

3

A constituição do campo político

Espinosa não é Hobbes. Como vimos no item anterior muitas semelhanças aproximam o pensamento de Hobbes e Espinosa, no entanto, as diferenças entre eles nos permitem dizer categoricamente que não se deve confundir qualquer colocação a respeito de Espinosa com termos Hobbesianos. Antonio Negri chega a chamar Espinosa de o *anti-Hobbes*²⁵⁶. Ainda que, por muitas vezes, utilizem os mesmos termos – como *conatus*, por exemplo – Espinosa e Hobbes se distanciam em níveis tão fundamentais que é preciso separá-los expressamente, como o fizemos no início deste parágrafo.

A constituição do campo político é um dos assuntos onde Espinosa e Hobbes não se encontram. Já fizemos algumas observações essenciais sobre o medo e o político em Hobbes. Analisaremos agora, mais detidamente, o pensamento de Espinosa acerca do político: a constituição da multidão como sujeito político, a democracia intrínseca ao *imperium*, a instituição das leis comuns, a alegria e o desejo como afetos constitutivos da gênese do político.

3.1

A multidão como sujeito político

Ao contrário de Hobbes, em Espinosa o *conatus* não é apenas esforço pela sobrevivência física, não se trata de um esforço pela preservação de um movimento vital. Da mesma forma, ao buscar o convívio com outros homens não é apenas o medo da morte violenta que determina a constituição do político. Em Espinosa, o *conatus* é esforço pela preservação das relações de composição que constituem um indivíduo, relações que podem ser físicas, mas também relativas à mente, às ideias e aos afetos que constituem a individualidade ou subjetividade²⁵⁷.

²⁵⁶ NEGRI, Antonio. *Anomalia selvagem...*pg.157

²⁵⁷Utilizaremos aqui indistintamente os termos individualidade e subjetividade, sendo certo que desenvolveremos nossa análise sobre a constituição de ambas também como sinônimos.

A subjetividade, em Espinosa, se constitui na experiência dos encontros e dos afetos que os acompanham, não há sujeito prévio à experiência. Assim, tornar-se humano é um devir de encontros com outros semelhantes a nós, o subjetivo, em Espinosa, é necessariamente, também, intersubjetivo. Daí porque, para nosso filósofo, não há transcendência entre indivíduo e sociedade. Indivíduos atomizados não pactuam a instituição da sociedade, nem a sociedade determina valores transcendentais aos indivíduos.

Para Espinosa, a constituição do sujeito político se dá numa mecânica afetiva absolutamente imanente, na busca pela experiência de afetos comuns. A multidão é multiplicidade de singularidades, que não se aprisiona na transcendência de qualquer discurso da soberania, nem nos limites dos termos povo, nação ou massa, tão caros ao pensamento político hegemônico. O sujeito político espinosano constitui-se ininterruptamente, de forma imanente, na mecânica da imitação afetiva e é ao mesmo tempo expressão das singularidades de seus constituintes e o múltiplo da democracia.

3.1.1

Indivíduo e subjetividade

Nosso filósofo não toma o sujeito como uma estrutura prévia à experiência. É nos encontros com outras coisas singulares que se constitui o que Espinosa entende por subjetividade. Como vimos em nosso capítulo 1, um indivíduo pode ser composto por várias partes mais simples, que se associam e constituem a causa comum de um mesmo efeito. A definição 7 da *Ética* II traz a previsão da constituição de uma coisa singular composta por diversas partes:

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.

Neste sentido, o homem, para Espinosa, corpo e mente, é um indivíduo composto. O corpo humano é uma relação entre partes extensas²⁵⁸ e a

²⁵⁸ E II, postulado 1: “O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto.”

mente, ideia desse corpo, é também uma relação entre ideias²⁵⁹. A subjetividade ou individualidade, aquilo que diferencia um homem de outro, seu semelhante, não é outra coisa que as relações que lhe são constitutivas, relações entre partes extensas, no corpo, e relações entre ideias, na mente.

No entanto, nenhum homem existe só ou isolado do encontro com outras coisas singulares, e cada indivíduo composto traz em si um poder de afetar e ser afetado por outras coisas singulares. Como cada coisa singular traz em si uma potência, traz em sua essência um esforço de perseverar na existência, cada indivíduo traz em sua essência uma potência de afetar e ser afetada por outras coisas singulares.

O conatus, que determina a potência de existir de cada indivíduo, no universo dos encontros necessários entre as coisas singulares, determina que, necessariamente, as coisas se afetam mutuamente, causando-lhes variações de potência que podem ser positivas, negativas ou neutras. Todo indivíduo está inexoravelmente imerso em ordens necessárias de encontros e variações de potência, que podem determinar-lhe um aumento ou uma diminuição de potência, ou mesmo uma transformação de sua individualidade em outra coisa: sua morte.

Ao tratarmos do tema da individualidade ou subjetividade em Espinosa, sobre as variações ou transformações às quais está sujeito um indivíduo, no universo dos encontros, chegamos necessariamente ao tema da relação entre essência e forma. Dissemos que, para nosso filósofo, o sujeito ou a subjetividade não precede a experiência e, assim, também a essência não precede a forma, nem existe sem ela.

Espinosa recusa a concepção de uma essência transcendente que possa se materializar, ou não, na forma efetivamente existente. Nosso filósofo estabelece a reversibilidade absoluta entre essência e forma: a essência só existe enquanto forma efetivamente existente, e vice e versa. Neste sentido, é clara a definição 2 da E II:

Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que se retirado, a coisa é necessariamente retirada; e, em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser

²⁵⁹ E II, proposição 13: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.”

concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido.

Numa relação de absoluta imanência, essência e forma são indissociáveis. Se a essência determina a forma, a forma também constitui a essência. Sem potencial a ser materializado, sem a referência a características abstratas ou ideais, cada coisa é, todo o tempo, a plenitude de sua essência, e sua essência é sempre atual. Na concepção espinosana da subjetividade, não há espaço para oposições ou distanciamentos entre essência ideal e materialidade concreta: todas as coisas são, todo o tempo, tudo que elas podem ser, nem mais, nem menos.

Em Espinosa, não há potencial que não se efetive no real, nem realidade que não corresponda à essência de todas as coisas. Na essência de cada indivíduo está um esforço por perseverar na existência, e esse conatus se expressa sempre em sua plenitude na concretude das formas. A recusa absoluta à transcendência é a recusa à dualidade entre essência e forma, o sujeito não precede a experiência e a individualidade, a subjetividade, a forma não se distanciam da essência.

Numa concepção materialista, Espinosa liberta a forma do aprisionamento da correspondência ou não a uma essência transcendente. As variações ou transformações da forma efetiva e real de todas as coisas não se presta a juízos de proximidade ou distanciamento de um ideal de essência. Forma e essência se correspondem necessariamente²⁶⁰. Às variações ou transformações da forma, - variações das relações constitutivas dos indivíduos compostos - correspondem variações ou transformações na essência de todas as coisas singulares, variações de potência.

E, neste sentido, perseverar na existência é também conservar a própria forma singular. Na essência de todas as coisas se inscreve um esforço pela existência, um esforço por preservar as relações constitutivas da sua forma

²⁶⁰ « (...) a definição da 'essência da coisa' exclui a suposição de que a essência seja um universal que pertence à natureza da coisa e que esta seja a existência particular daquela. A regra da definição da essência da coisa é, portanto, clara: a essência da coisa é singular como a própria coisa de que é essência e justamente por isso a ideia de Pedro deve convir com a essência de Pedro e não com a de Homem. A consequência também é clara: porque a essência da coisa é inseparável da coisa a cuja natureza pertence, a definição da essência da coisa não pode ser feita por gênero e diferença, isto é, por predicação." CHAUI, Marilena. *A nervura do real...* p. 925

singular de existência²⁶¹. Espinosa inscreve no cerne da concepção de essência singular o esforço por conservação da forma singular²⁶². O conatus é inseparável do esforço pela existência material de uma forma singular.

Assim, esforçar-se por perseverar na existência, em Espinosa, não é o esforço por materializar uma essência ideal, mas o esforço por fazer perseverarem relações constitutivas que, simultaneamente, efetivamente são a individualidade e expressam uma essência sempre existente em ato. O conatus, em Espinosa, é sempre a essência atual de todas as coisas, nunca um ideal, uma potencialidade. A Proposição 7 da *Ética* III é clara nesse sentido:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.

Demonstração. Da essência dada de uma coisa qualquer seguem-se necessariamente certas consequências (pela prop. 36 da P.1). Além disso, as coisas não podem fazer senão aquilo que necessariamente se segue de sua natureza determinada (pela prop. 29 da P.1). Por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é (pela prop. 6), a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é que sua essência dada ou atual.

Como essência e forma são indissociáveis, se a forma sempre expressa a essência, e a essência sempre acompanha a forma, fica evidente agora o que dissemos antes a respeito de todo indivíduo ser, além de uma forma, um poder de afetar e ser afetado. Cada encontro é acompanhado de uma variação de potência, e o que distingue um indivíduo de outro, seu semelhante, não é uma essência constituída de predicados ideais, mas uma forma singular e uma potência de afetar e ser afetado.

A singularidade se constitui na materialidade dos encontros. Sem ideais de qualidades essenciais, sem a transcendência de uma essência distante da existência, todas as coisas singulares constituem, a todo tempo, sua individualidade, pela potência sempre atual de afetarem e serem afetadas por outras coisas singulares. É nesse sentido que Gilles Deleuze pode identificar uma

²⁶¹ “ Chez Spinoza, c’est à la fois que les choses n’existent que formées, et que tout problème est un problème de forme. » ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*, Paris: PUF, 2002, p. 25

²⁶² “La philosophie de Spinoza place au centre de ses préoccupations pratiques le thème de la conservation de la forme. » ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal...* p. 31

proximidade entre a concepção espinosana acerca da individualidade e os estudos da chamada *etologia*²⁶³.

Uma compreensão das coisas singulares pelas suas relações com outras coisas singulares. A negação de qualquer recurso a um ideal de essência transcendente, e a análise da individualidade pela sua existência atual nos encontros com outras coisas singulares. A *etologia* se aproxima da compreensão espinosana da singularidade, ao buscar conhecer os corpos, os animais, os homens pela sua interação entre si, pela materialidade dos encontros e as variações de potência daí decorrentes.

Neste sentido, cabe destacar que nosso filósofo descreve mais uma antropologia da individualidade que propriamente do indivíduo²⁶⁴. Ao tratar das coisas singulares entendidas, não como somatórios de características e propriedades, mas como potências de afetar e ser afetadas pelos encontros com outras coisas singulares, Espinosa abandona qualquer recurso a um ideal de indivíduo, para afirmar o processo de constituição incessante da individualidade como o objeto da sua análise antropológica.

O humano é despido de qualquer pretensão de superioridade frente às demais formas de existência, o homem não é o senhor de uma natureza ordenada para seus caprichos. A antropologia espinosana, construída na análise dos encontros, antes de qualquer outra coisa, é também a negação do antropocentrismo. Ao movimento, já afirmado na sua ontologia, de negação de qualquer privilégio à forma humana, corresponde, na análise da subjetividade, uma negação de qualquer precedência de um ideal abstrato de indivíduo que preceda a ordem inevitável e incessante dos encontros²⁶⁵.

²⁶³ “Tais estudos, que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de *etologia*. (...) A Ética de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência.” DELEUZE, Gilles. *Espinosa : filosofia prática*. Ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 130.

²⁶⁴ « Cet objet n’est pas l’individu, mais l’individualité, mieux, la forme de l’individualité : comment elle se constitue, comment elle tend à se conserver, comment elle se compose avec d’autres selon des rapports de convenance et de disconvenance, ou d’activité et de passivité. S’il est bien connu que l’individualité spinoziste n’est à aucun degré substance, il faut rappeler qu’elle n’est pas davantage conscience ni personne au sens juridique ou théologique. » BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, p. 87

²⁶⁵ “Il s’agit d’une anthropologie établie sur un ‘déplacement’, sur un détournement. Spinoza nous dit que la conviction, nourrie depuis longtemps, de profiter d’une place privilégiée dans le dessein divin, n’est rien d’autre qu’une illusion. Arrêtons de nous penser comme un empire dans un empire. Ni bête, ni ange, l’individu humaine est une partie de la nature, *res* entre les autres *res*. »

Compreender a individualidade como potência, forjada nos e pelos encontros com outras coisas singulares, é, necessariamente, igualar em termos ontológicos o humano às demais coisas singulares na natureza. Espinosa nos propõe uma antropologia livre de preconceitos antropocêntricos, e livre de qualquer pré-determinação por ideais abstratos e universais de natureza humana, ou essências a serem materializadas. Somente a realidade sempre atual do universo múltiplo e simultâneo dos encontros constitui incessantemente a individualidade²⁶⁶.

Outra consequência importante da concepção espinosana da individualidade é a total negação de qualquer juízo moral acerca das experiências e encontros atuais dos homens. Como não há um ideal de essência transcendente, também não existem valores morais de comportamento a serem atingidos ou negados pelos homens, em seus encontros com outros homens.

A essência de todas as coisas é um esforço por perseverar na existência que é sempre atual. Não cabem, assim, ideais de bondade, amor, fraternidade ou qualquer valor transcendente que sirva de parâmetro ou norte das ações humanas. Em essência, nenhum homem é bom ou mau, mas apenas um indivíduo esforçando-se por perseverar na existência. O conatus não se presta a juízos de valores morais.

No campo jurídico, veremos a seguir, esta impossibilidade lógica de qualquer juízo de valor baseado em valores transcendentais corresponde à negação de qualquer ideal próximo da noção de direitos naturais conforme afirmados pelo jusnaturalismo. O ideário jusnaturalista de direitos abstratos, inatos e universais passíveis de efetivação ou não no plano do real é negado por Espinosa, já na sua concepção da individualidade²⁶⁷.

CUZZANI, Paola de. « Une anthropologie de l'homme décentré » in *Philosophiques* n° 29, 2002, p. 10

²⁶⁶ « Mas se, diferentemente, abraçarmos o pensamento de Spinoza, diremos tão somente que se trata de uma singularidade anônima, vale dizer, não há algo de próprio no homem a distingui-lo do restante da natureza. Mais do que isso, diremos que o homem é uma coisa como outra qualquer, na natureza; é expressão substancial singular que não se repete. Nada há para além da experiência ou que a preceda, só restando-nos a dimensão dos encontros como via de subjetivação.” Belluz, Mariana Monteiro. *A singularidade anônima do humano*, dissertação de mestrado, PUC-Rio, Departamento de direito, 2006, p. 84

²⁶⁷ Desenvolveremos melhor este tema da recusa espinosana ao jusnaturalismo a seguir, quando tratarmos da identidade estabelecida por nosso filósofo entre potência e direito na sua célebre colocação “tanto direito quanto potência”, afirmação presente já no TTP: “Para demonstrar esse

Sobre a individualidade em Espinosa cabem, ainda, algumas observações sobre o que vem a ser perseverar na existência. Já dissemos, ao tratar do conatus em Hobbes, que, para nosso filósofo, os homens não se esforçam apenas pela sobrevivência física. Em Espinosa, ao contrário de em Hobbes, não faz sentido a distinção entre movimento vital e movimento animal, e perseverar na existência não é apenas evitar a morte física. Para nosso filósofo, os homens estão a todo tempo imersos na pluralidade de encontros, de variações de potência e, assim, conservar-se não é buscar manter-se estático ou sem a experiência de qualquer variação, o que seria impossível.

3.1.2

Variações e transformações

Os homens estão a todo tempo sujeitos a variações de potência, e conatus é a busca por variações positivas, que lhes aumentem a potência, e o esforço por conservar sua forma singular, mesmo na experiência de variações negativas. Sobre os limites da individualidade de cada homem se faz necessária aqui a distinção fundamental entre variações e transformações.

A individualidade se constitui no poder de afetar e ser afetado por outras coisas singulares, outros corpos, outras ideias. Assim, faz parte da própria singularidade sofrer variações de potência que podem ser positivas, alegrias, ou negativas, tristezas. Os homens suportam, sem perderem sua forma própria, diversas variações de potência²⁶⁸. A vida, conservar-se na existência, não é a busca por um movimento retilíneo uniforme da potência de existir, mas a incessante variação entre alegrias e tristezas, a experiência de bons e maus encontros, dentro dos limites da própria individualidade.

As variações constituem a individualidade, e são inevitáveis. Uma variação de potência não significa necessariamente que um indivíduo deixe de constituir-se na sua individualidade e transforme-se em outra coisa. Neste sentido, Espinosa diz, no prefácio da E IV:

ponto, começo, porém, pelo direito natural do indivíduo, que vai até onde for o seu desejo e o seu poder...” TTP, pg. 13

²⁶⁸ “L’individu, sans cesser d’être lui même, peut donc passer par plusieurs états, c’est-à-dire être affecté de plusieurs façons. Appelons donc *affections* ces multiples états d’une même essence. » MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté...*, p. 44

Com efeito, deve-se, sobretudo, observar que, quando digo que alguém passa de uma perfeição menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra (com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer em inseto). Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir, enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído.²⁶⁹

Assim, perseverar na existência é suportar as variações de potência decorrentes dos mais diversos encontros, preservando a sua forma, a sua individualidade. Não é por outra razão que a própria definição de conatus, na proposição 6 da E III, traz a ressalva de que “Cada coisa esforça-se, *tanto quanto está em si*, por perseverar em seu ser”. O conatus é o esforço por suportar variações dentro dos limites de sua individualidade, ou seja, *tanto quanto está em si*.

No entanto, se acontece de um encontro trazer modificações tão violentas a um indivíduo, que ultrapassem os limites de sua própria individualidade, estamos diante, não mais de uma variação de potência, mas, mais propriamente, de uma transformação. Em decorrência dos encontros com outros modos finitos na existência, um indivíduo pode ser afetado de forma tão dramática que tal encontro determine sua transformação. Num encontro com outra coisa singular, que lhe supere em muito a potência, na experiência de afecções que excedam seu próprio poder de ser afetado, um indivíduo pode ter sua singularidade transformada de tal modo que seja, inclusive, impossível identificá-lo com seu estado anterior imediato²⁷⁰.

Assim, no caso da morte, a relação de composição entre as partes constituintes de um indivíduo sofre tamanha alteração que determina sua transformação em outra, ou outras, coisas singulares, distintas de sua precedente. Como exemplos de transformações, podemos citar um cadáver em decomposição, ou mesmo o crescimento de um ser humano: na primeira infância e na vida adulta um mesmo indivíduo pode diferenciar-se tanto que, dificilmente, identificaríamos

²⁶⁹ E IV, prefácio.

²⁷⁰ “La transformation, entendue au sens fort ou strict comme un changement affectant le sujet, et non seulement les prédicats du sujet – la transformation ainsi comprise comme changement d’identité (...) » ZOURABICHVILI, François. Ob.cit., pp. 04

tratar-se da mesma pessoa²⁷¹. Sobre o tema, é interessante lembrarmos, também, o exemplo de Espinosa ao descrever a transformação de um poeta espanhol que, acometido de uma doença grave, esquece-se de tal forma de sua vida pregressa, que não reconhece como suas as próprias obras, e esquece-se, inclusive, da língua materna²⁷².

A individualidade se constitui na multiplicidade dos encontros e nas variações de potência daí decorrentes. No entanto, um encontro com outra coisa singular, que lhe supere em muito sua potência, pode acarretar a transformação de um indivíduo em outra coisa ou coisas singulares, determinando o fim, a morte daquela forma singular prévia ao fatídico encontro.

E na natureza infinita, Espinosa o reconhece expressamente, sempre haverá uma coisa singular mais forte que a outra. A todo momento, todos os indivíduos estão sujeitos a sofrer uma transformação que ponha fim a sua própria individualidade, e os transforme em outra coisa:

Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira poder ser destruída.²⁷³

Não existe nada na natureza, exceto Deus, que não possa ser destruído por outra coisa mais potente. Se as variações de potência acompanham inevitavelmente os encontros e constituem a própria singularidade, a transformação é também inevitável, dependendo apenas do triste encontro com outra coisa mais potente. Se a essência de tudo o que existe é o esforço por perseverar na sua individualidade, o universo múltiplo dos encontros necessários pode, a qualquer tempo, determinar sua destruição, sua transformação em outra coisa irreconhecível.

Assim, a duração de qualquer coisa singular é sempre uma duração indefinida. A temporalidade aberta da existência em Espinosa é compreendida nesta incessante incerteza entre a afirmação do conatus, ou a submissão a uma transformação ocasionada pelo encontro com outra coisa mais potente. Nenhuma coisa singular tem um limite pré-estabelecido para sua existência, nem a garantia

²⁷¹ Encontramos esse exemplo na *Ética*, IV, prop. 39, escólio: “Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros.”

²⁷² Exemplo também da *Ética* IV, prop. 39, escólio

²⁷³ Axioma da E IV

de permanecer existindo: tudo são encontros, variações de potência e a possibilidade, a cada encontro, de uma alegria, uma tristeza ou mesmo a morte.

Neste sentido vale transcrever a proposição 8 da E III:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido.

Demonstração. Com efeito, se envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, seguir-se-ia, então, exclusivamente da própria potência pela qual a coisa existe, que, após esse tempo limitado, ela não poderia mais existir, devendo se destruir. Mas isso (pela prop. 4) é absurdo. Portanto, o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que (pela mesma prop. 4) não seja destruída por nenhuma causa exterior. Logo esse esforço envolve um tempo indefinido.

E se a duração é sempre indefinida é porque o conatus é sempre esforço positivo e atual de perseverar na existência. Nada na própria coisa pode determinar a sua destruição, a transformação, em Espinosa, sempre vem de fora, e nunca decorre da própria essência da coisa singular transformada. A morte, a destruição, assim como a tristeza e qualquer variação negativa da potência são sempre efeitos do encontro com outras coisas singulares, jamais decorrem do próprio conatus.

Nosso filósofo é expresso ao afirmá-lo na proposição 4 da mesma E

III:

Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior.

Demonstração: Esta proposição é evidente por si mesma. Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la.

Da concepção espinosana da individualidade, da compreensão atual e positiva da essência de todas as coisas singulares, decorre que nada pode se autodestruir. Nada no indivíduo, enquanto considerado apenas em si mesmo, pode clamar pela morte ou pela destruição. O conatus é a afirmação atual, insistente e positiva da existência, da vida, da busca pela alegria.

Retomaremos este tema em nosso último capítulo ao analisarmos o caráter paradoxal do desejo de servidão. A crítica espinosana às transformações ressoa também no campo político, na crítica de nosso autor às revoluções, tema

que analisaremos também em nosso último capítulo. Por ora, restringimos aqui nossa análise à afirmação da exterioridade das transformações.

Como a individualidade se define pelo poder de afetar e ser afetado, nos encontros com outras coisas singulares, a noção de subjetividade em Espinosa também só se constrói nas relações com os outros. Falar de sujeito, em Espinosa, não é falar de uma interioridade que se distancie das ou preceda as experiências dos encontros. A subjetividade espinosana, a todo instante, se constitui na experiência da intersubjetividade, interior e exterior, em Espinosa, não se opõe, mas se determinam mutuamente²⁷⁴.

Neste sentido, a subjetividade espinosana não é a materialização de características abstratas e inatas, nem a conservação de uma natureza humana que já esteja determinada desde o nascimento de um indivíduo. A subjetividade, ou melhor dizendo, o processo de subjetivação, em Espinosa, é um incessante movimento, determinado por encontros e variações de potência que constituem a interioridade, ao mesmo tempo em que são determinados pela experiência inevitável da exterioridade.

Vale ressaltar, no entanto, que nesse processo de subjetivação, nenhuma coisa singular está à deriva, sem rumo, no mar dos encontros. Já vimos que a essência de tudo o que existe é o conatus, esforço por perseverar na existência, e este está presente no curso dos vários encontros que constituem a experiência da individualidade. Inexoravelmente influenciado pelos encontros e afetos, o processo de subjetivação é, todavia, norteador pelo conatus, pelo desejo, pela busca por alegrias e pelo esforço por evitar tristezas.

A consciência de si é, necessariamente, a consciência de suas relações com outros indivíduos, e das variações afetivas que as acompanham, consciência daquilo que nos alegra ou entristece, dos bons ou maus encontros. Indissociável

²⁷⁴ “A exterioridade não é portanto sinônimo de alienação e inadequação. A exterioridade com a qual compomos é interioridade.

Desse ponto de vista, a exterioridade deve ser distinguida da alteridade. Os outros não são exteriores se há conveniência com eles. Nesse caso, aliás, Spinoza não fala de corpos exteriores, mas de outros corpos, vários corpos. Não há de fato exterioridade, mas concurso e união a ponto de poder formar um só e mesmo corpo. Na ação, estes corpos unidos podem assim constituir uma só e mesma coisa singular com o si. A interioridade é inclusiva e não exclusiva. O si não existe como entidade separada. Com efeito, ser é partilhar propriedades com os outros corpos humanos e noções comuns com suas mentes. A comunidade quando exprime a conveniência de natureza, é percebida pela razão, é a expressão do si. Neste sentido, ser consciente de si é ser consciente que o si é também um outro que o si com o qual ele convém.”, CHANTAL, Jaquet. “Do eu ao si: refundação da interioridade em Spinoza”, in MARTINS, André et alli (org.) *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, pg.363

do *conatus*, a subjetividade se constitui no esforço pelos bons encontros, pelas alegrias e, nesse sentido, o reconhecimento daquilo que desejamos, das coisas que amamos ou odiamos, é também a constituição de nossa própria singularidade²⁷⁵.

Um bom conceito para ilustrar o processo de subjetivação em Espinosa é o conceito de “devir”, proposto por Gilles Deleuze e Felix Guattari²⁷⁶. A individualidade espinosana pode ser entendida como um movimento incessante de “devires”, como o resultado sempre mutante da confluência simultânea e incessante de séries causais exteriores e interiores, determinadas pelo universo inexorável dos encontros e afetos.

A mente humana só tem consciência de seu corpo, e de si mesma, pelas ideias das afecções do corpo²⁷⁷. É pelos encontros com outros corpos, outras coisas, outros homens, e pelas relações e afetos que os acompanham, que a mente constitui a consciência de sua individualidade. A subjetividade é forjada

²⁷⁵ “Pourtant, la connaissance (même imaginative) que nous prenons de nous-même est immédiatement aussi, de manière expérimentale, celle d’un sujet capable de connaître et de se connaître, ainsi que de juger de son utile propre. Ette reconnaissance de soi par soi ne serait certes que pure abstraction, si nous ne nous reconnaissions pas, avant tout, en tant qu’être singulier, c’est-à-dire en tant que nous désirons quelque chose. » BOVE, Laurent. *Ob.cit.*, p. 66

²⁷⁶ O conceito de devir, que nos é aqui fundamental para pensar a subjetividade, remete-se à obra de DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs...*, vol 4, pp.14-15: “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. (...) O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. (...) Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança.” Sobre o tema destacamos ainda os seguintes comentários:

“Os autores (DELEUZE e GUATTARI) respondem que os entes são diferenças e suas relações devires, afetos ou modificações, que devem ser pensados independentemente das ideias de forma, função, espécie e gênero. O conceito de devir acompanha o abandono das concepções substancialistas e da perspectiva “hilemorfista” da individuação (simples encontro de forma e matéria), para pensar os corpos como singularidades e seus devires como processos irreduzíveis às sobrecodificações do organismo, do significante e do sujeito.” Abreu Filho, Ovídio. “Resenha de Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia” em *Revista Mana*, nº 4, 1998, p. 145. Também disponível em : http://www.freewebtown.com/spinoza/milplatos_resenha_Ovidio.pdf, acessado em março de 2008.

E ainda: “Entrar no campo do devir é estar sempre compondo em nossos corpos algo de inusitado a partir do encontro com o outro, embarcando constantemente em possíveis linhas de fuga desterritorializantes. (...) Partindo dessa ideia, é afirmar que cada sujeito pode ser definido por uma lista de afetos e devires, quer dizer, ele é, por si só, uma multiplicidade de acontecimentos que nunca cessam de assediá-lo e de gerar efeitos diferenciados em sua vida.” DOREA, Guga. “Gilles DELEUZE e Felix GUATTARI: heterogeneidade e devir” em *Margem*, nº 16, dezembro de 2002, p. 104. também disponível em <http://www.pucsp.br/margem/pdf/ml16gd.pdf>, acessado em março de 2008.

²⁷⁷ E II, prop. 23

incessantemente a cada experiência com a exterioridade. Se é possível falarmos em sujeito em Espinosa - e acreditamos que sim²⁷⁸ - este sujeito não existe separado das circunstâncias externas que o determinam.

Bons encontros, maus encontros, variações de potência, alegrias, tristezas, tudo que acompanha a experiência de um homem, nos encontros com outras coisas singulares na natureza, constitui sua subjetividade. Mesmo o que nos pareça mais íntimo, afetos e ideias que possam parecer nos remeter unicamente à nossa singularidade são, na verdade, influenciados, também, por causas externas, encontros, variações da potência²⁷⁹. Em Espinosa, é impossível pensar no indivíduo como separado do universo de encontros em que ele está inevitavelmente imerso. A experiência da individualidade, em Espinosa, é também experiência de comunidade²⁸⁰.

Neste sentido, podemos concluir que não existe, em Espinosa, a possibilidade de pensar o indivíduo como separado ou antecedente à sociedade. A oposição entre indivíduo e sociedade, tão cara a toda uma tradição hegemônica da antropologia, não encontra fundamento na proposta espinosana de compreensão da própria constituição do sujeito. Mais uma vez, encontramos uma intransponível distância entre o pensamento de nosso filósofo e qualquer proposta de transcendência.

O discurso da transcendência, sobre este tema, é o discurso da separação entre indivíduo e sociedade: uma concepção de homem que pré-existe ao social. A noção de indivíduo, cuja natureza, constituição e direitos, mais do que pré-existem, condicionam sua inserção numa coletividade. A sociedade vista apenas como a soma de indivíduos atomizados, e subordinada, em sua

²⁷⁸ Excede os limites deste trabalho desenvolvermos todo o debate acerca da possibilidade de se falar em sujeito em Espinosa, sobre o tema remetemos o leitor a Jaquet, CHANTAL. “Do eu ao si: refundação da interioridade em Spinoza”, in MARTINS, André et alli (org.) *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, de onde destacamos na pg. 351: “A coisa é bem conhecida, mas daí a concluir que não há sujeito em Spinoza é um passo que não daremos. Lia Levy, no seu livro *O autômato espiritual*, mostrou a existência de uma subjetividade em Spinoza. Se o termo, literalmente, não aparece, ou quase, a presença de um sujeito, entendido como capacidade a referir-se a si mesmo e de relacionar suas ideias e suas afecções a um si, existe claramente em Spinoza.”

²⁷⁹ “Com efeito, o que pensamos ser nosso e nos pertencer de maneira íntima e singular, a saber, nossas disposições, nossa constituição, nossos hábitos, nossas lembranças e nossas paixões, é em parte o fruto da intervenção de causas externas, da maneira como somos afetados por elas e as imaginamos, como afirma o Apêndice da Parte I da *Ética*.” CHANTAL, Jaquet. “Do eu ao si: refundação da interioridade em Spinoza”, in MARTINS, André et alli (org.) *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, pg. 360

²⁸⁰ “La réalité humaine est immédiatement réalité collective et c’est sur cette base que doit être posée la question de la stratégie éthique. » BOVE, Laurent. Ob.cit. p. 75

organização, à observância dos interesses individuais²⁸¹. A dualidade indivíduo/sociedade instaura a transcendência, na concepção hegemônica da antropologia, ao afirmar um sujeito que precede a coletividade e determina as condições de sua existência²⁸².

A anomalia espinosana transparece novamente quando defrontamos a concepção espinosana de subjetivação com o discurso do individualismo moderno. Em Espinosa, a subjetividade é necessariamente intersubjetividade, e é no próprio conatus individual que nosso filósofo vai identificar a gênese do sujeito coletivo multidão. Sem o recurso a artifícios como o do contrato social, veremos a seguir que Espinosa explica a constituição da multidão por uma mecânica afetiva inspirada pelo desejo e pela busca de alegrias comuns: é a imitação afetiva que tece as relações sociais da multidão espinosana.

3.1.3

Imitação afetiva e a gênese constituinte da multidão

No *Tratado Teológico-político*, Espinosa já tece algumas observações essenciais à sua análise do campo político. No entanto, é com a redação da *Ética* que nosso filósofo encontra o arsenal ontológico e antropológico que lhe permite a formulação, ainda nesta mesma obra, de sua concepção absolutamente imanente e intrinsecamente democrática da constituição do sujeito político multidão. É na *Ética* que encontramos desenvolvida a mecânica afetiva que sustenta, em Espinosa, a compreensão da gênese do campo político.

Já vimos que, para nosso filósofo, o processo de subjetivação é necessariamente intersubjetivo e os encontros dos homens com outras coisas singulares, e com seus semelhantes, são inevitáveis. São tais encontros, e os afetos que os acompanham, que vão determinar a constituição de um sujeito coletivo e seu ingenium coletivo. Começamos nossa análise pela constatação mais óbvia, em

²⁸¹ Sobre o tema: Dumont, Louis. *O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, ed. Rocco, Rio de Janeiro, 1985, de onde destacamos: “Quando nada mais existe de ontologicamente real além do ser particular, quando a noção de ‘direito’ se prende, não a uma ordem natural e social mas ao ser humano particular, esse ser humano particular torna-se um indivíduo no sentido moderno do termo.” P. 79

²⁸² Voltaremos ao tema da relação entre indivíduo e sociedade no pensamento antropológico hegemônico da modernidade e sua oposição à concepção espinosana de multidão a seguir, quando tratarmos da multidão como multiplicidade de singularidades.

Espinosa, de que, se guiados apenas pela razão, os homens concordariam acerca do bom e do mau, e nada haveria de mais proveitoso ao homem que o convívio com outros homens, orientados pela razão. Nesse sentido, nosso filósofo é explícito na proposição 35 da E IV:

Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza. (...)

Corolário 1. Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. (...)

Corolário 2. É quando cada homem busca o que é de máxima utilidade para si, que são, todos, então, de máxima utilidade uns para com os outros.

Quando guiados pela razão, os homens tem o conhecimento adequado do que lhes é mais útil e buscam, necessariamente, o que existe de mais comum com a sua própria natureza. Nesse sentido, outro homem guiado pela razão é o que há de mais útil ao sábio, pois constitui um bom encontro com o que há de mais comum consigo mesmo.

Ressalte-se que, com esta afirmativa, Espinosa não está a estabelecer nenhum paradigma de sociabilidade, ou a afirmar, com a tradição aristotélica, que o homem seja um animal político por natureza. Já vimos que nosso filósofo rejeita qualquer ideal de uma natureza humana prévia e superior à experiência e, portanto, também a sociabilidade humana, para Espinosa, não é um dado essencial de qualquer homem. Não é como fruto de uma essência humana abstrata e universal que Espinosa afirma a busca do homem sábio pelo convívio com outros homens sábios.

A sociedade que se instaura entre os homens guiados pela razão é expressão necessária do próprio conatus de cada um deles, e não a materialização de uma suposta natureza humana essencial. Não é um critério transcendente que determina a sociabilidade, mas o próprio esforço individual de perseverar na existência. O conatus determina o esforço pelo útil individual a perseverar na existência e, no domínio da razão, nada há de mais útil a um homem que outro homem também guiado pela razão²⁸³.

²⁸³ “La raison que détermine entre les hommes un accord *nécessaire* n’a donc rien de transcendant : elle n’exprime rien d’autre que la puissance de la nature humaine, qui se manifeste et se développe dans la recherche de l’« utile propre ».” BALIBAR, Etienne, *Spinoza et la politique...*p.99

Compartilhar alegrias e bens comuns, fortalecer-se na experiência do coletivo contra agruras comuns, libertar-se do medo de tristezas futuras pela segurança do convívio pacífico: a razão, ao estabelecer entre os homens noções comuns do que lhes é útil e bom, faz da sociabilidade uma expressão do próprio conatus. Para os sábios, o que é útil ao indivíduo é também útil ao sujeito coletivo, e a gênese constituinte da multidão é uma expressão necessária do próprio esforço individual por alegrias e por perseverar na existência²⁸⁴.

No entanto, não é apenas de homens racionais que se constituem as sociedades. Espinosa não é um racionalista que pregue a necessária elevação de todos os homens ao conhecimento racional para a constituição adequada do campo político. Nosso filósofo, já o vimos, sabe que os homens não nascem racionais e, pior, não operam apenas com a razão. A imaginação é o estado mais comum dos homens que estão, a todo tempo, imersos em paixões e ideias inadequadas. A evidência da sociabilidade no domínio da razão é pouco útil frente à experiência humana do campo imaginativo da política.

Neste sentido, diz explicitamente Espinosa, no parágrafo 5 do Capítulo I do *Tratado Político*:

É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos se verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele aprova e repudiem o que ele próprio repudia. Donde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros acabem em contenda, se esforcem quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou. E, embora estejam todos persuadidos de que a religião ensina, pelo contrário, que cada um ame o próximo como a si mesmo, isto é, que defenda o direito do outro tanto como o seu, mostramos contudo que esta persuasão pouco pode perante os afetos. Prevalece, é verdade, na hora da morte, quando a doença já venceu os próprios afetos e o homem jaz exangue, ou nos templos, onde os homens não têm nenhuma relação, mas não na praça pública, ou na corte, onde seria extremamente necessária. Mostramos, além disso, que a razão pode certamente muito a reprimir e moderar os afetos; mas vimos também que o caminho que a mesma razão

²⁸⁴ “... Espinosa demonstra que, sob a direção da razão ou na ação, os homens não se combatem uns aos outros, pois, conhecendo as noções comuns (ou as propriedades comuns às partes de um mesmo todo que as fazem convenientes entre si), sabem que é pela concordância que cada um e todos aumentarão a força de seus *conatus* e sua própria liberdade. Em outras palavras, a razão ensina que é preciso fortalecer o que os homens possuem em comum ou o que compartilham naturalmente sem disputa, pois nisso reside o aumento da vida e da liberdade de cada um.” CHAUI, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa...*p. 160

ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam com assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula.

Se na razão a sociabilidade é evidente, tal evidência é de pouca utilidade frente à realidade inafastável das paixões e da imaginação, como elementos mais corriqueiros das relações sociais. Não pode ser restrita à explicação racional a gênese do campo político. Na mesma proposição 35 da parte IV da *Ética*, em que nosso filósofo afirmou a utilidade do convívio entre homens racionais, em seu escólio, Espinosa ressalva que, mesmo no campo passional, é inegável a utilidade da sociedade entre os homens:

Entretanto, é raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos. Mas, apesar disso, dificilmente podem levar uma vida solitária, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segundo a qual o homem é um animal social. E, de fato, a verdade é que, da sociedade comum dos homens advêm muito mais vantagens que desvantagens. Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; execrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possam, a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se com os animais. Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união de suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte.

Neste sentido, se faz necessária uma análise do campo político que prescindia do domínio da razão entre os homens. Espinosa reconhece claramente que deve ser no universo inadequado do conhecimento imaginativo e na turbulência das paixões que se inscreva a gênese constituinte da multidão. A maior parte dos homens, a maior parte do tempo, opera na imaginação e é dominada por afetos passionais. Longe do conhecimento adequado do bom e do útil, longe da convergência que une os sábios, a multidão é sujeito político que se constitui nos conflitos das paixões e na aleatoriedade dos encontros.

Se, quando guiados pela razão, os homens concordam necessariamente sobre o que é bom e útil, a realidade do campo imaginativo e passional é aberta à possibilidade de conflitos inconciliáveis²⁸⁵. Movidos por ideias inadequadas, os homens podem discordar acerca do que lhes pareça melhor

²⁸⁵ “À medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários” EIV, prop.34

para si e para a coletividade, e o vínculo que tece o social pode esgarçar-se até os limites do ódio recíproco²⁸⁶. Na realidade passional e imaginativa da política, não é num acordo negociado entre os homens, acerca do bom e do útil, que Espinosa encontra a gênese constituinte da multidão.

E é na mesma *Ética* que nosso filósofo desenvolve a mecânica afetiva capaz de explicar a gênese do campo político como expressão do conatus, mesmo no universo da imaginação e das paixões. É a imitação afetiva que evidencia como, ainda que regidos por ideias inadequadas sobre o bom e o útil, os homens podem buscar o convívio com outros homens. A realidade da experiência de comunidade se explica no esforço pela alegria e pela liberdade, determinados pelo próprio conatus de cada indivíduo, por mais vulgo ou dominado por paixões tristes que este seja²⁸⁷.

A imitação afetiva, que costura os laços de sociabilidade constitutivos da multidão, no universo passional dos vulgos, é construída por Espinosa na Parte III da *Ética*. Neste intuito, nosso filósofo começa evidenciando a associação afetiva que liga um indivíduo e a coisa que lhe é objeto de amor ou ódio. A mecânica afetiva da imitação começa a ser desenvolvida por Espinosa pela existência de um afeto primário de amor ou ódio entre um indivíduo e outra coisa singular. Assim, Espinosa afirma que, se imaginamos que algo afeta de alegria algo que amamos, seremos igualmente afetados de alegria pela mesma causa. Contrariamente, se imaginamos que algo afeta de tristeza a coisa amada, aquele que a ama será igualmente afetado de tristeza pela mesma causa.

Quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, respectivamente, for maior ou menor na coisa amada.”E III, proposição 21

²⁸⁶ Cabe a ressalva de que Espinosa não afirma que os homens, movidos pelas paixões, vão discordar *necessariamente* acerca do bom e do útil, mas apenas que *podem* ser reciprocamente contrários. Existe a possibilidade de um acordo entre os homens, mesmo no campo passional, quando estes compartilham paixões alegres, no entanto, a aleatoriedade dessas ocorrências não é suficiente para identificar nesta possibilidade a gênese do campo político. Neste sentido: “Observemos que Espinosa não diz que sob as paixões os homens são sempre e necessariamente contrários uns aos outros e sim que, na paixão, podem ser contrários uns aos outros, tanto quanto podem concordar uns com os outros.” CHAUÍ, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa...*p.147

²⁸⁷ “Ce que nous montre Spinoza, c’est qu’il y a un autre genèse (ou « production ») de la société à partir des passions elles-mêmes, dans leur élément, bien que cette fois elle ne conduise à aucun accord nécessaire.” BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique*, 2ª edição, PUF, Paris, 1990,p.101

Seguindo a mesma lógica de imitação afetiva, porém inversamente, o mesmo ocorre quando o afeto primário entre o indivíduo e a outra coisa singular é um afeto de ódio:

Quem imagina que aquilo que odeia é afetado de tristeza se alegrará; se, contrariamente, imagina que é afetado de alegria, se entristecerá; e um ou outro desses afetos será maior ou menor à medida que o seu contrário for, respectivamente, maior ou menor na coisa odiada. E III, proposição 23

A primeira experiência de imitação afetiva, evidenciada por Espinosa, é aquela que decorre da identificação entre um indivíduo e a coisa amada ou odiada por ele. Neste estágio inicial de mimetismo, a mecânica imitativa segue a ordem de identificação direta ou inversa segundo a determinação de um afeto primário de amor ou ódio. Onde pré-existe uma relação de amor ou ódio é quase evidente a associação entre a imaginação dos afetos experimentados pela coisa amada ou odiada e os afetos semelhantes ou inversos daquele que a ama ou odeia.

Vale destacar que, neste domínio, a imitação afetiva opera sempre no campo da imaginação. É a imaginação da coisa amada ou odiada afetada de alegria ou tristeza que determina afetos iguais ou inversos no indivíduo que a ama ou a odeia. A mecânica imitativa se instaura, já de início, no universo da imaginação: apenas pelas imagens do que supomos afetar nossa coisa amada ou odiada seremos também afetados. Longe da idealização de sábios que concordam sobre o bom e o útil, nosso filósofo, ao tratar da imitação afetiva, situa-se no universo das paixões e das ideias inadequadas da imaginação²⁸⁸.

No entanto, a imitação afetiva que depende de um afeto primário para verificar-se não é suficiente para explicar a gênese constituinte da multidão. Não é apenas entre indivíduos que se amam ou se odeiam que se estabelecem as relações sociais. É necessária uma forma de identificação mais básica, que independa de afetos prévios, que possa sedimentar a imitação afetiva capaz de explicar a

²⁸⁸ “Je vois (ou crois voir) de la joie (en ce que j’aime), donc je sens de la joie : mon esprit se comporte comme un miroir de ce qu’il imagine voir en l’objet aimé. Il va de soi que ce qui compte, dans ce domaine de l’économie des affects, ce ne sont que les images (ou les imaginations) que j’ai des choses, et non la réalité effective desdites choses : que l’objet que j’aime soit réellement affecté de joie ou que je l’imagine seulement dans cet état, alors qu’il éprouve en réalité de la tristesse, ne fait aucune différence pour ce dont il est question ici. Nous sommes à un niveau de mimétisme faisant que le caméléon devient rouge dès lors qu’il voit rouge (et cela même si ce qu’il regarde paraît vert à tout autre que lui).” CITTON, Yves. « Les lois de l’imitation des affects », in CITTON, Yves e LORDON, Frédéric (org.), *Spinoza et les sciences sociales – de la puissance de la multitude à l’économie des affects*, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pg. 77

sociabilidade como decorrente do conatus de todo e qualquer homem. É na proposição 27 da mesma Parte III da *Ética* que nosso filósofo introduz a noção de “coisa semelhante a nós”:

Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante E III, proposição 27

Aqui, enfim, a imitação afetiva prescinde de qualquer afeto prévio e, unindo apenas pela imaginação da semelhança, associa afetos de um homem e qualquer outra coisa singular que lhe pareça sua semelhante. A mecânica imitativa ganha o alcance do previamente indiferente: ainda que não conheçamos previamente o outro, no desconhecido da ausência de qualquer afeto anterior, na total ignorância de quaisquer outras características, ideias ou afetos comuns, um homem, qualquer homem, identifica-se com os afetos daquele que lhe pareça seu semelhante.

A imaginação da semelhança constitui um vínculo afetivo que inscreve em cada homem um liame com qualquer coisa singular que lhe pareça semelhante a si próprio. Esta imitação afetiva permite a Espinosa identificar um novo tipo de sociabilidade, uma forma de vínculo social que não precisa e não passa pelo conhecimento racional do útil ou do bom²⁸⁹. Ainda que imersos na imaginação, movidos unicamente por paixões, os homens são capazes de experimentar afetos comuns, de relacionar-se com seus semelhantes, experimentando a comunidade mesmo que na passividade.

O que afeta uma coisa semelhante a nós, nos afetará também de forma semelhante. A imitação afetiva parte de uma identificação de semelhança com o outro. Um outro que antes nos era estranho, com o qual não compartilhamos nenhum afeto ou ideia comum, nos parece, no entanto, semelhante a nós e compartilhamos, a partir desta identificação, afetos semelhantes. É neste vínculo de identificação pela semelhança, e na necessária imitação de afetos que daí

²⁸⁹ “Cette analyse est d’une extrême importance: en fait elle déplace toute la problématique de la sociabilité. Le « semblable » (...) n’existe pas comme tel naturellement, au sens cette fois d’un être là donné. Mais il est constitué par un processus d’identification imaginaire, que Spinoza appelle « imitation affective » (affectuum imitatio) (...), et qui agit dans la reconnaissance mutuelle des individus aussi bien que dans la formation de la « multitude » comme agrégat instable de passions individuelles.” BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique...* pp. 103/104

decorre, que nosso filósofo encontra o fundamento imanente e passional da gênese constituinte da multidão²⁹⁰.

Vale destacar que é ao tratar desta imaginação de semelhança entre os homens que Espinosa vai utilizar, pela primeira vez, na *Ética*, o termo “humanidade”, no escólio da proposição 29 da Parte III²⁹¹, e depois o termo “inumano”, no escólio da proposição 50, da Parte IV²⁹². Já vimos que nosso filósofo recusa qualquer recurso a uma ideia abstrata ou universal de natureza humana. O que caracteriza um homem não é uma coleção de características previamente determinada por um conceito transcendente do humano. É justamente no que nos identifica como semelhantes entre nós que Espinosa afirma o que há de humano em nós²⁹³.

Assim, é na imaginação da identificação de semelhanças, e nos afetos que daí derivam por imitação, que é possível falarmos em Espinosa de uma “humanidade”. A natureza humana não é um critério abstrato e universal transcendente, mas constrói-se na materialidade dos encontros com outros homens, na identificação de semelhança e nos afetos que daí decorrem. A *contrario sensu*, pode ser chamado “inumano”, aquele que é incapaz de identificar-se e compartilhar afetos semelhantes com outros homens.

Deixaremos para nosso último capítulo a análise da complexidade da afirmação espinosana deste critério de semelhança. O que são “coisas semelhantes a nós” é uma construção que nosso filósofo deixa a cargo da imaginação e que, assim, pode servir de fundamento para a mais bela das formas de solidariedade, mas também para as mais odiosas formas de discriminação. Ao analisarmos a servidão que pode se constituir no seio da multidão voltaremos a este tema, por

²⁹⁰ “De même que nous tendons à persévérer dans notre être, c’est-à-dire à nous accorder à nous-mêmes, de même nous tendons à nous accorder à nos semblables ; et ceci découle de cela : c’est parce que les essences singulières des autres hommes ressemblent à la notre que l’affirmation de nous mêmes passe par l’affirmation d’autrui.” MATHERON, Alexandre. Ob. cit. pp. 155-156

²⁹¹ “Esse esforço por fazer algo ou deixar de fazê-lo, com o único propósito de agradar aos homens, chama-se ambição, sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tal zelo que fazemos ou deixamos de fazer certas coisas que resultem em detrimento nosso ou alheio. Se esse não for o caso, costuma-se chamá-lo de humanidade” EIII, prop. 29, escólio

²⁹² “Com efeito, quem não é levado nem pela razão, nem pela comiseração, a ajudar os outros, é, apropriadamente, chamado de inumano, pois (pela prop. 27 da P.3) parece não ter semelhança com o homem.” EIV, prop. 50, escólio.

²⁹³ “Assinalemos primeiro que Espinosa põe explicitamente, com efeito, um critério de reconhecimento da humanidade dos corpos, a saber, a imaginação do semelhante e a imitação de seus afetos.” BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*, São Paulo: Autêntica, 2010, pg. 109

ora basta-nos identificar na imitação afetiva a gênese constituinte de toda multidão, seja ela mais ou menos afetada pelo amor ou pelo ódio.

Toda uma série de afetos decorre da imitação afetiva como a comiseração e a benevolência, o reconhecimento e a indignação e, ainda, a emulação e a ambição²⁹⁴. A comiseração é a “tristeza originada da desgraça alheia”²⁹⁵. Pela mecânica da imitação afetiva, se imaginamos algo semelhante a nós afetado de tristeza experimentaremos também um afeto de tristeza que, nesse caso, chama-se comiseração, é a experiência triste da imitação afetiva da dor alheia²⁹⁶.

Como consequência ou afeto correlato à comiseração nasce no homem a vontade ou apetite de fazer o bem àquele por quem somos afetados de comiseração. Buscando sempre a alegria, o homem é levado pelo próprio conatus a buscar extinguir a tristeza daquele por quem sente comiseração, e assim, por imitação, extinguir a própria comiseração. Tal vontade ou apetite de “fazer o bem que provém de nossa comiseração para com a coisa à qual queremos fazer o bem, chama-se benevolência, a qual, por isso, nada mais é que um desejo surgido da comiseração.”²⁹⁷

Aqui é interessante ressaltar que, pela comiseração e benevolência, Espinosa afirma uma concepção de solidariedade e caridade entre os homens que dispensa o recurso a valores transcendentais de bem e de fraternidade. Os homens, por imitação afetiva, são afetados de tristeza pela imaginação da tristeza de seus semelhantes, e desta comiseração, pelo próprio esforço individual em busca da alegria, desejam fazer o bem àquele por quem sentem comiseração. Assim, o desejo de fazer bem àquele nosso semelhante que imaginamos estar sofrendo nasce como expressão imanente do nosso próprio conatus, sem a necessidade do recurso a nenhum valor moral ou ideal transcendente. A solidariedade e caridade

²⁹⁴ Limitaremos nossa análise a estes seis afetos porém ressaltamos que existem ainda outros que igualmente decorrem da imitação afetiva, sobre o tema remetemos o leitor à EIII.

²⁹⁵ “A prop. 21 nos explica o que é a comiseração, que podemos definir como a tristeza originada da desgraça alheia.” EIII, prop. 22, escólio.

²⁹⁶ “Essa imitação dos afetos, quando está referida à tristeza, chama-se comiseração.” EIII, prop.27, escólio

“A comiseração é uma tristeza acompanhada da ideia de um mal que atingiu um outro que imaginamos ser nosso semelhante” EIII, definição dos afetos 18.

²⁹⁷ EIII, prop. 27, escólio 2.

“A benevolência é o desejo de fazer bem àquele por quem temos comiseração” EIII, definição dos afetos 35,

são, em Espinosa, expressão imanente do nosso próprio *conatus* e da busca pela própria alegria individual.

Em sociedades politicamente mal organizadas, como as que de fato existem, ou em situações extremas, como no estado de natureza, em que falta qualquer regulação política, a comiserção e a benevolência têm uma importância que não pode ser negligenciada. Inversamente proporcionais ao bom funcionamento das instituições políticas, a comiserção e a benevolência podem atenuar desigualdades e conflitos, podem garantir algum grau de comunidade, mesmo que na falência da organização política²⁹⁸.

Neste sentido, a comiserção e a benevolência têm, para o *conatus* coletivo da multidão, uma função próxima àquela da tristeza indiretamente boa para o *conatus* individual, ou seja, são afetos que evitam outro mal maior²⁹⁹. A comiserção e a benevolência, apesar de paixões tristes, podem evitar a instauração e manutenção de desigualdades excessivas entre os indivíduos constituintes da multidão, desigualdades que poderiam levar a graves conflitos e à própria dissolução da sociedade.

No entanto, a comiserção é uma paixão triste e, ainda que possa levar os homens a desejarem o bem, nosso filósofo é explícito ao dizer, na proposição 50 da EIV, tratar-se de afeto mau e inútil ao homem que vive sob a condução da razão³⁰⁰. A comiserção é má simplesmente por tratar-se de uma paixão triste e, assim, tratar-se de afeto que comporta uma variação negativa de nossa potência. O mesmo afeto é, ainda, inútil, diz Espinosa, pois o desejo de fazer o bem que dele decorre poderia, muito mais adequadamente, ser decorrente pura e simplesmente da própria razão, e da compreensão adequada acerca do bom e do útil para o indivíduo e para a comunidade³⁰¹.

²⁹⁸ “La pitié joue donc, dans la communauté humaine, un rôle régulateur que varie en raison inverse de la stabilité de cette communauté elle-même. Inexistante chez les sages, inutile dans les sociétés idéales que décrit le Traité politique, accessoirement utile dans les sociétés de fait que spinoza a sous les yeux, elle devient indispensable dans l'état de nature.» MATHERON, Alexandre. Ob. Cit. p. 158

²⁹⁹ “Disons, pour comparer systématiquement le *conatus* inter-humaine au *conatus* individuel, que la pitié est à la communauté humaine ce qu'est à l'individu la tristesse indirectement bonne: déformation de structure, mais qui compense cette autre déformation, plus grave encore, qu'est l'inégalité excessive” MATHERON, Alexandre. Ob.Cit. 158

³⁰⁰ “A comiserção, no homem que vive sob a condução da razão é, em si, má e inútil” EIV, prop.

50

³⁰¹ “Dans une société politique bien organisée, la pitié serait tout aussi inutile que dans une communauté de sages...” MATHERON, Alexandre. Ob. cit. p. 157

Outros dois afetos que decorrem da imitação afetiva são o reconhecimento e a indignação. O reconhecimento é “o amor a quem fez bem a um outro”³⁰², já a indignação, contrariamente, é “o ódio a quem fez o mal a um outro”³⁰³. Ao imaginarmos a alegria de um outro pelo bem recebido de terceiro, por imitação afetiva, também seremos afetados de alegria de modo semelhante e, portanto, de amor pelo terceiro autor do referido bem. Inversamente, o mesmo se aplica no caso da tristeza: ao imaginarmos a tristeza de uma coisa semelhante a nós afetada pelo mal perpetrado por terceiro, seremos, por imitação, afetados de tristeza semelhante e de ódio pelo autor do mal.

O reconhecimento, Espinosa afirma ser um afeto que “não se opõe à razão; em vez disso pode dela surgir”³⁰⁴. Como uma forma de amor, o reconhecimento é um afeto de alegria e, como tem por objeto a realização do bem entre os homens, pode muito bem coadunar-se com a compreensão adequada do bom e do útil que provem da razão. Já a indignação, segundo nosso autor, “é necessariamente má”³⁰⁵. Pela afirmação categórica da proposição 45 da E IV, de que “o ódio nunca pode ser bom”, sendo a indignação uma forma de ódio por aquele que fez mal a outrem, este afeto necessariamente será sempre uma paixão triste, uma variação negativa de potência e jamais pode ser bom.

No entanto, é preciso uma ressalva quanto à função política da indignação, quando esta é compartilhada pela multidão, frente a atos ou leis proferidas pelos governantes. No *Tratado Político*, Espinosa identifica que medidas do *imperium* que causem a indignação geral podem trazer riscos à segurança interna da cidade, levando inclusive a uma revolução³⁰⁶. Ao tratarmos da relação entre direito natural e direito civil, em nosso capítulo precedente, já analisamos como a indignação geral pode servir de limite a ambições tirânicas de

³⁰² E III, prop. 22, escólio.

EIII, definição dos afetos, 19

³⁰³ E III, prop. 22, escólio

EIII, definição dos afetos, 20.

³⁰⁴ EIV, prop. 51

³⁰⁵ EIV, prop.51, escólio.

³⁰⁶ *Tratado Político*, cap. III, §9º : “...uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade, pois que, obedecendo à Natureza os homens ligar-se-ão contra ela, seja para se defender de uma ameaça comum, seja para se vingar de qualquer mal e, visto que o direito da cidade se define pelo poder da comunidade [potência comum da multidão], é certo que o poder e o direito da cidade ficarão diminuídos, pois que dá razões à formação de uma frente comum. A cidade tem, certamente, perigos a temer: da mesma maneira que, no estado de natureza, um homem depende tanto menos de si próprio quanto mais razões tem para temer, também a cidade se pertence tanto menos quanto mais tem a recear.”

exercício do poder político. Apesar de ser uma forma de ódio, na relação entre multidão e poder constituído, a indignação pode ser afeto útil para resguardar o *imperium* de ambições usurpadoras por parte daqueles que exercem o poder político³⁰⁷.

Por fim, a terceira dupla de afetos que destacamos como decorrentes da imitação afetiva são a emulação e a ambição. A emulação é o “desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo”³⁰⁸. Imaginamos que outro, semelhante a nós, deseja algo e, por imitação afetiva, somos levados a desejar a mesma coisa que nosso semelhante. Como num jogo de espelhos, na mecânica afetiva passional da imaginação, os homens imitam o desejo de seus semelhantes e, por vezes, a mera imaginação do objeto de desejo alheio já provoca nos homens o desejo pela mesma coisa desejada por seu semelhante³⁰⁹.

A emulação, tal como conceituada por Espinosa, explica facilmente fenômenos que são de nosso convívio mais corriqueiro como o marketing, que se fortalece ao generalizar o desejo por determinado produto, ou mesmo a cultura da moda que se afirma ao instituir no imaginário de vários os desejos pelos mesmos objetos. Voltaremos a este tema que terá papel central na nossa análise dos afetos que perpassam a multidão em nosso último capítulo.

Da imitação afetiva decorre que afetos experimentados em comum com outros semelhantes a nós são sempre mais intensos que afetos experimentados individualmente. Se uma alegria que nos afeta vem acompanhada do afeto semelhante de imaginarmos outros compartilhando esta mesma alegria,

³⁰⁷ Laurent BOVE é explícito ao afirmar a indignação como um afeto correlato da resistência, e sua positividade no campo político: « L’indignation est alors le signe de cette raison ou cette vertu en reconstruction. Elle montre, comme la douleur, ‘que la partie blessée n’est pas encore pourrie’, qu’une volonté de guérie est actuellement présente, que la vertu combat. L’indignation générale, au sein d’un corps politique malade, est donc le signe d’une santé collective recouvrée. » BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus...* pg. 293

³⁰⁸ EIII, prop. 27, escólio 1.

³⁰⁹ « À la lumière d’une structure mimétique du désir, dont l’Émulation spinozienne donne très précisément la formule de base, la socialité humaine apparaît comme un effrayant jeu de miroirs entre caméléons déboussolés, dont les comportements se balancent périodiquement entre convergence et rivalité, voués à flotter au grés des aléas de configurations purement relationnelles, sans guère d’ancrage possibles dans la ‘réalité’ rassurante qu’offriraient des besoins objectifs, non aléatoires et non chaotiques. » CITTON, Yves. « Les lois de l’imitation des affects », in CITTON, Yves e Lordon, Frédéric (org.), *Spinoza et les sciences sociales – de la puissance de la multitude à l’économie des affects*, Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pg. 79

nosso afeto será mais intenso que apenas a nossa alegria singular. Neste sentido, é clara a proposição 31 da EIII:

Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia uma coisa que nós mesmos amamos, ou desejamos, ou odiamos, amaremos, por esse motivo, essa coisa com mais firmeza, etc. Se, por outro lado, imaginamos que alguém abomina aquilo que amamos ou, inversamente, que ama o que abominamos, então padeceremos de uma flutuação de ânimo.

Da busca por afetos comuns, que daí resulta, podemos identificar dois tipos de ambição citados por Espinosa: primeiro a ambição por fazer o que julgamos que agrada nossos semelhantes³¹⁰, e segundo a ambição por fazer com que nossos semelhantes amem as mesmas coisas que nós próprios amamos, ou odeiem as mesmas coisas que nós próprios odiamos³¹¹.

A alegria de meu semelhante é também minha alegria, e minha própria alegria é reforçada quando compartilhada com outros: a conclusão mais evidente deste mimetismo é que os homens buscam, em regra, realizar o que imaginam alegrar seus semelhantes e, por outro lado, evitam fazer o que imaginam que os desagrade.

Esforçamo-nos por fazer com que se realize tudo que imaginamos levar à alegria; esforçamo-nos, por outro lado, por afastar ou destruir tudo aquilo que a isso se opõe, ou seja, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza EIII, prop. 28

Nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria, e contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam. EIII, prop. 29

Espinosa chama de ambição este esforço por fazer aquilo que imaginamos que agrada nossos semelhantes, e o correlato esforço por evitar o que imaginamos desagradar aos homens. Nosso filósofo ressalta, ainda, que, imersos na imaginação, tal ambição pode dominar a tal ponto os homens que estes sejam levados a fazer coisas em detrimento do próprio interesse ou de outros, apenas para agradar ao vulgo³¹².

³¹⁰ EIII, prop. 29

³¹¹ EIII, prop. 31, corolário e escólio.

³¹² “Esse esforço por fazer algo ou deixar de fazê-lo com o único propósito de agradar aos homens, chama-se ambição, sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tal zelo que fazemos ou deixamos de fazer certas coisas que resultem em detrimento nosso ou alheio.” EIII, prop. 29, escólio

No entanto, se este primeiro tipo de ambição busca, muitas vezes a qualquer custo, realizar o que imaginamos agradar nossos semelhantes, o segundo tipo de ambição, destacado por nosso autor, visa, ao contrário, impor aos outros, nossos semelhantes, o que nós, individualmente, julgamos bom ou mau, amamos ou odiamos.

Disso e da prop. 28, segue-se que cada um se esforça, tanto quanto pode, para que todos amem o que ele próprio ama e odeiem também o que ele próprio odeia. EIII, prop. 31, corolário.

Esse esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia é, na verdade, a ambição (...). Vemos, assim, que, cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente. EIII, prop. 31, escólio.

Já vimos que na ontologia espinosana não existem valores abstratos e universais de bom ou mau, belo ou feio, ou quaisquer outros juízos de valor absolutos. É a experiência individual de encontros e afetos de cada homem que leva-o a desejar ou execrar uma mesma coisa, amar ou odiar outra coisa ou mesmo, de um momento para o outro, passar a amar o que antes odiava e vice versa. Neste cenário, uma mesma coisa pode ser, ao mesmo tempo, objeto de amor para um homem e objeto do mais violento ódio por outro homem, seu semelhante. Um mesmo encontro pode provocar alegria em um indivíduo e a mais profunda tristeza em outro. Neste sentido:

Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto. EIII, prop. 51

Isto posto, na realidade múltipla dos encontros e dos afetos, nada mais impossível que esperar que, imersos na imaginação, os homens concordem, a todo momento, sobre tudo o que é objeto de amor ou ódio, o que é causa de alegria ou tristeza. Portanto, a ambição de fazer com que seus semelhantes se coadunem com o juízo individual de cada homem é uma ambição necessariamente conflitiva, e o tema da maior parte das disputas entre os homens.

Qualquer homem prefere seu próprio sistema de valores, decorrente de suas próprias experiências individuais, ao sistema de valores de seu semelhante. Sendo assim, a princípio, todo homem deseja impor a seus semelhantes suas

próprias concepções de bom e mau, belo e feio, objeto de amor e de ódio, etc³¹³. Alexandre Matheron chama esta ambição de *ambição de dominação*. Neste cenário, enquanto a imitação afetiva e seus afetos costura a sociabilidade, no caso da ambição de dominação ela torna-se afeto de sedição e pode materializar-se em ambição pelo exercício do poder político para fins particulares.

A ambição é mais um tema ao qual retornaremos com mais atenção no nosso último capítulo. Por ora, basta-nos destacar sua gênese na imitação afetiva e seu caráter conflitivo, frente à multiplicidade dos encontros e dos afetos nos quais estão, inevitavelmente, imersos todos os homens. A imitação afetiva é o liame imanente que constitui as relações entre os homens e seus semelhantes. A multidão, em Espinosa, não é o resultado de um cálculo racional dos homens ou um esforço adequado pelo bom e pelo útil, mas se tece nas linhas das paixões e na semelhança imaginária.

3.1.4

A multidão como multiplicidade de singularidades

Com a imitação afetiva o sujeito político, em Espinosa, ganha sua fundamentação intrínseca e imanente na mecânica passional de seus constituintes. Nem intervenção divina, nem contrato social, a multidão espinosana se constitui no liame da similitude e no campo da imaginação e das paixões, sem a necessidade de qualquer elemento externo que venha lhe garantir unidade ou ordenar seus encontros. A imanência absoluta se afirma, na análise espinosana, desde a gênese do campo político.

No entanto, qualquer análise do sujeito político espinosano não pode deixar de defrontar-se com um aparente problema ao confrontar o texto do *Tratado teológico-político* com a *Ética* e o *Tratado Político*. Nosso autor, que na *Ética* formula tão coerentemente uma fundamentação imanente para a gênese constituinte da multidão, no *Tratado Teológico-político*, escrito previamente, ainda se utiliza do recurso à noção de pacto para explicar a constituição do campo político.

³¹³ “Toutes choses égales d’ailleurs, nous préférons nos vue personnelles. Nous nous efforçons donc, afin de rétablir en nous l’équilibre, de faire adopter par autrui notre propre système de valeurs. » MATHERON, Alexandre. Ob. cit. p. 167.

No *Tratado Teológico-Político*, publicado em 1670, e, portanto, anterior à *Ética*, cuja redação final ocorreu certamente entre 1670 e 1675, e ao *Tratado Político*, redigido entre 1675 e 1677³¹⁴, Espinosa explicitamente situa a instituição do campo do político num pacto entre os indivíduos e na transferência, ainda que limitada, do direito natural de cada um para a coletividade³¹⁵.

A condição para que a sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto possa ser fielmente observado é, pois, a seguinte: cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema... *Tratado Teológico-político*, Cap. XVI.

Porém, apesar do uso dos termos “pacto” e “transferência de direito” levarem a crer numa descontinuidade ou ruptura entre esta primeira obra e as posteriores, é possível identificarmos elementos presentes já no *Tratado Teológico-político* que nos levam a identificar mais uma diferença de forma que propriamente de conteúdo nas análises espinosanas do político antes e depois da *Ética*.

Primeiro, cabe destacar que o “pacto” fundante do político no *Tratado Teológico-político* não implica na instituição de nenhum poder transcendente à coletividade de seus constituintes. Espinosa, desde sua primeira obra política, rechaça qualquer transcendência do poder em relação à multidão. Os contratantes espinosanos não transferem seu direito a um ente exterior ao contrato, ou pactuam para instituírem um poder transcendente ao social. Pelo contrário, no *Tratado Teológico-político* os homens pactuam a transferência de parte de seu direito para toda a coletividade.

Ao contrário do que ocorre, por exemplo, em Hobbes, o pacto social presente do *Teológico-político* não institui nenhuma autoridade transcendente ao social. Em Espinosa, ainda que presente a noção de pacto, não há transcendência do poder político. Ao constituir-se o sujeito político multidão, no TTP, o que se

³¹⁴ NEGRI, Antonio. Verbete “SPINOZA, Baruch – Tratado Político” em *Dicionário de obras políticas...* p.1131/1132

³¹⁵ “Os comentadores da obra política espinosana não podem deixar de enfrentar o fato de que a instituição do campo político não parece receber a mesma explicação no *Teológico-político* e no *Político*, pois o primeiro invoca a idéia de pacto como instância instituinte enquanto o segundo invoca o direito da *multidão* como causa eficiente do corpo político.” CHAUÍ, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Spinoza...*p.164

constitui é uma potência coletiva que permanece, em sua gênese, e em seu exercício, imanente à própria coletividade.

Ademais, apesar do uso do termo “pacto” no TTP, nosso filósofo não pode ser considerado um contratualista, pois toda sua concepção acerca do humano nega os pressupostos fundamentais da ideia de um contrato social fundante do campo político³¹⁶. Ao afirmar a mecânica afetiva da subjetivação, Espinosa nega qualquer proeminência do cálculo racional na constituição do sujeito político. É no campo das paixões humanas e da imaginação que nosso filósofo situa a constituição da multidão, e não em qualquer noção de livre arbítrio ou interesses negociados entre contratantes.

Indivíduos atomizados não precedem o social, o “pacto” espinosano no TTP é mais figurativo que uma afirmação da forma de constituição do político. O individual se constitui necessariamente no intersubjetivo, direitos naturais subsistem no direito civil, a menção a um “pacto” no TTP, se analisada no conjunto da obra de nosso filósofo, perde sua importância como ruptura com o que lhe é posterior, na análise do político pelo autor, e pode ser considerada menos um problema que uma posterior convergência com o que se segue nas outras obras, que permitem a Espinosa dispensá-la.

Em segundo lugar, vale a ressalva de que, ao tratar de “transferência de direito” no TTP, nosso filósofo não admite a hipótese desta transferência ser absoluta. Direito natural é potência, é expressão do próprio conatus e ceder a integralidade do próprio esforço em perseverar na existência constitui, na filosofia de Espinosa, uma impossibilidade lógica³¹⁷. A transferência de direitos entre cada homem e a coletividade inteira encontra limites naturais que podem ameaçar, inclusive, a própria segurança do Estado:

Todavia, como ninguém pode privar-se a um ponto tal do seu poder de se defender que deixasse de ser um homem, resulta daí que ninguém pode ser

³¹⁶ “Em suma, o contrato no Tratado Teológico-Político possui caráter nominal, inexistindo, na concepção spinozana acerca do contrato, qualquer das características que o qualificam nas doutrinas contratualistas. Se Spinoza já poderia ser considerado um autor que se valia do termo ‘direito natural’ sem ser jusnaturalista, agora é possível estabelecer que ele usa o termo ‘contrato’ não chegando a se configurar um pensador contratualista.” GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência*...p. 269

³¹⁷ “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

absolutamente privado do seu direito natural e que os súditos mantêm, quase como direito de natureza, alguns privilégios que não lhes podem ser recusado sem grave perigo para o Estado... Prefácio do *Tratado Teológico-político*

Ainda que, no TTP, nosso filósofo utilize a terminologia em voga na sua época da “transferência de direito”, a constituição do direito civil não implica a renúncia da potência individual de seus constituintes. A questão fundamental da relação entre direito natural e a constituição do estado civil em Espinosa é que ceder não é renunciar³¹⁸.

A transferência de direito, em Espinosa, não significa a plena alienação ou a renúncia, mas sim uma variação na potência de agir, variação que acompanha qualquer encontro e relação com outras coisas singulares na existência³¹⁹. A constituição do direito civil não é a alienação dos direitos naturais individuais, pelo contrário, os direitos naturais individuais, numa relação de causalidade imanente, se exprimem, encontram condições materiais de exercício, na constituição das leis comuns da multidão³²⁰. Podemos assinalar, assim, que ao negar a constituição de qualquer poder transcendente ao social, e ao impor limites à transferência de direitos, Espinosa não se distancia tanto no TTP do que serão suas teses políticas posteriores, enunciadas na *Ética* e no TP.

Mas, como vimos, é a redação da *Ética* que possibilita que nosso filósofo se desligue do imaginário de um pacto social e da transferência de direitos, para encontrar uma gênese passional constituinte do sujeito político³²¹. No *Tratado Político* os termos “pacto” e “transferência de direitos” já estão abolidos da análise espinosana do campo político e, mais do que isso, como veremos, são uma impossibilidade lógica frente ao arcabouço ontológico enunciado na *Ética*.

³¹⁸ ROCHA, Maurício. Verbete *Spinoza*. em: Vicente Paulo Barreto. (Org.). Dicionário de Filosofia do Direito. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006, v. , p. 778-784.

³¹⁹ “Lê ‘transfert’, si transfert il y a, devient alors quelque chose de fort simple et de fort banal: nous l’effectuons quotidiennement. Ce qui demeure immuable, c’est le Droit de la Nature intière : le conatus global de la *Facies Totius Universi*. Mais, à l’intérieur du Tout, le jeu des lois naturelles modifie constamment les rapports de force entre individus singuliers. Chacun de ceux-ci, considéré isolément, voit donc la sphère de son Droit Naturels s’élargir et se rétrécir selon le hasard des recontres : ce qu’il perd, d’autres le gagnent ; et l’on peut dire, en un sens tout réaliste, qu’il le leur a ‘abandonné’ » MATHERON, Alexandre. Ob. Cit. pp. 295-296

³²⁰ Voltaremos a este tema no nosso item 3.3 dedicado à análise do campo jurídico em Espinosa.

³²¹ “Intrinsecamente, a diferença entre os dois tratados decorre da elaboração, no intervalo entre ambos, da ontologia, da física e da psicologia da *Ética*, graças às quais a noção de pacto perde o aspecto fundante, embora a operação de pactuar não seja afastada por Espinosa. De fato, com a *Ética*, o filósofo dispõe dos elementos para formular a idéia do sujeito político como união de corpos e mentes que constituem um indivíduo coletivo, a *multitudo*, cujo direito natural é o direito civil.” CHAUI, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Spinoza...*p.164

Com a imitação afetiva a sociabilidade não é resultado de um cálculo racional e nem uma escolha deliberada por um acordo com outros homens. A sociabilidade espinosana se inscreve de forma absolutamente imanente no esforço individual pela alegria e pela experiência de afetos comuns. Não se trata de medo da morte violenta, como em Hobbes, mas sim de afirmação do conatus e desejo de comunidade, que determinam necessariamente a gênese constituinte da multidão³²².

Se defrontarmos esta concepção espinosana acerca da gênese da sociedade com as duas principais tradições antropológicas a respeito do tema, fica evidente, mais uma vez, a anomalia do pensamento de Espinosa. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em seu artigo “O conceito de sociedade em antropologia” destaca que o pensamento ocidental oscila entre duas concepções acerca da sociedade: a primeira que se pode chamar “individualista” e a outra que se pode chamar “holista”³²³.

A primeira, “individualista”, é aquela que entende a sociedade como um somatório de indivíduos atomizados que, por um contrato social, pactuam a instituição de um conjunto de normas convencionais. É por um ato de adesão consensual que os indivíduos associam-se em sociedade, e esta é um artifício criado para responder ao cálculo racional de interesses de seus constituintes. Nesta concepção antropológica acerca da sociedade, há uma descontinuidade e transcendência entre estado de natureza e estado civil, e seu modelo metafórico mais claro é o Estado constitucional e territorial³²⁴.

³²² “Em Spinoza não é o medo da morte que impulsiona a constituição da sociedade, mas sim o desejo de viver bem, que somente se faz possível em comunidade. (...) Não é o cálculo racional Hobbesiano, fundado no medo da morte, mas sim o desejo positivo de expansão da potência, através da formação de uma comunidade...” GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte...*p. 140

³²³ “O pensamento ocidental oscila entre duas imagens de sociedade, opostas e combinadas de modo historicamente variável, onde se fundem os sentidos particular e geral da noção. Podemos chamá-las, com Dumont (1965), de *societas* e *universitas*, ou, usando a distinção popularizada por esse mesmo autor, de concepções ‘individualista’ e ‘holista’ do social”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O conceito de sociedade em antropologia” in *A insconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 2ªed., São Paulo: Cosac Naify, 2011, pg.300

³²⁴ “A primeira se funda na ideia de contrato entre átomos individuais ontologicamente independentes: a sociedade é um artifício resultante da adesão consensual dos indivíduos, guiados racionalmente pelo interesse, a um conjunto de normas consensuais; a vida social está em descontinuidade radical com um estado de natureza, que ela nega e transcende. De inspiração universalista e formalista, esta concepção tem como modelo metafórico (e geralmente causa final) o Estado constitucional territorial, e, como problema típico, os fundamentos da ordem política.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Ob.cit. pg.300

A segunda das duas principais formulações teóricas acerca da gênese da sociedade no pensamento antropológico ocidental é aquela denominada “holista”, e compreende a sociedade como um todo orgânico que precede e transcende os indivíduos, seus constituintes. Nesta concepção acerca da vida social é afirmada a existência de uma unidade corporada, inspirada em uma ordem de valores transcendente que, empírica e moralmente, preexiste a seus membros, e da qual estes emanam e retiram sua substância³²⁵.

Se, na concepção “individualista”, indivíduos atomizados acordam a existência e a ordem da vida social, nesta segunda visão acerca do conceito de sociedade o individual emana do social que lhe precede, como uma ordem de valores transcendente. Enquanto na concepção “individualista” é a ideia de contrato social que explica a sociabilidade, na concepção “holista” seu modelo metafórico (e, às vezes causa eficiente) é o parentesco³²⁶ e seu problema típico se desloca da ordem política para a integração cultural de seus membros no ideal de Nação³²⁷.

Assim, Eduardo Viveiros de Castro pode identificar em duas imagens essas duas concepções dominantes na antropologia ocidental para explicar a gênese do social: a primeira a imagem do “contrato” (ou seu negativo, o conflito), e a segunda a imagem de “organismo”³²⁸. O pensamento ocidental da antropologia hegemônica oscila entre estas duas concepções do social onde, ou o indivíduo precede o social e o constitui como escolha racional, ou o social precede o indivíduo e este emana de uma ordem de valores que lhe precede e transcende.

³²⁵ “A segunda se funda na ideia de um todo orgânico preexistente empírica ou moralmente a seus membros, que dele emanam e retiram sua substância: a sociedade é uma unidade corporada orientada por um valor transcendente; ela é um universal concreto onde a natureza humana se realiza.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Ob.cit. Pg. 300

³²⁶ O conceito de “parentesco” em antropologia remete a uma rica discussão a respeito da multiplicidade de critérios e sistemas de parentes que, no entanto, escapa aos limites de nosso trabalho. Trata-se de tema que, não obstante sua grande relevância, desperta uma série de formulações e problemas que ultrapassariam em muito o objetivo do presente trabalho. Isto posto, sobre o tema, remetemos o leitor, entre diversas outras bibliografias possíveis, a: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O problema da afinidade na Amazônia” in, *A insconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 2ªed., São Paulo: Cosac Naify, 2011

³²⁷ “De inspiração particularista e substantivista, seu modelo metafórico (e às vezes causa eficiente) é o parentesco como princípio natural de constituição de pessoas morais coletivas, e seu problema típico é o da integração cultural de um povo enquanto Nação.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Ob. Cit. Pg.300

³²⁸ “As grandes imagens modernas para essas concepções são respectivamente o *contrato* (ou seu negativo, o *conflito*) e o *organismo*, que atravessaram a antropologia do século XX sob avatares múltiplos...” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Ob.Cit. pg. 300/301

Somente a título de exemplo, sem nenhuma pretensão de esgotarmos o tema, autores da concepção “individualista” nos aparecem com muita facilidade no pensamento moderno, bastando-nos citar o trio de contratualistas mais famosos, constituído por Thomas Hobbes, John Locke e J.J. Rousseau. Já a concepção “holista” tem suas origens teóricas no pensamento pré-moderno, com seu principal expoente em Aristóteles e sua concepção do homem como *zoon politikon*. No entanto, sobre a concepção da sociedade como organismo poderíamos citar o famoso discurso de Menenio Agrippa na Roma de 494 ac³²⁹ e, já na modernidade, os esforços da reação romântica ao Iluminismo³³⁰. Posteriormente, no nascimento da sociologia, com Émile Durkheim, já no século XIX, podemos igualmente identificar desenvolvimentos desta concepção do social como um todo orgânico³³¹.

Mas nada disso está em Espinosa. Frente às duas concepções hegemônicas do pensamento antropológico ocidental acerca do conceito de sociedade, o pensamento espinosano é uma anomalia. Já vimos que a mecânica da imitação afetiva permite a nosso filósofo dispensar a ideia de um pacto entre indivíduos que calculam racionalmente seus interesses. Da mesma forma, em Espinosa, a sociedade não precede o indivíduo, nem é a materialização de uma ordem de valores transcendente.

³²⁹ “Cônsul romano que, em 494 a.c., perante a plebe reunida no Monte Palatino, teria apresentado o apólogo sobre os membros que se rebelam contra o estômago, prejudicando todo o corpo. Os membros simbolizariam os plebeus e o estômago, os patrícios. Com sua revolta, aqueles causariam a ruína destes, mas não seriam poupados da própria.” Pilatti, Adriano. “Nota do Tradutor 41” in NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A, 2002, pg.20

³³⁰ “A *universitas* está associada a um horizonte pré-moderno dominado pelo pensamento de Aristóteles; a *societas*, aos teóricos do jusnaturalismo, de HOBBS a Hegel. Mas deve-se recordar que a Antiguidade conheceu sociologias artificialistas com os sofistas e Antístenes, e que o nominalismo medieval preparou o terreno para as teorias modernas do contrato. Por sua vez, o modelo holista e organicista da *universitas* ressurgiu na reação romântica ao Iluminismo, desempenhando um papel fundamental no desenvolvimento da imagem antropológica de (uma) sociedade como uma comunidade étnica de origem que partilha um mundo de significados tradicionais legitimados pela religião. De outro lado, boa parte da antropologia vitoriana e sua descendência pode ser vista como herdeira tardia do Iluminismo.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Ob.Cit. pg.301

³³¹ “Na solidariedade característica de uma sociedade industrial, os indivíduos desenvolvem funções especializadas, diferentes entre si, mas, ao mesmo tempo, interdependentes. Durkheim, para esclarecer esta solidariedade, usa a metáfora do corpo, segundo a qual cada membro e cada órgão, embora desempenhem funções diferentes, estão mutuamente relacionados de forma que a soma das partes compõem um todo integrado e homogêneo. Exatamente por isso, Durkheim chamou essa solidariedade de *orgânica*,” Loche, Adriana A. *et alli. Sociologia jurídica: estudos de sociologia, direito e sociedade*, São Paulo: Ed. Síntese, pg. 52.

A multidão espinosana não se presta às metáforas do contrato ou do organismo, mas é, ao mesmo tempo, e de forma imanente, o múltiplo e o individual. O processo de subjetivação é também intersubjetivo, de modo que os indivíduos se constituem *no* social, ao mesmo tempo que constituem *o* social. Sem precedência ou transcendência entre indivíduo e sociedade, em Espinosa a multidão é multiplicidade de singularidades.

A construção do humano efetuada na *Ética* possibilita a Espinosa, no *Tratado Político*, dispensar a lógica do pacto para fundamentar a constituição da multidão³³². Uma vez demonstrada a utilidade do comum, seja num registro racional ou passional, com a *Ética*, Espinosa fundamenta a gênese constituinte da multidão no próprio esforço natural do homem em perseverar na existência. Nenhuma necessidade de transferência de direito para explicar o coletivo, nenhuma formalização contratual vai estabelecer o sujeito político, a gênese constitutiva da multidão se inscreve no próprio *conatus*, no próprio movimento produtivo das potências singulares, seja pela concordância racional sobre o útil ou pela experiência de afetos comuns³³³.

É neste registro, também, que podemos verificar como a constituição da multidão não vai suplantar os afetos individuais, nem tão pouco eliminar as diferenças ou os conflitos entre seus constituintes³³⁴. Como multiplicidade de singularidades, a multidão não suprime as identidades individuais de seus constituintes, mas, constituída num desejo do comum e do semelhante, inscreve-se no próprio movimento produtivo de suas potências, em suas próprias relações de composição e antagonismos³³⁵.

³³² “Espinosa não só pode manter a idéia, desenvolvida no Teológico-Político, da utilidade da cooperação e da união de forças, mas sem precisar recorrer à idéia de pacto, como ainda pode oferecer os fundamentos dessa cooperação, graças à teoria das paixões e dos desejos alegres, isto é, dos afetos que fortalecem o *conatus*, de tal maneira que a percepção dos demais homens como semelhantes e da utilidade de cada um deles e de todos para o fortalecimento do *conatus* individual explica que constituam a *multitudo* e instituem o corpo político.” CHAUÍ, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Spinoza...*p.165

³³³ “A verdadeira atitude metafísica não consiste em fundar a política no dever-ser da comunidade, mas em reconhecer que toda formação e permanência de comunidade são o produto contínuo da potência produtiva das singularidade.” NEGRI, Antoni, *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*, p. 458. Ed. DP&A, Rio de janeiro, 2002

³³⁴ “Tal concórdia deriva da constituição do comum, não significando ausência de conflitos. Concordar, convir, é participar de um regime comum de produção, ressaltando-se que, necessariamente, tal produção implica em conflitos internos ao movimento constitutivo.” GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte...* p.147

³³⁵ “Começamos dizendo que a multidão não é nem encontro da identidade, nem pura exaltação das diferenças, mas é o reconhecimento de que, por trás de identidades e diferenças, pode existir “algo comum”, isto é, “um comum”, sempre que ele seja entendido *como proliferação de*

Outra consequência relevante deste conceito de multidão espinosano é sua distância dos conceitos mais utilizados pelo pensamento político ocidental hegemônico para pensar, ou conter, o sujeito político como: povo, nação e massa. Se o pensamento espinosano é uma ruptura com a dicotomia afirmada pelo pensamento antropológico ocidental acerca do conceito de sociedade, sua anomalia também fica clara quando defrontamos a sua concepção acerca da multidão com o pensamento político moderno acerca do sujeito político.

Primeiro, cabe ressaltar que o conceito espinosano de multidão não se confunde, nem cabe nos limites do conceito de povo, tal como compreendido pelo pensamento político moderno. O conceito de povo pressupõe uma ordem jurídica que lhe assegure a unidade e seus critérios de identificação e limites. A concepção moderna de povo está intrinsecamente ligada a (pré-)existência de um Estado que lhe assegure a identidade. O conceito de povo não existe por si só, mas depende de um poder transcendente que lhe institua³³⁶.

A multidão espinosana, já o vimos, não depende de qualquer poder transcendente para constituir-se. Longe da transcendência de um Estado que institui unidade e identidade a um coletivo de indivíduos submetidos a uma mesma ordem jurídica, a multidão não se confunde com a noção de povo tal como formulada pelo pensamento político moderno hegemônico. O sujeito político espinosano é a causa imanente do *imperium* do Estado, e não um efeito de seu poder transcendente. A ordem jurídica não é causa transcendente da unidade e identidade da multidão, mas expressão imanente de suas relações constituintes. Multidão e povo são conceitos distintos.

A distância que separa os conceitos de multidão e de povo também separa, por razões distintas, os conceitos de multidão e de nação. O conceito de nação é historicamente datado e define-se como sujeito político baseado em elementos agregadores meramente passionais e imaginativos. A nação funda uma abstrata união entre os indivíduos, sempre norteadas por alguma finalidade,

atividades criativas, relações ou formas associativas diferentes. (...) A multidão é um *conjunto* de singularidades, de fato, lá onde por “conjunto” se considera uma comunidade de diferenças e lá onde as singularidades são concebidas como produção da diferença. O comum (na multidão) nunca é o idêntico...” NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*, Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p.148

³³⁶ “Os indivíduos, no momento em que alienaram poder, tornam-se um *povo*, isto é, tornam-se o conjunto de portadores de direitos reconhecidos pelo soberano. Eis então que o *conceito de povo aparece na modernidade como uma produção do Estado*.” NEGRI, Antonio, *Cinco lições sobre Império*...p. 143

historicamente determinada, seja ela a resistência a um poder tirânico ou a expansão de determinado Estado³³⁷.

Ora, a multidão espinosana, constituída na mecânica afetiva, determinada pelo conatus de seus constituintes, não está necessariamente ligada a nenhum ideal abstrato de finalidade. Embora a imaginação possa impregnar o *ingenium* coletivo de ideias inadequadas acerca de fins ou valores, a multidão espinosana não tem por causa transcendente a busca por tais ideais abstratos, muito embora estes possam surgir como expressão imanente (e imaginativa) de sua potência coletiva. Ademais, o conceito de nação é historicamente determinado no pensamento político moderno, limitação que não se aplica ao conceito espinosano de multidão³³⁸. A multidão espinosana pode encontrar-se, e frequentemente se encontra, imersa em ideias imaginárias de valores e finalidades coletivas, mas, ao contrário do conceito de nação, tais ideias são expressões imaginativas de sua potência coletiva, mas nunca sua causa eficiente.

Por fim, cabe ressaltar que o conceito espinosano de multidão também não se identifica com o conceito de massa, tal como este é enunciado pelo pensamento político moderno. Apesar de prescindir de um poder transcendente que lhe assegure a unidade e a identidade, o conceito de massa traz em seu bojo a noção de dissolução das singularidades de seus constituintes, que não cabe na noção espinosana de multidão. Na massa, seus indivíduos constituintes tem suas identidades singulares absorvidas ou dissolvidas num coletivo uniforme³³⁹. A massa é o campo do indistinto, nenhuma desigualdade subsiste entre seus

³³⁷ “Entretanto, era indispensável o aparecimento de um símbolo da unidade popular, tanto para obter do povo, por via emocional, sua adesão à luta contra o absolutismo, quanto para a institucionalização de lideranças.

Surge, então, como pura criação artificial, o conceito de Nação, que seria largamente explorado no século XVIII para levar a burguesia, economicamente poderosa, à conquista do poder político. Era em nome da Nação que se lutava contra a monarquia absoluta...” Dallari, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do estado*, p. 132, 20ª edição, Ed. Saraiva, São Paulo, 1998

³³⁸ “ À primeira vista, este conceito [nação] pareceria singularmente adequado àquele de procedimento absoluto, não fosse o fato de que ele é um conceito genérico, real só na imaginação (e, portanto, indefinidamente manipulável). Por outro lado, porém, é um conceito historicamente determinado, freqüentemente em função da ruptura do processo constituinte, de sua hipóstase ou limitação.” NEGRI, Antonio, *O poder constituinte...* pp. 42/43

³³⁹ Foge aos limites deste trabalho um estudo mais detalhado e atencioso sobre a questão da massa como sujeito político. No entanto, apenas no intuito de diferenciar sua constituição daquela da multidão spinozana, nos remetemos a descrição de Elias Canetti: “Tão logo nos entregamos à massa não tememos o seu contato. Na massa ideal, todos são iguais. Nenhuma diversidade conta, nem mesmo a dos sexos. Quem quer que nos comprima é igual a nós. Sentimo-lo como sentimos a nós mesmos. Subitamente, tudo se passa então como que *no interior de um único corpo*.” Canetti, Elias. *Massa e poder*, São Paulo: Companhia das letras, 2005, p. 14

constituintes, é a constituição de um todo homogêneo e ao mesmo tempo desordenado e facilmente manipulável³⁴⁰. A massa não comporta conflitos internos, nem aceita a subsistência das singularidades de seus constituintes.

A multidão espinosana é o oposto da uniformidade da massa. A multidão é o campo do múltiplo, da expressão e constituição das singularidades, dos inevitáveis e ricos conflitos internos. Podemos salientar que, desde sua concepção da gênese do sujeito político, Espinosa é um pensador intrinsecamente democrático. O múltiplo em Espinosa não é o campo da desordem ou do ingovernável, mas é na multiplicidade dos afetos e ideias singulares que se constitui a multidão como sujeito político. Neste sentido, a multidão não é a dissolução das singularidades, mas a constituição de um sujeito político pelas relações de composição e antagonismos da multiplicidade³⁴¹.

A subjetivação do singular se constitui nas relações com outros indivíduos, e o indivíduo coletivo se constitui na multiplicidade das relações entre as singularidades. Não há transcendência entre indivíduo e multidão, não há oposição entre o múltiplo e o singular. A ordem de constituição das coisas singulares, em Espinosa, é a ordem das relações entre indivíduos singulares. Da mesma forma que o corpo humano, já o vimos, é uma relação entre partes extensas, e a mente humana é a multiplicidade das ideias deste corpo e ideias dessas ideias, o sujeito político, em Espinosa, também é conjunto de relações e multiplicidades: relações de composições e antagonismos entre indivíduos; diversidade de encontros, ideias e afetos; o múltiplo característico da democracia.

³⁴⁰ “Com o desenvolvimento do capitalismo e com a afirmação de uma sociedade complexa, fortemente articulada em classes, vem impondo-se a idéia de *multidão como massa*. Nesse caso, a multidão é descrita como um conjunto massificado, confuso e indistinto, todavia capaz de força de choque e/ou resistência.” NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre o Império*...p. 144

³⁴¹ “A afirmação da multiplicidade como dispositivo de compreensão do modo de composição dos corpos e das mentes permite refundar o pensamento político, estabelecendo-se um novo sujeito político. As multiplicidades são aptas a formar corpos e mentes, do mesmo modo que podem constituir sujeitos políticos, multidões. A filosofia spinozana não faz coro com as inúmeras vertentes do pensamento político que entendem que só a unidade é governável. O múltiplo não se considera algo que carrega em si uma certa negatividade, um sinal de desordem ou desarmonia. Trata-se, na verdade, daquilo que se encontra na origem da composição de todas as coisas.” GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência*...pp. 248-249.

3.2

***Imperium*: a potência da multidão**

À constituição do sujeito coletivo multidão corresponde a constituição de uma potência coletiva. Como indivíduo composto a multidão se esforça por perseverar na existência, e seu conatus coletivo organiza-se em poder político: *imperium*. Espinosa afirma uma concepção intrinsecamente democrática do campo político ao conservar a potência da multidão como causa imanente do poder político. É a potência da multidão que determina a forma e o exercício do poder político. Nosso filósofo coloca nas mãos da multidão a potência capaz de organizar-se como democracia absoluta ou como a mais arbitrária das tiranias.

3.2.1

A democracia intrínseca ao campo político

Espinosa é o pensador da imanência absoluta, toda sua obra é marcada pela recusa da transcendência, seja na relação ontológica entre a Natureza e suas expressões singulares, seja na própria gênese do campo social, como vimos. Na constituição do político não é diferente. A concepção espinosana acerca do poder político mantém-se fiel à afirmação da imanência absoluta, rechaçando qualquer recurso de distanciamento entre o sujeito político multidão e o *imperium*.

Neste sentido, é a potência da multidão a causa imanente do poder político. Sejam quais forem as circunstâncias, seja qual for a forma de seu exercício, o poder político é expressão da potência da multidão e dela não se dissocia³⁴². A democracia, em Espinosa, afirma-se na própria concepção acerca da gênese do poder político. Se os indivíduos constituintes da multidão não se ligam entre si por nenhum laço contratual ou recurso a valores transcendentais, também a relação entre estes e o poder político, entre governantes e governados, é uma relação de total imanência.

³⁴² “Soberania e poder são chapados sobre a multidão e sobre os processos de constituição do Estado a partir dos indivíduos: soberania e poder vão até onde vai a potência da *multitudo* organizada. Este limite é orgânico, participa da natureza ontológica da dinâmica constitutiva.” NEGRI, Antonio, verbete “SPINOZA, Baruch –Tratado Político” em Dicionário de obras políticas...pp.1136/1137.

Antes da caracterização do exercício do poder político como tirânico ou democrático, anterior a qualquer análise das formas de organização do poder em monárquico, aristocrático ou democrático, em Espinosa, a democracia é intrínseca à própria constituição do *imperium*, como expressão imanente da potência da multidão. E, assim, resta sempre nas mãos da multidão a capacidade de organizar-se na liberdade de um regime democrático, ou aprisionar-se na servidão de qualquer tirania.

Espinosa afirma, na organização do campo político uma “democracia originária”³⁴³. Todos os regimes políticos já experimentados, segundo nosso filósofo, são modificações da mais natural das formas de governo que é a democracia³⁴⁴. Na origem de todas as formas de organização política está a democracia³⁴⁵. Assim como inscrita na causa imanente do *imperium* está a potência da multidão, na constituição de qualquer organização política está o *conatus* coletivo, está o desejo pela constituição do comum, está, portanto, uma democracia originária.

O poder político em Espinosa não organiza-se como materialização do medo recíproco entre indivíduos que aceitam qualquer forma de servidão num cálculo racional pela sobrevivência. O *imperium* para nosso filósofo tem as cores da alegria, da busca pela experiência de afetos comuns, da tentativa de constituição da liberdade. Neste sentido, a afirmação espinosana da relação de imanência entre potência da multidão e poder político permite a compreensão mais positiva, liberatória e produtiva do conceito de poder constituinte.

Tomando a multidão como multiplicidade de singularidades, no universo rico dos encontros, a potência coletiva é esforço pelo comum, potência sempre positiva de produtividade democrática. Instaurar o político na imanência é,

³⁴³ O termo “democracia originária” é citado por LAZZERI, Christian. *Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de HOBBS*. PUF, Paris, 1998, p. 283: « Dans la démocratie originaire faiblement institutionalisée... ». E ainda, em RIBEIRO, Luis Antônio Cunha. *A idéia de democracia em Spinoza*. Tese de Doutorado, IFCS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2005, p. 141: “Esse primeiro Estado, que nasce como uma multidão organizada a partir de um consenso em torno da instituição de regras de comportamento, pode ser chamado de ‘democracia originária’. O Estado nasceria democrático e qualquer outro regime de governo se originaria da democracia.”

³⁴⁴ Neste sentido, diz Spinoza: “É por esta razão, creio, que os Estados democráticos se transformam em aristocracias, e estas últimas em monarquias. Estou persuadido, com efeito, de que a maioria dos Estados aristocráticos começou por ser democracia...” Tratado Político, cap. VIII, § 12.

³⁴⁵ “A democracia, portanto, se encontra na origem da fundação do estado civil. Tanto a aristocracia quanto a monarquia surgem a partir de eventos que conduzem os cidadãos de uma democracia a transferir seus direitos.” GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência...* p. 278

necessariamente, afirmar o poder constituinte do político como expressão do esforço pela experiência da alegria e liberdade comuns, esforço que é a própria essência do *conatus* da multidão. Em Espinosa é possível identificar potência da multidão e poder constituinte e, ao mesmo tempo, remeter ambos os termos à multiplicidade da democracia e à positividade da busca pela experiência do comum.

A *contrario sensu*, se a democracia é a afirmação da imanência entre potência da multidão e poder político, todas as formas de exercício tirânico do *imperium* fundamentam-se na construção imaginária de discursos da transcendência entre poder constituinte e poder constituído, e na usurpação do exercício deste último, voltada para interesses particulares, e não para os interesses comuns da multidão. Neste cenário, faz sentido a afirmação espinosana, que já citamos no capítulo precedente, de que o pior inimigo de todo Estado é o inimigo interno.

O maior perigo para qualquer Estado não são as guerras ou invasões externas, mas as ambições tirânicas daqueles que podem, eventualmente, usurpar o exercício do poder político para fins particulares. Sendo a democracia em Espinosa originária, é na sua deturpação pelos discursos de transcendência entre o poder político e a multidão que reside o perigo de tirania.

Guiados pelo desejo de governar, os homens se armam em intrigas, tramam traições e golpes, sustentam discursos supersticiosos para arrebanharem seguidores, e visam, a todo tempo, alcançar o exercício do poder político, para desvirtuá-lo em interesses particulares. O mesmo *conatus* individual que determina a constituição do campo político pode engendrar sua degradação em tirania, se ilimitada a ambição de seus constituintes. Espinosa afirma expressamente no TP, cap.VI: “É certo, (...), que os perigos que ameaçam a cidade têm por causa cidadãos mais que os inimigos do exterior, pois bons cidadãos são raros.”

Assim, a afirmação da democracia intrínseca ao político é, igualmente, a afirmação de que é nas mãos da própria multidão que reside também sua principal ameaça. Em nosso último capítulo analisaremos em mais detalhes esta paradoxal afirmação da tirania, cuja gênese está no próprio *conatus* da mesma multidão que ela aprisiona na servidão.

Já analisamos em nosso capítulo 2 o discurso da transcendência fundado na ideia de soberania. O sistema de medo instaurado pela imaginação da soberania é capaz de sustentar uma forma tirânica de exercício do poder político, e a deturpação em servidão da democracia intrínseca ao político. A distância e oposição imaginárias entre governantes e governados, a afirmação dos *arcana imperii*, mistérios de conhecimento exclusivo do ou dos soberanos, a transposição para o campo político da transcendência teológica, são ferramentas da servidão que já enunciamos antes.

Vale aqui destacar que o pensamento político do século XVII, de onde nos escreve Espinosa, é o cenário da emergência da figura da multidão e dos movimentos de massa como problemas a serem prevenidos, contidos e regulados pela organização do poder político³⁴⁶. O campo da emergência do Estado moderno traz consigo a ameaça de violentas revoluções e a insurgência deste personagem, deste sujeito coletivo que *terrere, nisi paveant* – aterroriza quando não teme.³⁴⁷ Diferente da anomalia democrática espinosana, o pensamento político moderno hegemônico, movido pelo medo da multidão e pelo desejo de regulação, afirma a transcendência do poder político para limitar e circunscrever o poder constituinte nas mais variadas formas de amarras do poder constituído³⁴⁸.

Reduzir a riqueza da multiplicidade à imaginação da uniformidade, conduzir os conflitos internos ao silêncio da unidade, fazer do desejo de liberdade desejo de regulação, reduzir a democracia à qualquer concepção do político capaz de ordenar, limitar e aprisionar a potência da multidão nas rédeas do poder constituído, eis as ambições dos principais autores do pensamento político moderno. A partir do século XVII, o pensamento político hegemônico, nos seus

³⁴⁶ “Spinoza s’inscrit pleinement dans le contexte d’une période où les transformations politiques, la formation de l’État moderne absolutiste, au milieu des troubles et des violences révolutionnaires, ont fait émerger comme tel le problème des mouvements de masses, donc de leur contrôle, de leur utilisation ou de leur répression préventive. » BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses*, ed. Galilée, Paris, 1997, p. 59.

³⁴⁷ A expressão *terrere, nisi paveant* remonta ao jurista e historiador romano do início do século II, Tacito, em seu *Anais I*, 29. Tal expressão é retomada por Spinoza, com alguma variação, em E IV, 54 : “O vulgo, se não tem medo, é algo a ser temido.” E ainda no Tratado Político cap. 7, § 27: “...que (a plebe) é temível se não teme...”. Sobre o tema remetemos o leitor às análises de BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses*, ed. Galilée, Paris, 1997, pp. 84-85.

³⁴⁸ “A filosofia política moderna não nasce da administração, mas do medo. Sua racionalidade só é instrumento de ordenação se também for instrumento de repressão. A angústia é a causa e a repressão, o efeito da racionalidade instrumental. O moderno é, assim, a negação de toda possibilidade de que a multidão possa se exprimir como subjetividade.” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...* p.448

discursos da transcendência, nos seus discursos *ex parte principis*³⁴⁹, vai engendrar outras formas de limitação do poder constituinte, ainda mais sofisticadas que o já analisado discurso do medo da soberania³⁵⁰.

Ainda sobre o cenário do século XVII, vale aqui um breve retorno ao já analisado pensamento hobbesiano, apenas para ilustrar algumas características deste esforço do discurso da transcendência pela contenção da potência da multidão. A multidão está presente no *Leviatã* nas referências ao estado de natureza³⁵¹. Para Hobbes, a multidão é a personagem da desordem, da guerra civil, do ingovernável³⁵². O filósofo inglês abomina a multidão e, mesmo na gênese do político, nega sua potência constituinte. Em Hobbes não é a multidão como sujeito coletivo que institui o campo político, a sociedade hobbesiana é pactuada pelo somatório de indivíduos atomizados³⁵³. São indivíduos solitários e movidos pelo medo que acordam a transferência de seus direitos naturais a um soberano comum. A multidão em Hobbes é impotente, incapaz até mesmo de organizar-se como sujeito político. O individualismo hobbesiano é a negação do poder constituinte da multidão.

Mas, não é só na gênese do político que Hobbes destitui a multidão de sua potência constituinte. Uma vez instituído o *Leviatã*, este é um poder transcendente que não participa dos, nem se limita pelos, termos do contrato social. Aqui se afirma o discurso da soberania, cuja origem no arquétipo teológico e no medo, como já analisamos, ganha os argumentos do contratualismo. A soberania afirma-se, então, como signo da unidade e da uniformidade de uma

³⁴⁹ “Considerada a relação política como uma relação específica entre dois sujeitos, dos quais um tem o direito de comandar e o outro o dever de obedecer, o problema do Estado pode ser tratado prevalentemente do ponto de vista do governante ou do ponto de vista do governado: *ex parte principis* ou *ex parte populi*.” BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade – para uma teoria geral da política*, ed. Paz e terra. P. 63.

³⁵⁰ Nossa análise, a seguir, acerca do conceito de soberania e dos discursos constitucionalistas como instrumentos de contenção do poder constituinte da multidão segue principalmente as formulações de Antonio NEGRI, em sua obra *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, DP&A, Rio de Janeiro, 2002

³⁵¹ HOBBS, Thomas. “*Leviatã*” em *Os pensadores*, ed. Nova cultural, São Paulo, 2000, cap. XVII e XVIII.

³⁵² “HOBBS é apenas um dos mais conhecidos representantes de uma extensa gama de autores que enxergam na multidão o signo da desordem e do caos.” GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência...* p. 245.

³⁵³ “...la multitude qui fonde le contrat n’est pas chez lui (HOBBS) 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 ...* p. 74

multiplicidade de indivíduos que passam a igualar-se como súditos de um poder político transcendente³⁵⁴. A soberania, além de terreno do medo e da transcendência, é também a redução e regulação da multidão aos limites de uma ordem que a aprisiona nas amarras da unidade, como nos conceitos de povo e nação já analisados³⁵⁵.

Assim, a soberania é a negação da potência constituinte da multidão pela construção imaginativa da transcendência do poder político em relação ao campo social. A multidão é alijada do exercício do *imperium* pela negação das condições materiais de seu exercício. Como afirma Espinosa, o poder político é sempre expressão da potência da multidão, porém, a transcendência instaurada pelo discurso da soberania, e pelo sistema de medo que lhe acompanha, separa a multidão do que ela pode, é a contenção e regulação da liberdade, sempre positiva e criativa da multidão, nas amarras do poder constituído³⁵⁶.

Não obstante a eficiência do discurso da soberania em conter e ordenar a potência constituinte da multidão, no século XVIII começam as elaborações teóricas e aplicações práticas de uma nova forma de discurso da transcendência, uma nova forma de construção de limites ao poder constituinte: o constitucionalismo surge como teoria e prática normativa de contenção da democracia. O medo e o esforço por regulação da potência democrática da multidão ganha seus contornos mais sofisticados na ideia de restrição subjetiva, temporal, espacial e teleológica do poder constituinte nos institutos jurídicos e nas práticas políticas, previamente delimitados, do constitucionalismo³⁵⁷.

Assim, a ideia de revolução é abominada em prol de ideais de representação política e jogos parlamentares, a continuidade do movimento

³⁵⁴ “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

³⁵⁵ Sobre as diferenças entre o conceito de multidão espinosano e os conceitos de nação e povo tal como enunciados pelo pensamento político hegemônico remetemos o leitor ao nosso item anterior.

³⁵⁶ “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

³⁵⁷ “E, no entanto, a ciência jurídica nunca se exercitou tanto naquele jogo de afirmar e negar, de tomar algo como absoluto e depois estabelecer-lhe limites – que é tão próprio do seu trabalho lógico – como o fez a propósito do poder constituinte.” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*...pg.9

constituente é interrompida e restrita a momentos de excepcionalidade, a produtividade aberta da democracia é contida, e sua finalidade circunscrita à elaboração de normas jurídicas³⁵⁸. O constitucionalismo é o movimento de limitação, contenção e regulação da potência constituinte da democracia da multidão nas rédeas políticas e jurídicas da instituição de um poder constituído³⁵⁹. A ideia de um documento político-jurídico, a Constituição, surge, então como *termidor* da revolução³⁶⁰.

O constitucionalismo, em qualquer de suas vertentes, reduz o poder constituinte a uma potência excepcional que, surgindo *ex nihilo*, tem como únicas funções a elaboração de uma ordem jurídica, e a organização de um poder político, que lhe aprisionam nos termos de um poder constituído³⁶¹. Uma vez estabelecido o poder constituído, a potência constituinte da multidão adormece em suas amarras, dissolve-se nos limites da participação política estabelecida por suas normas e desaparece, condenada ao exílio até outro eventual e indesejado período de excepcionalidade.

Estabelecer os termos (e limites) da participação política, organizar (e conter) a multiplicidade de relações constituintes da multidão, instituir um poder ou poderes constituídos (e transcendentais), capazes de governar a produtividade aberta da democracia: o constitucionalismo é a teoria do poder limitado e da limitação da potência constituinte. Enquanto a democracia é a radicalidade da

³⁵⁸ “Deste modo, o poder constituinte é absorvido pela máquina da representação. O caráter ilimitado da expressão constituinte é limitado na sua gênese, porquanto submetido às regras e à extensão relativa do sufrágio; no seu funcionamento, porquanto submetido às regras parlamentares (...) em suma, a ideia de poder constituinte é juridicamente pré-formada quando de pretendia que ela formasse o direito, é absorvida pela ideia de representação política quando se almejava que ela legitimasse tal conceito” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...* pg.11

³⁵⁹ “O constitucionalismo é transcendência, mas é sobretudo o policiamento que a transcendência exercita sobre a totalidade dos corpos para impor-lhes a ordem e a hierarquia. O constitucionalismo é o aparato que nega o poder constituinte e a democracia.” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...* p. 444

³⁶⁰ A identificação entre poder constituinte e revolução, assim como o termo “termidor” para a sua limitação são de Antonio NEGRI, neste sentido: ““O que significa então poder constituinte, se a sua essência não pode ser reduzida ao poder constituído, mas deve ser compreendida em sua produtividade originária? Antes de mais nada, significa estabelecer uma relação contínua entre poder constituinte e revolução, uma relação íntima e circular, de modo que, onde o poder constituinte estiver esteja também a revolução.” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...*pg.39

³⁶¹ “O poder constituinte se apresenta, portanto, como poder de criar uma nova ordem jurídica, segundo a concepção constitucionalista. Trata-se de poder cujo *telos* é ordenar, regular, constituir ordem normativa de cunho jurídico. Com esta consideração se encontra abortada e abandonada toda a radicalidade do princípio constituinte.” GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio NEGRI...* p. 91

imanência absoluta entre potência da multidão e poder político, a Constituição é a ordem normativa de regulação e contenção do poder constituinte da multidão pelos limites do poder constituído.

Antonio Negri é o autor que melhor desenvolve esta análise do poder constituinte como potência que pode se identificar ao conceito de democracia, e de potência da multidão em Espinosa. Nossa análise crítica do constitucionalismo como teoria e prática de contenção da democracia tem seus fundamentos na obra do autor italiano. Com explícita inspiração espinosana, são de Antonio Negri os principais argumentos que desenvolvemos até aqui no que concerne a identificação da potência da multidão como poder constituinte e sua limitação pelo discurso constitucionalista.

A título exemplificativo da relação entre constitucionalismo e limitação da democracia, sem nenhuma pretensão de esgotarmos o assunto, analisaremos brevemente o caso norte-americano no século XVIII. Antonio Negri identifica na Constituição americana de 1787 o encerramento da democracia revolucionária, e o primeiro exemplo da materialização do pensamento constitucionalista de contenção do poder constituinte.

Apesar da atividade produtiva constituinte da democracia permear a história das ideias políticas, pelo menos, desde a Renascença, Negri identifica na Revolução Americana o próprio nascimento do termo poder constituinte³⁶². O autor italiano descreve os anos revolucionários que culminaram com a independência americana como o momento de maior expressividade do poder constituinte na história americana.

Na resistência à opressão inglesa, na disseminação dos ideais democráticos, no apreço pelos valores da liberdade republicana, na participação popular, na organização das milícias, enfim, na luta pela independência americana, o poder constituinte democrático, expansivo e ilimitado, encarnou-se

³⁶² “É possível que o termo “poder constituinte” tenha sido inventado pelos revolucionários americanos, como já observamos. O certo é que, pela primeira vez na história moderna, estamos diante de um processo tão complexo e massificado quanto concentrado em tempo breve; tão potente, rápido e eficaz quanto inconcluso” e ainda: “Com isto, remontamos às origens históricas do conceito de poder constituinte. O termo foi provavelmente introduzido pela primeira vez no curso da Revolução Americana, mas está presente no desenvolvimento do pensamento político desde os tempos da Renascença, estendendo-se até o século XVIII, como noção ontológica da capacidade formadora do desenvolvimento histórico.” NEGRI, Antonio. Ob.cit.pgs. 219 e 39

na revolução³⁶³. A Revolução Americana não foi apenas um processo de liberação do jugo colonial inglês, mas também a ambição de criação de um novo Estado e uma nova forma de fazer política³⁶⁴.

Neste sentido, Antonio Negri destaca que não é a Constituição Americana de 1787 que será o documento escrito a encarnar esse espírito democrático e constituinte da Revolução Americana, e sim a *Declaração de Independência* redigida por Thomas Jefferson anos antes. É a *Declaração de Independência* que, num exercício histórico de enunciação de direitos, de proclamação da origem democrática do poder político, e de defesa do direito de resistência, vai descrever em texto a extensão ilimitada e produtiva do poder constituinte³⁶⁵.

A *Declaração de Independência* teve o importante papel de descrever e enunciar o caráter democrático da Revolução e de seus objetivos. A Constituição Americana, como Negri demonstra, terá outro destino. Neste cenário, Negri afirma que a Constituição Americana significou o aprisionamento do poder constituinte. Ao contrário da forte tendência democrática das afirmações

³⁶³ “Estamos instalados bem no centro do processo constituinte, do processo revolucionário democrático através do qual a liberdade se configura como fronteira. ‘A revolução democrática teve dois anos de vida.... não após a Declaração de Independência, mas antes...’, e ainda : “ A passagem da resistência à revolução, do associativismo à constituição dos corpos políticos, dos *comitia* à representação continental, das *militia* ao exército, tudo isso se entrecruza num clima político em que as prescrições ideológicas e as pulsões materiais produzem rapidamente resultados irreversíveis e conduzem irresistivelmente a determinações radicalmente inovadoras. O espírito constituinte é acima de tudo radical. Tenham sido religiosas ou sociais as suas origens, a revolução é o motor do poder constituinte.” NEGRI, Antonio. Ob.cit.p. 218/219.

³⁶⁴ O caráter constituinte da Revolução Americana, e sua extensão historicamente inovadora foram também reconhecidos pelas análises históricas de Gordon Wood. O autor americano descreve as especificidades do processo revolucionário americano destacando seu objetivo, não apenas como reação à opressão inglesa, mas, sobretudo, como esforço produtivo, constituinte. Assim, diz Wood:

“By 1776 there could be no longer any doubt in the Americans’ minds that they were in the very midst of a revolution, the most complete, unexpected, and remarkable, of any in the history of nations. That it was truly a revolution was attested by the very language they used to express their estrangement from the old order and their hope for the new. For their Revolution had become something more than simply liberation from British rule. (...) What had begun in the 1760’s as outbursts of hostility against specific actions of Parliament and particular Crown officials had within a decade eSCALated into a genuine revolutionary movement, sustained by a powerful, even millennial, creed by which Americans saw themselves no longer merely contending for the protection of particular liberties but on the verge of ushering in a new era of freedom and bliss.” Wood, Gordon. *The creation of the American republic 1776-1787*, Ed. W.W.Norton &Company Inc., New York, 1972, p. 43/44

³⁶⁵ “Quando a redação da *Declaração de Independência* for confiada a Jefferson, sabemos o que ele fará: a vigorosa e maciça recondução de toda legitimidade governamental à soberania popular, ao consentimento democrático direto, entendido como expressão de direitos anteriores a qualquer constituição. Como expressão permanente de poder constituinte.” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...* pg.221/222.

da *Declaração de Independência*, a Carta Constitucional de 1787 caracteriza-se pela tentativa de controle e limitação da expressão constituinte, o confinamento da democracia, o aprisionamento do poder constituinte nas amarras da representação e da organização institucional³⁶⁶. A experiência revolucionária norte-americana, marcada pela expressão democrática absoluta do poder constituinte, encontrava seu fim na Constituição, em 1787 a potência constituinte norte-americana encontrou os grilhões do poder constituído³⁶⁷.

Num sentido próximo à análise negriana acerca da Constituição norte-americana de 1787 podemos citar Stephen Griffin, estudioso do constitucionalismo, como autor contemporâneo que também reconhece que, nos debates que antecederam a elaboração da Constituição norte-americana de 1787, já se apresentavam como necessidades a contenção e o controle das tendências democráticas nascentes na América. Apesar de reconhecer o avanço democrático irreversível nos debates políticos norte-americanos pós-independência, Griffin também reconhece que, neste cenário, a Carta Constitucional de 1787 assume o papel de controle e contenção deste processo de democratização³⁶⁸. Diz o autor:

³⁶⁶ “É claro que, se o pessimismo diz respeito à democracia, o otimismo refere-se à Constituição da República, ou seja, ao encerramento do espírito democrático e à domesticação do poder constituinte. (...)”

Aqui os paradigmas da ciência política sofrem uma transformação completa. Estamos diante de uma espetacular reforma do conceito de poder constituinte: ele é absorvido e assimilado pela constituição, é transformado num elemento da máquina constitucional. Ele se torna máquina constitucional.” E ainda: “ Por conseguinte, o poder constituinte não só é definido pela Constituição, mas é reduzido a um elemento formal do governo.” NEGRI, Antonio. Ob.cit.pgs. 233/234 e 238

³⁶⁷ Neste sentido, cumpre ressaltar que o aprisionamento do poder constituinte nas amarras jurídicas constitucionais é movimento deliberado e consciente dos “pais fundadores” da América. A preocupação de conter a revolução e a democracia é nítida nos escritos federalistas da época. Sob o argumento de conter os riscos das facções que poderiam ameaçar a paz, Madison, no artigo nº 10 de *O federalista*, enuncia da seguinte forma sua opção deliberada pelo abandono da democracia pura, em prol de um sistema republicano representativo de governo: “Encarada a questão sob este aspecto, pode-se concluir que uma democracia pura – que defino como uma sociedade congregando um pequeno número de cidadãos que se reúnem e administram o governo pessoalmente – tem de admitir que não há cura para os males da facção. Uma paixão ou interesse comum dominará, em quase todos os casos, a maioria do conjunto; da própria forma de governo resultarão entendimentos e acordos; e nada haverá para controlar a propensão para sacrificar o partido mais fraco ou um indivíduo servil. A consequência é que tais democracias tem sido sempre palco de distúrbios e discussões, revelaram-se incapazes de garantir a segurança pessoal ou os direitos de propriedade, e em geral suas vidas tem sido tão curtas quanto violentas suas mortes. (...) Uma república – que defino como um governo no qual o esquema de representação tem lugar – abre uma perspectiva diferente e promete a cura que estamos buscando. Examinaremos os pontos em que ela difere da democracia pura e compreenderemos tanto a natureza da cura como as vantagens que devem resultar da União.” Hamilton, Alexander. Jay, John e Madison, James. *O federalista*, Ed. Universidade de Brasília, Brasília 1984, p. 151

³⁶⁸ Sobre as possíveis aproximações e antagonismos da obra de Espinosa com *Os federalistas*, Madison, Hamilton e Jay, e a proposta de república democrática de nosso filósofo em seu TP

It is important, therefore, to consider the state of politics when the Constitution was adopted. At the time, American politics was in transition from an older hierarchical model of politics to a more democratic model. The Framers of the Constitution aspired to the older model while recognizing the new democratic tendencies accelerated by the American Revolution. The Constitution was not designed to halt this process but **to control it.**³⁶⁹ (grifo nosso)

Assim, a primeira Constituição escrita de um estado moderno surge com a função de limitar e controlar o processo democrático, fundando um novo ordenamento jurídico. O poder constituinte, que antes se expressara como revolução, agora serviria para legitimar a organização do poder constituído, e justificar a supremacia da Constituição face às demais leis. Neste ponto, Griffin encontra a grande inovação do constitucionalismo americano. Pela primeira vez na história a organização do poder político é descrita num documento escrito, uma lei, que, ao mesmo tempo, é lei fundamental, superior a todas as demais leis³⁷⁰. É a teoria que vai justificar a supremacia da constituição é a teoria do poder constituinte

A inovação norte-americana nesse ponto não é apenas na elaboração da primeira constituição escrita da história, mas também na criação de um “procedimento”, um “método” constituinte que iria justificar a própria supremacia da Constituição. Sobre o assunto, cabe voltarmos às observações do autor americano:

The adoption of the 1787 Constitution by the Federal Convention and its subsequent ratification by conventions in the thirteen original states exemplified **this new method of constitution making**. It is important to emphasize that the 1787 Constitution had no modern precedent. No country had ever adopted a single-document constitution that had the status of supreme law.³⁷¹ (grifo nosso)

como antagônica a construção de uma república oligárquica nos EUA remetemos o leitor a:

GUIMARAENS, Francisco de *Dois modelos de república: Spinoza contra os federalistas*, mimeo.

³⁶⁹ GRIFFIN, Stephen M. *American constitutionalism – from theory to politics*, Ed. Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 15.

³⁷⁰ A teoria do poder constituinte é elaborada para justificar este *status* especial da

Constituição no ápice do ordenamento jurídico. Assim diz o autor americano: “By contrast, the American Idea of a constitution, developed during the revolutionary period, was that a single law that had a special status as a paramount or fundamental law. (...) The crucial move was the development of a theory that would justify the supreme status of a constitution over other laws.” GRIFFIN, Stephen M. Ob.cit.p.12

³⁷¹ GRIFFIN, Stephen M. Ob.cit.p. 12

O poder constituinte, limitado e organizado nas rédeas da representação, assume no constitucionalismo americano o papel de legitimador do sistema. É esta origem na soberania popular, encarnada no “procedimento” constituinte, que justifica a supremacia da Constituição frente às demais leis. Ao mesmo tempo em que legitima a supremacia da Constituição, o poder constituinte tem sua expressão resumida e isolada ao “procedimento” de elaboração e ratificação da Lei Fundamental.

Assim, esvaziado de seu caráter de produtividade democrática, limitado e aprisionado pelas estruturas institucionais, o poder constituinte perde suas características revolucionárias. Nas entrelinhas das normas jurídicas, na organização do poder constituído, o conceito de poder constituinte é usado para a legitimação de sua própria prisão. Griffin, assim como Negri, enxerga o desvirtuamento do conceito de poder constituinte de sua origem democrática, e seu uso pelos *founding fathers* para a justificativa da supremacia da Constituição no ordenamento jurídico.

O constitucionalismo, desde sua primeira experiência na Constituição norte-americana de 1787, exprime-se como aprisionamento da potência da multidão, cerceamento da expressão democrática a uma “forma” de manifestação, a um “método”, a um “procedimento” inspirado na representação, temporal e espacialmente limitado, restrito à excepcionalidade e à função de produção normativa. De potência produtiva democrática e radical o poder constituinte é reduzido a elemento legitimador das mesmas normas jurídicas que o limitam, ordenam e regulam.

Espinosa afirma a concepção mais democrática do *imperium*, ao afirmar a imanência absoluta entre potência da multidão e poder político. Se é no século XVII que a multidão ganha espaço de protagonista nas preocupações do pensamento político, é certamente com Espinosa que ela encontra sua concepção mais radical, positiva e produtiva. Aterrorizados, num esforço de contenção e regulação deste poder constituinte, intrinsecamente democrático, os discursos da transcendência afirmam-se em construções teóricas e práticas de soberania e constitucionalização. Ávidas por limitar sua multiplicidade, uniformizar suas singularidades, aprisionar sua produtividade, as formas encerradas e previsíveis

do poder constituído laçam suas amarras imaginativas, passionais e jurídicas sobre a radicalidade aberta do poder constituinte.

3.2.2

Experiência política e o agudíssimo Maquiavel

Chegando à discussão da potência da multidão como poder constituinte, e sua expressão como *imperium*, chegamos ao cerne do político e, para Espinosa, o campo político não é campo para divagações teóricas ou análises filosóficas abstratas. Para nosso filósofo, a política é assunto próprio daqueles que a conhecem na prática. É na experiência concreta de seus conflitos e desafios que se constrói o conhecimento adequado acerca da política. Já no Capítulo 1, parágrafo 2 do seu *Tratado Político* Espinosa destaca o papel central da experiência como “mestra” acerca dos assuntos próprios da política:

É, no entanto, inquestionável que os políticos escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos. Dado, com efeito, que tiveram a experiência por mestra, não ensinaram nada que se afaste da prática

O conhecimento acerca da política se constitui muito mais na vivência prática de seus assuntos que nas elucubrações teóricas dos filósofos. O elogio de Espinosa aos políticos é a afirmação da experiência como caminho adequado para o saber político, e a prática como melhor critério de sua utilidade. O saber adequado e útil à política é aquele construído mais pela experiência própria dos políticos do que o resultante das abstrações teóricas dos filósofos.

No entanto, um problema que nos assalta frente a esta afirmativa acerca do conhecimento experimental do político é que Espinosa não chega a desenvolver uma noção clara do que constituiria a experiência na sua teoria do conhecimento. Alguns comentadores destacam como uma lacuna no pensamento espinosano o desenvolvimento da noção de experiência, seja porque o *Tratado da emenda do intelecto* tem sua redação interrompida justamente sem a ideia clara acerca desta questão, seja porque nosso filósofo não desenvolve uma elaboração científica capaz de lhe dar suporte, ou, ainda, porque a escolha do filósofo pelo

more geométrico torna sua teoria do conhecimento avessa às vicissitudes da experiência³⁷².

Independente das diversas interpretações acerca do motivo desta ausência, é inquestionável que Espinosa não chega a desenvolver com clareza o que constitui a experiência e como, em que aspectos, esta pode ser forma de conhecimento imaginativo ou adequado. Mas, ao mesmo tempo, nosso filósofo lhe faz referências importantes e explícitas. No *Tratado da emenda do intelecto* a *experiência vaga* é *modus operandi* do primeiro gênero de conhecimento, na *Ética*, por diversas vezes, a experiência ensina, mostra, comprova, confirma³⁷³, e tanto do TTP como no TP a experiência traz a análise política para o campo das experiências históricas e singulares.

Um olhar sobre toda a obra do filósofo nos deixa claro que, se a noção de experiência não encontra um desenvolvimento profundo e preciso, ela está presente em momentos cruciais de sua teoria do conhecimento e de sua teoria política. Porém, pior que a ausência de seu aprofundamento teórico, é que a noção de experiência parece receber papéis contraditórios em diferentes momentos do pensamento do autor. Por exemplo, se no *Tratado da emenda do intelecto* a experiência vaga é o campo do conhecimento inadequado, das ilusões e da imaginação; quando da análise espinosana do político a experiência ganha ares de “mestra”, de conhecimento útil e adequado.

Na análise destas dificuldades acerca do papel da experiência no pensamento de Espinosa - sem a pretensão de esgotarmos o tema, buscando apenas esclarecer o que nos é essencial para a análise do pensamento político do autor - nos filiamos aqui à interpretação de Marilena Chauí, que afirma a

³⁷² “Os comentadores costumam apontar como uma das lacunas do pensamento espinosano a falta de um pleno desenvolvimento da noção de experiência e afirmam que o *Tratado da emenda do intelecto* se interrompe justamente ao chegar a esse tema, o filósofo tendo sido obrigado a sustar o discurso por não ter ainda uma clara idéia dessa questão. Outros chegam a dizer que a lacuna decorre da ausência de uma elaboração científica espinosana (uma física) capaz de esclarecer o sentido da experiência. Outros, enfim, declaram que a escolha da geometria torna impossível ao filósofo alcançar a dimensão da experiência real, poia a necessidade absoluta que caracteriza as operações geométricas é avessa às peripécias da experiência, sempre lacunar, contingente, opaca.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...* pgs. 218/219

³⁷³ “Que a experiência é mais ampla que a experiência errante, basta, para confirmá-lo, observarmos os verbos empregados por Espinosa para referir-se a ela: ensina (*docet*), mostra (*mostrat*, *ostendet*), comprova (*comprobat*), confirma (*testat*), estabelece (*constat*).” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*, pg. 220

existência de duas formas da experiência em Espinosa: a experiência errante ou vaga, e a experiência docente ou ensinante.

A primeira forma da experiência é aquela afirmada pelo autor no *Tratado da emenda do intelecto*: o conhecimento vago, por ouvir dizer. Neste primeiro registro estamos diante de uma experiência que é conhecimento mutilado, conclusões sem premissas, ideias inadequadas. Aqui a experiência tem um papel negativo e restritivo, não alcança o conhecimento pela gênese, é inútil ao conhecimento do que decorre da dedução geométrica das próprias definições e nada ensina sobre as essências das coisas³⁷⁴. O movimento imaginativo da experiência errante é partir de coisas singulares e ideias mutiladas para a imaginação de universais abstratos³⁷⁵.

Certamente não é nesse registro que Espinosa está operando quando eleva a experiência à posição de “mestra” do conhecimento acerca do político. Quando da elaboração de seus dois *Tratados* acerca da política a experiência ganha outro papel, e outra produtividade do saber, diferente do caráter ilusório da experiência vaga. A experiência docente não parte mais de singulares mutilados para universais abstratos inadequados. No sentido inverso, no campo do saber acerca do político é justamente em situar o objeto da reflexão nas experiências singulares, ao ancorar o objeto do saber na singularidade de cada materialidade histórica, é que a experiência política é ensinante ou docente.

Assim, Espinosa afirma uma outra forma de experiência, uma dimensão positiva do saber das singularidades: uma experiência ensinante ou docente. No campo do saber sobre a política, a experiência não contrasta com o conhecimento adequado afirmado pela geometria mas, pelo contrário, delimita seu objeto e confirma suas conclusões. É no parágrafo 4 do capítulo 1 de seu *Tratado Político* que Espinosa elucida a relação entre experiência e geometria na análise do político:

³⁷⁴ “Há, assim, uma primeira localização negativa e restritiva: não precisamos da experiência para o conhecimento de coisas que podem ser deduzidas de suas próprias definições e a experiência nada ensina sobre as essências dessas coisas.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...* pg. 220/221

³⁷⁵ “a experiência errante busca livrar-se da singularidade das existências construindo universais abstratos que a decepcionarão...” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...*pg.221

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E, para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é de costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora incômodos, são contudo necessários e tem causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza. E a mente regozija-se tanto com a verdadeira contemplação destes fenômenos como com o conhecimento das coisas que são agradáveis aos sentidos.

Ao afirmar que só pretende demonstrar “aquilo que mais esteja de acordo com a prática” Espinosa esclarece o primeiro papel da experiência docente: a experiência delimita o objeto da análise do filósofo, e este objeto é a experiência política. Sem desprezar o conhecimento adequado pela geometria, a experiência vem explicitar seu objeto. A análise do campo político não é o estudo dos grandes clássicos, ou do que já foi escrito e construído pelos grandes filósofos sobre o tema, é a materialidade histórica da experiência, mais especificamente da experiência política, que circunscreve o que será objeto da análise geométrica³⁷⁶.

Mas um segundo papel reserva à experiência seu caráter ensinante: é a experiência da natureza humana, sem o recurso à valores transcendente ou princípios morais, que assegura a utilidade da geometria como método de análise adequada do político. Ainda no capítulo 1 parágrafo 4 do *TP*, citado acima, Espinosa afirma ser indispensável para a liberdade de análise própria das “coisas matemáticas” “não rir, não chorar, não detestar as ações humanas”. É, pois, porque está ancorada na natureza humana, nos homens tal como eles são, e não em qualquer divagação sobre como eles deveriam ser, que a experiência garante o

³⁷⁶ “No §4 do capítulo 1, o filósofo delimita o espaço de sua investigação: não procura as experiências políticas dadas ou possíveis, mas “demonstrar com razões certas e indubitáveis o que melhor concorda com a prática” e deduzir essa conveniência “da condição da natureza humana”. Em outras palavras, sua investigação busca aquilo que faz de uma experiência humana uma experiência política. Dessa maneira, o primeiro sentido do termo experiência configura-se de modo determinado: a obra irá ocupar-se com a experiência enquanto *experiência política*.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...*, pg.223

campo de incidência e a adequação do conhecimento geométrico para a análise do campo político³⁷⁷.

Espinosa descarta qualquer pretensão de análise do político que preceitue o recurso a ensinamentos da razão ou a uma sabedoria exclusiva daqueles que a exerçam, para demonstrar que a natureza humana, com suas paixões e imaginação é a mesma em todos os lugares e, inclusive, no campo conflitivo da experiência política. Neste sentido:

Finalmente, uma vez que todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil, as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens, coisa que me proponho fazer no capítulo seguinte TP, Cap. 1, parágrafo 7

Assim, a experiência política é experiência docente pois delimita o campo de conhecimento do político, ao mesmo tempo que universaliza as condições de seu saber na natureza humana. Para nosso filósofo a experiência política é objeto do conhecimento adequado pela geometria, ao mesmo tempo em que testemunha que este só pode decorrer do conhecimento da “natureza comum dos homens”, e nunca da pretensão teórica dos ensinamentos da razão. Se Espinosa afirma não pretender demonstrar nada que seja inédito à experiência é porque a novidade de seu discurso não está em formulações teóricas acerca do que a política deve ser, mas sim na análise pelo método geométrico da política tal como ela é, considerando a experiência como “mestra”, e a natureza humana como universal e necessária³⁷⁸.

³⁷⁷ “Porém, o texto prossegue com uma nova delimitação do campo a ser investigado, pois Espinosa, ao procurar aquilo que faz da experiência política uma experiência humana, encontrará seu necessário fundamento na natureza humana: é na condição da natureza humana, escreve ele no parágrafo 7 desse primeiro capítulo, que devem ser encontrados *as causas e os fundamentos naturais do poder (imperii)*” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...*, pg.224

³⁷⁸ “A primeira novidade trazida pelo objeto *experiência política* é a de que sua universalidade – “em toda parte todos os homens” – invalida repartições e classificações usadas pela tradição clássica e cristã que distingue os homens em bárbaros e cultos, idólatras e fiéis, gentios e cristãos. Em segundo lugar, também é excluída a suposição tradicional (greco-romana e escolástica) de que a política tem como causa e fundamento a presença de uma alma racional no homem e, consequentemente, fica invalidada a tentativa para compreender a experiência e as formas políticas em sua constituição, conservação e destruição como obra da razão ou seus desatinos – “não é dos ensinamentos da razão” que a experiência política deve ser deduzida.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...*, pg.224

Nesta empreitada espinosana, de tomar a experiência política e os conflitos e afetos humanos, que lhe são inerentes, como objeto de análise, podemos identificar, no pensamento de nosso filósofo, uma forte influência do pensamento de Maquiavel. De início, podemos destacar que Espinosa, no parágrafo 3 do mesmo capítulo 1 do seu *Tratado político*³⁷⁹, utiliza, para denominar aqueles que, de forma mais astuta ou habilidosa, já trataram dos assuntos públicos, o mesmo adjetivo *agudíssimo* que reservará, no capítulo 5, parágrafo 7 da mesma obra³⁸⁰, para denominar o autor florentino³⁸¹. Nosso filósofo indubitavelmente identifica na obra de Maquiavel aquele saber prático e útil acerca do campo político, alicerçado na experiência, e não as sátiras ou quimeras que atribui aos filósofos.

Antes de Espinosa, o pensamento maquiaveliano, acerca do campo político, já estabelece a experiência como “mestra”. É na análise da materialidade histórica dos eventos políticos, e na atenção aos afetos e conflitos humanos que lhe são inerentes, que Maquiavel fundamenta suas contribuições acerca da política³⁸². Sem referências a grandes teóricos como Platão ou Aristóteles, como Cícero ou os estoicos, o autor florentino evoca constantemente a antiguidade

³⁷⁹ “Com efeito os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum; porém os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos conceber alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que a ocasião ou o acaso não tivessem já mostrado e que homens atentos aos assuntos comuns e ciosos da sua própria segurança não tivessem visto.” TP, cap.1, parágrafo 3.

³⁸⁰ “Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um estado, mostrou-os o agudíssimo MAQUIAVEL desenvolvidamente, embora não pareça bastante claro com que fim.” TP, capítulo 5, parágrafo 7

³⁸¹ “Miren a Spinoza. En el capítulo I del *Tratado político*, que está profundamente nutrido de Maquiavelo, asistimos a la oposición entre los filósofos que trataron la política en el modo de la utopía moral o de la crítica moral (la utopía es una forma velada de la ilusión moral en política), y los políticos, instruidos por la experiencia indefinidamente repetida de la historia humana de las ciudades. Junto a los políticos se encuentran hombres que han reflexionado sobre esta experiencia concreta de los políticos, y trataron sobre el tema. (...) A pesar de que no se lo nombra es este párrafo, en los que se habla de estos *homine acutissimus*, es fácil reconocer a Maquiavelo entre ellos, pues cuando Spinoza lo nombra más adelante, le da el mismo adjetivo: *acutissimus*” ALTHUSSER, Louis. *Política e história...*, pg. 191

³⁸² “MAQUIAVEL rejeita a tradição idealista de Platão, Aristóteles, e Santo Tomás de Aquino e segue a trilha inaugurada pelos historiadores antigos, como Tácito, Políbio, Tucídides e Tito Livio. Seu ponto de partida e de chegada é a realidade concreta. Daí a ênfase na *verità effettuale* – a verdade efetiva das coisas. Esta é sua regra metodológica: ver e examinar a realidade tal como ela é e não como se gostaria que ela fosse.” Sadek, Maria Tereza. “Nicolau MAQUIAVEL: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù” in WEFFORT, Francisco de.(org.) *Os clássicos da política*, 10 ed., São Paulo : Ática, 1998, pg.17

como fundamento de sua análise, mas não as letras, a filosofia, as artes ou o direito da antiguidade, mas sim a prática política da antiguidade ³⁸³.

Maquiavel é o predecessor de Espinosa nesta concepção da análise do político como análise da experiência política, na empreitada de conhecer a política pela materialidade dos eventos históricos, e pela sabedoria que advém da prática e dos conflitos que a constituem. Ambos os autores, Maquiavel silenciosamente e Espinosa explicitamente, deixam de lado os debates teóricos, e as divagações filosóficas, para assentarem o conhecimento acerca do campo político nos conflitos e afetos humanos que lhe perpassam, na singularidade dos eventos históricos e no saber construído pela experiência.

Aqui é interessante notar que, se a experiência política é objeto da análise dos dois autores, ela é também determinante da construção das próprias obras, tanto maquiaveliana quanto espinosana. Ao mesmo tempo em que analisam a política, em sua materialidade histórica, ambos os autores, com suas obras, intervêm e manifestam-se em eventos históricos concretos de suas próprias épocas. Tanto Maquiavel como Espinosa, ao analisarem a prática política do passado estão a buscar intervir na experiência política de seus tempos.

Antonio Gramsci destaca que *O Príncipe* de Maquiavel é um *manifesto político*: mais que um discurso teórico ou um tratado positivo, *O Príncipe* teria a ambição de intervir na prática política, tomar a experiência não apenas como objeto de análise teórica, mas como objeto de uma intervenção ³⁸⁴. Um manifesto

³⁸³ “En un temps où dominaient les grandes thèmes de l'idéologie politique aristotélicienne, revue par la tradition chrétienne et l'idéalisme des équivoques de l'humanisme, MAQUIAVEL rompt avec toutes ces idées dominantes. Cette rupture n'est pas déclarée, mais elle est d'autant plus profonde ; A-t-on réfléchi que dans son oeuvre, où il évoque constamment l'Antiquité, ce n'est pas l'Antiquité des lettres, de la philosophie et des arts, de la médecine et du droit, qui est en cours chez tous les intellectuels que MAQUIAVEL invoque, mais *une tout autre antiquité*, dont personne ne parle, l'antiquité de la pratique politique ? A-t-on assez réfléchi que dans cette oeuvre qui parle constamment de la politique des anciens, il n'est pratiquement jamais question des grands théoriciens politiques de l'Antiquité, jamais question de Platon et d'Aristote, jamais question de Cicéron et des stoiciens ? » ALTHUSSER, Louis. *La solitude de MAQUIAVEL*, disponível em <http://multitudes.samizdat.net/La-solitude-de-Machiavel>, acessado em 05/09/12

³⁸⁴ « Je crois qu'il faut aborder MAQUIAVEL d'un autre point de vue, et suivre en cela l'intuition de Gramsci. Gramsci a écrit que *Le Prince* était un Manifeste politique. Or le propre d'un Manifeste politique si on peut le considérer dans son modèle idéal est de ne pas être un pur discours théorique, un pur traité positif. Ce n'est pas que la théorie soit absente d'un Manifeste : s'il ne contenait des éléments positifs de savoir, il ne serait qu'une proclamation dans le vide. Mais Manifeste politique, qui donc veut produire des effets historiques, doit s'inscrire dans un tout autre champ que celui de la connaissance pure : il doit s'inscrire dans la conjoncture politique où il veut agir, et s'ordonner tout entier à la pratique politique provoquée par cette conjoncture, et par le rapport des forces qui la détermine. On dira que c'est là une recommandation tout à fait banale,

não traz apenas o conhecimento da experiência mas encontra-se imerso na historicidade de seu tempo. Um manifesto, ao mesmo tempo em que analisa a experiência política, convida o leitor a pensá-la na sua atualidade, instiga a busca por concretizar o que a teoria apenas enuncia como saber, é a prática política que de objeto se faz objetivo, de ponto de partida se faz rumo de chegada.

Se analisarmos toda a biografia de Maquiavel, e as circunstâncias que o levaram a escrever suas obras, acreditamos poder estender esta natureza de manifesto também às suas demais obras³⁸⁵. O autor florentino não era apenas um estudioso, mas teve suas passagens pela própria prática política, e suas obras não se limitam à analisar a materialidade histórica, mas buscam influenciá-la, intervir nela: constituir um saber que não seja apenas sobre a experiência política do passado, mas que seja também útil à experiência política do seu presente e do futuro. Neste sentido diz o próprio Maquiavel:

Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram. De tal modo que quem examinar com diligência as coisas passadas facilmente preverá as futuras, em qualquer república, prescrevendo os remédios que foram usados pelos antigos; ou, se não encontrar remédios já usados, pensará em novos, devido à semelhança dos acontecimentos. Mas, como essas considerações são negligenciadas ou não entendidas por quem lê, ou, se são entendidas, não são conhecidas por quem governa, segue-se que sempre se veem os mesmos tumultos em todos os tempos.”³⁸⁶

Seguindo o caminho do *sapientíssimo florentino*, acreditamos podermos identificar nos dois *Tratados* políticos de Espinosa a mesma natureza

mais la question se complique sérieusement quand on observe que cette inscription dans la conjoncture politique objective, extérieure, doit aussi être représentée *de l'intérieur du texte même qui la pratique*, si l'on veut inviter celui qui lit le texte du *Manifeste*, à se reporter lui-même à cette conjoncture en connaissance de cause, et à mesurer exactement la place qu'occupe ce *Manifeste* dans cette conjoncture. Autrement dit, pour que le Manifeste soit vraiment politique, et réaliste-matérialiste, il faut que la théorie qu'il énonce soit non seulement énoncée par le *Manifeste*, mais située par lui dans l'espace social où il intervient et où il pense. » ALTHUSSER, Louis. *La solitude de MAQUIAVEL*, disponível em <http://multitudes.samizdat.net/La-solitude-de-Machiavel>, acessado em 05/09/12 .

³⁸⁵ Excede os limites deste trabalho uma análise pormenorizada da biografia de MAQUIAVEL e das circunstâncias e intenções da redação de cada uma de suas obras. Sobre o tema há farta literatura dentre a qual remetemos o leitor a: Leffort, Claude. *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*, Ed. Gallimard, 1972; Skinner, Quentin. *MAQUIAVEL*, Porto Alegre : L&PM, 2010 ; Sadek, Maria Tereza. “Nicolau MAQUIAVEL: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù” in WEFFORT, Francisco de.(org.) *Os clássicos da política*, 10 ed., São Paulo : Ática, 1998; NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...*

³⁸⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, cap. 39, São Paulo: Martins Fontes, 2007, pg.121

de manifesto destacada por Gramsci ao tratar de *O Príncipe*. As obras políticas de nosso filósofo holandês tem a marca de seu tempo e a pretensão de intervenção direta nas circunstâncias históricas que as circundam. A análise da experiência política, em Espinosa, traz influências inelutáveis dos acontecimentos de sua época, e o saber imerso na prática que elas enunciam trazem as mesmas intenções de elucidação e intervenção em seu cenário histórico singular que as análises maquiavelianas.

Neste sentido, o *Tratado Teológico-político* é escrito por nosso filósofo em meio à urgência de afirmar a liberdade de filosofar contra as acusações de ateísmo e heresia que ameaçavam concretamente, não só a sua vida e reputação, mas as daqueles que com ele tivessem qualquer laço de amizade³⁸⁷. O *TTP*, mais que uma obra teórica sobre a interpretação das escrituras, ou sobre a relação entre a liberdade de expressão e a segurança do Estado, é um instrumento de luta pela afirmação da liberdade. Ao redigir o *TTP* Espinosa não apenas toma como objeto a liberdade de filosofar, mas redige um manifesto, afirmando a sua necessária guarda por qualquer Estado que vise a preservação da paz e da piedade. Basta, sobre o tema, destacarmos o subtítulo desta primeira obra política de Espinosa:

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

Assim, o *TTP* é publicado em 1670, em meio a uma Europa conflagrada pela perseguição religiosa, num tempo em que homens eram torturados e assassinados apenas por expressarem suas ideias. Num cenário de censuras e radicalismos, o *TTP*, como uma afirmação da relação entre política e liberdade de filosofar, é um livro que, mais que um tratado teórico, é uma arma nos debates da época. É sintomático que em 1674 o livro venha a ser proibido

³⁸⁷ “Mas é preciso dizer também que Espinosa compõe o *Tratado teológico-político* na urgência de circunstâncias terríveis. Se a acusação de ateísmo, particularmente, só se dirigisse a sua pessoa, ele poderia não ter respondido, mas ela se dirigia também a seus amigos, em particular aos republicanos, dos quais era próximo e que poderia ser enlameados e comprometidos com a acusação. A liberdade de filosofar estava comprometida, era necessário inventar condições políticas que a garantissem. (...) O risco da filosofia implica o da luta permanente, é seu caráter automaticamente político e é uma lição do *Tratado teológico-político*.” SCALA, André. *Espinosa*...pg.73/74

pelos Estados da Holanda, e que Espinosa seja o único autor não católico a ter o nome colocado no Índice da inquisição, já depois de sua morte em 1690³⁸⁸.

O *Tratado Político* de Espinosa segue a mesma linha e também pode ser considerado mais que um simples tratado teórico, um manifesto, uma obra que além de ter a experiência política como objeto de análise, se insere na própria materialidade histórica do cenário de sua redação, como proposta de reflexão e intervenção nos próprios elementos históricos que determinam sua redação. Além do que já comentamos acerca do método de análise da experiência política como objeto, recusando as divagações meramente teóricas, o *Tratado Político* espinosano traz as marcas de um evento político drástico na história holandesa que foi a revolução orangista, que depôs e assassinou os republicanos irmãos De Witt.

Em 1672 Espinosa assiste o povo holandês, levado pelos discursos dos pregadores calvinistas, massacrar publicamente os irmãos De Witt, e o partido orangista dar um golpe de estado que termina a república holandesa e instaura a monarquia constitucional³⁸⁹. O *Tratado Político*, cujo início da redação se atribui a 1776, traz as marcas deste revés político encarnadas na descrença de nosso autor nas revoluções, por exemplo.

Ao mesmo tempo que o *TP*, como vimos, afirma a sabedoria prática da política como objeto do conhecimento adequado sobre a política, nosso filósofo, nos últimos capítulos de seu *Tratado*, se propõe a elaborar desenhos institucionais para a monarquia e a aristocracia, claramente na pretensão de intervir diretamente no campo político. O *Tratado político* que, de início, já designa a experiência política como “mestra”, faz desta experiência docente objeto também da ambição de intervenções positivas na materialidade histórica,

³⁸⁸ “Entre 1670, data da publicação do *Teológico-político*, e novembro de 1677, ano da publicação dos *Opera posthuma*, contam-se 48 resoluções das autoridades holandesas civis e eclesiásticas contra as obras de Espinosa, único autor não católico a ter o nome colocado no Índice, a partir de 1690.” CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do real...* pg.23

³⁸⁹ “Aproveitando-se das derrotas holandesas na guerra contra a Inglaterra, da aliança da Holanda com a França católica (ou papista) e da recusa da Jan de Witt em atender a inúmeros pedidos de excomunhão e de censura, assim como a inúmeras exigências econômicas e políticas dos gomaristas, os pregadores calvinistas aqulam o povo contra os De Witt, enquanto o Partido Orangista dá um golpe de Estado contra o Partido dos Regentes.

No dia 20 de agosto de 1672, os irmãos De Witt são massacrados pelo povo nas ruas de Amsterdã. Espinosa escreve um cartaz: *Ultimi barbarorum* (“último dos bárbaros”), mas é impedido por um amigo de colá-lo nos muros da cidade. Termina a república e tem início a monarquia constitucional holandesa.” CHAUÍ, Marilena. *Espinosa uma filosofia da liberdade...* pg. 29.

ao propor, para o mesmo cenário em que se insere, uma nova forma de organização.

Assim, Maquiavel e Espinosa tem em comum a escolha da experiência política como objeto de suas análises, e, ao mesmo tempo, a pretensão de fazerem de suas obras instrumentos de intervenção na mesma materialidade histórica que lhes serve de cenário. Para ambos os autores é a prática política o ponto de partida e de chegada de suas análises. Obras que se debruçam sobre a singularidade dos eventos para a construção da análise do político, e análises que se constituem como armas de intervenção na materialidade histórica. Maquiavel e Espinosa escrevem manifestos imersos, desde seus objetos até as suas pretensões, na experiência da prática política.

Mas ainda um outro aspecto aproxima os dois autores: ao esposarem como objeto a experiência política, ambos se encontram, também, ao adotarem uma concepção muito próxima a respeito do humano. Tanto Maquiavel como Espinosa recusam qualquer julgamento moral ou idealização acerca dos afetos dos homens, e elaboram uma análise do político livre de preconceitos, juízos de valor ou afirmação de princípios transcendentais.

Maquiavel é famoso pela distinção entre uma moral que seria própria da vida privada e os afetos e ações que são úteis à prática política. A *virtú* do príncipe maquiaveliano nada tem em comum com a virtude cristã de valores transcendentais³⁹⁰. A política é o campo dos conflitos humanos, dos afetos próprios da natureza humana, tanto os nobres quanto os mais vis, pois, como diz o próprio autor: os homens “são ingratos, volúveis, simuladores, covardes ante os perigos, ávidos de lucro.”³⁹¹ O autor florentino considera os homens tal como são

³⁹⁰ Excede os objetivos deste trabalho tecermos análise sobre a virtú MAQUIAVELiana, assim como sobre a fortuna, nossos objetivos se limitam a destacar algumas interseções entre o pensamento Maquiaveliano e a obra de Espinosa. Sobre MAQUIAVEL remetemos o leitor novamente a: Leffort, Claude. *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*, Ed. Gallimard, 1972; Skinner, Quentin. *MAQUIAVEL*, Porto Alegre: L&PM, 2010; Sadek, Maria Tereza. “Nicolau MAQUIAVEL: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù” in WEFFORT, Francisco de.(org.) *Os clássicos da política*, 10 ed., São Paulo: Ática, 1998; NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...*

³⁹¹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, cap.XVII

e não com qualquer juízo de valor sobre como deveriam ser. A política em Maquiavel é o campo dos conflitos entre homens, e não entre princípios³⁹².

Em Espinosa, já o vimos, encontramos a mesma concepção a respeito dos afetos humanos, na análise do político. Nosso filósofo diz explicitamente seguir a experiência dos políticos que ensina que “enquanto houver homens, haverá vícios”³⁹³. Já destacamos que Espinosa considera os afetos humanos com a liberdade de ânimo própria das ciências matemáticas, sem exercer sobre eles qualquer juízo de valor transcendente.

É a compreensão de uma “natureza humana”, de características afetivas presentes em todos os homens, que permite aos dois autores retirarem da experiência política do passado um saber, oriundo da prática, que pode ser aplicado no presente de seu tempo ou mesmo no futuro. No entanto, neste ponto da análise existe uma diferença importante entre Maquiavel e Espinosa: enquanto, já o vimos, em Espinosa podemos falar de uma “antropologia” espinosana, o mesmo não ocorre com Maquiavel.

Maquiavel não escreve nenhuma obra parecida com a *Ética* espinosana, sua análise dos afetos dos homens se dá sempre calcada em eventos históricos concretos, singulares. O autor florentino não fala tanto em “natureza humana” ou em “o homem”, mas muito mais utiliza o termo no plural “os homens”, referindo-se sempre a uma coletividade, os homens considerados em grupo, imersos em relações sociais e políticas³⁹⁴. Apesar de, aparentemente, Maquiavel encontrar uma “natureza humana” baseada no homem como ser

³⁹² « Ce qu'on réproouve chez lui ; c'est l'idée que l'histoire est une lutte et la politique rapport avec des hommes plutôt qu'avec des principes. » Merleau-Ponty, Maurice. *Note sur Machiavel*, disponível em <http://www.caute.lautre.net/spip.php?article1002>, acessado em 06/09/12

³⁹³ TP, Cap. 1, parágrafo 2

³⁹⁴ “Partiré de esta simples observación: Maquiavelo habla muy de vez en cuando del “*hombre*”, o de la “*naturaleza humana*”: habla con mayor frecuencia, cuando habla de su deseo, de su maldad, etc. De su gusto por la apariencia..., habla de *los hombres* en plural. Y este plural no es tanto la marca de una generalización como la marca de una colectividad, con esto quiero decir, la designación de hombres considerados en grupo dentro de sus relaciones sociales y políticas. Por ejemplo, el sentido de esta infinidad del deseo humano. Parecería que Maquiavelo hablara de esto como si se tratase de un atributo originario de la naturaleza humana. Pero en realidad, los ejemplos que da son siempre ejemplos políticos sacados de situaciones políticas concretas.” ALTHUSSER, Louis. *Política e Historia...*pg.230

desejante e nos afetos concretos da experiência humana, se existe uma antropologia maquiaveliana ela é apenas aparente³⁹⁵.

Seguimos aqui a análise de Louis Althusser para afirmar que não podemos atribuir a Maquiavel uma concepção antropológica própria, como o fizemos para Espinosa³⁹⁶. Em Maquiavel a análise do humano é a análise de comportamentos sociais e políticos, não se desprende dos exemplos retirados de situações concretas para elaborar uma antropologia, e não tem a pretensão de fazê-lo³⁹⁷.

As proximidades e distâncias entre os pensamentos de Maquiavel e de Espinosa é tema que, por si só, renderia toda uma pesquisa de doutorado, ocuparia toda uma tese, e, talvez, mesmo assim, não se esgotasse. Ricas são as interpretações possíveis para as relações entre estes dois autores, e excede em muito os limites de nosso trabalho nos aprofundarmos em tema tão generoso. Ainda no decorrer de nossa pesquisa, citaremos uma ou outra influência maquiaveliana no pensamento de Espinosa, assumindo, desde já, os riscos da superficialidade que a abordagem colateral do tema nos traz. Por ora, analisadas, ainda que brevemente, as relações entre os dois autores acerca da análise da experiência política, nos cumpre abandonarmos o tema das relações entre Maquiavel e Espinosa com uma observação sobre um traço em comum, que dois comentadores atribuem aos dois autores: a solidão.

Repousa na solidão aquele cuja originalidade não encontra interlocutores: a ausência de semelhanças fundamentais com seus predecessores, e o anúncio de um pensamento tão entranhado nas verdades primitivas, quanto marcado pelo ineditismo, distingue as obras tanto de Maquiavel quanto de

³⁹⁵ “A decir verdad, creo que podría sostenerse que la antropología maquiavélica no sirve de fundamento a su teoría política, porque no es una verdadera antropología. Sólo tiene la apariencia de serlo, no tiene ni su realidad ni su estatuto. Es otra cosa.” ALTHUSSER, Louis. *Política e Historia...*pg.230

³⁹⁶ “De ningún modo tenemos en Maquiavelo el equivalente de una teoría antropológica genética como encontramos en HOBBS o en Spinoza.” ALTHUSSER, Louis. *Política e Historia...*pg.229

³⁹⁷ “De buen grado concluiría, pues, que la ausencia de deducción genética de las formas sociales y políticas a partir de una teoría de la naturaleza humana denuncia el carácter *artificial* de la antropología maquiavélica. Digamos: de hecho, construyó como antropología justo lo que necesitaba como contenido y como concepto (el deseo infinito) para rechazar toda antropología ética o religiosa; no dio demasiados conceptos ni si tomó el trabajo de fundar sobre ellos su teoría política, por la razón fundamental de que, bajo la apariencia superficial de una antropología (o de una teoría de la naturaleza humana), describe, de hecho, *comportamientos políticos y sociales*.” ALTHUSSER, Louis. *Política e Historia...*pg.232

Espinosa. Sozinho caminha aquele que afirma o que os outros reprimem e, ao mesmo tempo, denuncia a superficialidade daquilo que os debates de seu tempo escolhem como controvérsias. Podemos estender a Espinosa o que Louis Althusser afirma acerca do pensamento de Maquiavel: “somos prisioneiros de Maquiavel como de nosso esquecimento: por conta dessa estranha familiaridade, como disse Freud, que é a familiaridade do reprimido”³⁹⁸

É famoso o artigo de Althusser acerca da solidão de Maquiavel³⁹⁹. Um pensamento inclassificável dentro das tradições do pensamento político, diz o comentador francês acerca do autor florentino, encerra um enigma, algo de insólito, um pensamento que escrito há cinco séculos nos interpela como se tratasse do hoje, e produz, na sua leitura, a familiaridade daquilo que nos toca diretamente. Maquiavel resta sozinho, numa posição singular dentro da história do pensamento político, pois recusa a tradição moralista cristã e o idealismo humanista que lhe precedem, ao mesmo tempo em que não se filia aos conceitos da filosofia política jusnaturalista que lhe sucederá⁴⁰⁰.

No entanto, a solidão dentre os demais pensadores da política, e a paradoxal familiaridade que Maquiavel provoca em seus leitores tem um componente importante: o objeto central do pensamento maquiaveliano não é a análise das formas de governo, os debates acerca da monarquia absoluta ou da forma republicana, nem teorias acerca do direito natural, das leis ou da moral. Maquiavel, do cerne de sua solidão, nos propõe uma discussão mais visceral sobre a própria constituição dos estados, tomando como seu elemento constituinte o conflito, a violência, a luta de classes⁴⁰¹. Eis a questão que, posta nesses termos,

³⁹⁸ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*...pg. 148

« Quand nous le lisons, nous sommes saisis par lui comme par notre oubli. Par cette étrange familiarité comme dit Freud, celle d'un refoulé » ALTHUSSER, Louis. *La solitude de MAQUIAVEL*...

³⁹⁹ ALTHUSSER, Louis. *La solitude de MAQUIAVEL*, disponível em <http://multitudes.samizdat.net/La-solitude-de-Machiavel>, acessado em 05/09/12 .

⁴⁰⁰ « C'est peut-être là le point extrême de la solitude de Machiavel d'avoir occupé cette place unique et précaire dans l'histoire de la pensée politique entre une longue tradition moralisante religieuse et idéaliste de la pensée politique, qu'il a refusée radicalement, et la nouvelle tradition de la philosophie politique du droit naturel qui allait tout submerger et dans laquelle la bourgeoisie montante s'est reconnue. La solitude de Machiavel c'est de s'être libéré de la première tradition avant que la seconde ne submerge tout. » ALTHUSSER, Louis. *La solitude de MAQUIAVEL*...

⁴⁰¹ « J'irais jusqu'à suggérer que Machiavel est peut être un des rares témoins de ce que j'appellerai *l'accumulation primitive politique*, un des rares théoriciens des commencements de l'État national. Au lieu de dire que l'État est né du droit et de la nature, il nous dit comment doit naître un Etat s'il veut durer, et être assez fort pour devenir l'État d'une nation. Il ne parle pas le

faz de Maquiavel um solitário na história do pensamento político, ao mesmo tempo em que provoca em seus leitores aquela freudiana familiaridade do reprimido. O autor florentino ousou dedicar-se à questão que seus predecessores, contemporâneos, e mesmo os que vieram depois deles na tradição do pensamento político não ousaram explicitar com tanta clareza: a violência intrínseca e recalçada que é inerente à realidade da constituição de todo estado.

Sobre Espinosa, Yovel disse “raramente, se alguma vez, houve filósofo tão solitário quanto Baruch Espinosa.”⁴⁰² A biografia e correspondência de Espinosa atestam que, se é possível falarmos da solidão de Espinosa, não se trata exatamente de solidão social, nosso filósofo não era um eremita. Mas a singularidade e radicalidade de sua obra nos permitem falar de uma solidão existencial. Se Espinosa tinha amigos, e suas cartas indicam sua inserção nos debates de seu tempo, sua doutrina não foi compreendida nem mesmo pelos amigos mais íntimos, e sua *Ética*, singular e difícil, não tem nem mesmo a pretensão de ser acessível a todos⁴⁰³.

A radicalidade da afirmação da imanência absoluta, em Espinosa, lhe designa um lugar tão solitário na história da filosofia quanto aquele ocupado por Maquiavel no pensamento político. A singularidade do pensamento espinosano permite a Gilles Deleuze e Félix Guattari designá-lo como o “Cristo dos filósofos”, considerando que “os maiores filósofos não mais são do que apóstolos,

langage du droit, il parle le langage de la force armée indispensable à constituer tout Etat, il parle le langage de la cruauté nécessaire aux débuts de l'État, il parle le langage d'une politique sans religion qui doit à tout prix utiliser la religion, d'une politique qui doit être morale mais pouvoir ne pas l'être, d'une politique qui doit refuser la haine mais inspirer la crainte, il parle le langage de la lutte entre les classes, et quant au droit, aux lois et à la morale, il les met à leur place, subordonnée. » ALTHUSSER, Louis. *La solitude de MAQUIAVEL...*

⁴⁰² Apud CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real...*pg.35

⁴⁰³ “Não seria preciso dizer com Yovel que “raramente, se alguma vez, houve filósofo tão solitário quanto Baruch Espinosa”? Não se trata, evidentemente, da solidão social do eremita, pois sua biografia, suas cartas e sua adesão ao Partido Republicano estão longe dessa imagem, porém da solidão existencial como judeu, uma vez que, mesmo depois de abandonar a congregação judaica e adentrar na comunidade internacional dos sábios, nunca deixou de ser visto como “o nosso judeu de Voorburg”, nas palavras de uma carta de Huygens. Banido da congregação judaica, também permaneceu desprovido de estatuto civil na república holandesa; filho de imigrantes que falava português e espanhol, aprendendo o hebraico na *Yeshiva* e, tardiamente, o latim, não tinha afinal língua alguma; num mundo em que a identidade pessoal era conferida pela religião, não possuía nenhuma. A doutrina que ensinou não foi compreendida nem pelos amigos mais íntimos, e os filósofos racionalistas não lhe puderam dar guarida, porque ultrapassou em radicalidade Descartes, mas sem aceitar o ceticismo deísta. Sua ética do amor intelectual de Deus, singular e difícil, não foi escrita para todos e muito menos para a massa, e sim para uns poucos que pudessem partilhar seu “ensinamento altamente exotérico”” CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real...*pg.35

que se afastam ou se aproximam deste mistério”⁴⁰⁴. A solidão de Espinosa não é exatamente isolamento social, determinado pelas condições de sua vida, mas é aquela solidão do pensamento sobre o inédito, sobre o singular, a “anomalia selvagem”⁴⁰⁵.

E se a solidão maquiaveliana, paradoxalmente, está acompanhada de uma familiaridade provocada em seus leitores, a solidão espinosana também é, paradoxalmente, muitas vezes, acompanhada pela experiência de um encontro imediato e sem preparação com seus leitores⁴⁰⁶. Dotado de um sofisticado aparelho conceitual, o pensamento espinosano, por vezes, pega de assalto seus leitores numa identificação, uma “súbita iluminação”, um “sopro” diz Gilles Deleuze⁴⁰⁷. Assim como Maquiavel, Espinosa nos fala, de sua solidão no século XVII, verdades tão atuais como familiares. Em ambos os autores a solidão é, muitas vezes, ao mesmo tempo, a experiência do encontro imediato com seus leitores.

Por fim, no campo da política também podemos encontrar um paralelo entre a solidão da questão maquiaveliana e o pensamento de Espinosa. Se Maquiavel está sozinho no pensamento político por pensar a constituição do Estado a partir do conflito e da violência que lhe são inerentes, Espinosa também experimenta a solidão de pensar uma questão mais fundamental acerca da política, do que aquelas propostas por seus predecessores, contemporâneos e os que vieram depois dele. Antes de divagações teóricas acerca da melhor forma de governo ou das melhores leis, sem qualquer recurso a princípios transcendentais, sejam teológicos ou jusnaturalistas, nosso filósofo propõe a discussão acerca da constituição do poder político e sua relação com a potência da multidão. Antes dos debates sobre a organização do *imperium*, Espinosa afirma, como questão

⁴⁰⁴ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*, São Paulo: Editora 34, 2005, pg.79

⁴⁰⁵ O termo é título da obra de Antonio NEGRI sobre Espinosa: NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem – poder e potência em spinoza*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

⁴⁰⁶ “É um filósofo [Espinosa] que dispõe de um extraordinário aparelho conceitual, extremamente avançado, sistemático e sábio; e contudo ele é, no nível mais alto, o objeto de um encontro imediato e sem preparação, tal que um não-filósofo, ou ainda alguém despojado de qualquer cultura, pode receber dele uma súbita iluminação, um “raio”. É como se a gente se descobrisse espinosista, a gente chega no meio de Espinosa, é arrastado, levado ao sistema ou à composição.” DELEUZE, Gilles. *Espinosa – filosofia prática*...pg.134

⁴⁰⁷ “Muitos dos comentadores amavam suficientemente Espinosa para invocar um Vento quando falavam a seu respeito. E, efetivamente, não existe outra comparação senão a do sopro.” DELEUZE, Gilles. *Espinosa – filosofia prática*...pg.135

central do seu pensamento político: sua constituição intrinsecamente democrática. É nas mãos da multidão que Espinosa coloca a causa imanente de todo e qualquer poder político. Nosso filósofo está só ao pensar a potência da multidão como causa radicalmente imanente do poder político.

Maquiavel e Espinosa encontram-se como dois solitários que caminham por trilhas similares. Ambos afirmam a experiência como terreno do conhecimento adequado acerca da política, e ambos aceitam os homens como são, com seus afetos, paixões, delírios e conflitos. Maquiavel e Espinosa nos parecem solitários em suas questões e análises tão fundamentais quanto inéditas, seja acerca da constituição do estado e sua violência inerente, ou sobre o caráter intrinsecamente democrático de seu *imperium*. E, no entanto, a leitura de suas obras é capaz de nos assaltar em familiariedade. Séculos de distância não nos separam, leitores contemporâneos, da identificação, muitas vezes imediata e involuntária, com a crueza e clareza de suas afirmações do que há de mais humano. Parece-nos que Althusser está certo ao aludir à freudiana familiariedade do reprimido em Maquiavel, e, se assim for, certamente dá-se o mesmo na leitura do nosso maldito filósofo holandês.

3.2.3

***Imperium* e instituições**

“Finalmente, uma vez que todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil...”

A constituição do sujeito coletivo multidão é a constituição de uma potência comum, um poder constituinte que se expressa de forma imanente em poder político, *imperium*⁴⁰⁸. Espinosa afirma expressamente que, onde quer que seja, sejam os homens “bárbaros ou cultos”, eles se organizam na forma de um estado civil. Estabelecida a relação de imanência entre potência da multidão e poder político, quais as formas desta organização em estado civil, e quais os instrumentos capazes de garantir a democracia ou desvirtuá-la em tirania, é que passam a ser as questões fundamentais.

⁴⁰⁸ “O *imperium*, “direito definido pela potência da massa”, é a ação coletiva ou a potência coletiva que se organiza em *civitas* ou *res publica*.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*...pg.164

Tomando a experiência política como “mestra”, e os homens como são, considerando seus afetos e conflitos, considerando que os homens são mais levados pelo desejo cego e pela imaginação que pela razão, já vimos que nosso filósofo afirma ser o inimigo interno, ou seja, os próprios cidadãos, os inimigos mais perigosos de qualquer estado⁴⁰⁹. Espinosa identifica que o maior risco para a democracia, em qualquer estado, não são as invasões externas ou o risco de conquista por outro estado, mas sim a ambição de dominação de seus próprios cidadãos.

Conforme já destacamos, neste tema nosso filósofo segue uma premissa já esposada por Maquiavel, que afirma que os homens, os plebeus, não desejam ser governados. Mas, se o autor florentino desenvolve daí uma resistência do povo a ser oprimido e um desejo de dominação restrito aos Grandes⁴¹⁰, Espinosa parte desta afirmação maquiaveliana para levá-la um passo a frente. Nosso filósofo afirma que qualquer homem preferirá sempre governar a ser governado⁴¹¹. Espinosa parte da afirmação da resistência à opressão de Maquiavel para dela extrair toda a sua positividade, e faz do desejo negativo de não ser governado a positividade do desejo de governar. A multidão, como potência constituinte, não é apenas resistência negativa ao arbítrio, mas é também desejo de auto-governo, desejo de democracia. É esta operação, de levar às últimas consequências a afirmação maquiaveliana, que permitirá ao nosso filósofo afirmar o desejo da multidão de ser sujeito da ação política e tomar a democracia como o mais natural dos regimes políticos⁴¹².

⁴⁰⁹ Sobre o tema remetemos o leitor ao nosso capítulo 2, quando da discussão acerca da relação entre direito civil e direito natural.

⁴¹⁰ “E, indo às razões, direi, vendo primeiro o lado dos romanos, que se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que tem menos desejo de usurpá-la. E, sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus, veremos naqueles grandes desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados, e por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles menos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem.” MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio...* pg.24

⁴¹¹ “Além disso, é certo que não há ninguém que não goste mais de governar do que ser governado: ninguém cede voluntariamente o comando a outrem...” Tratado Político, Cap. VII, § 5º

⁴¹² “Divergindo de seus contemporâneos, que não duvidam da abominável imagem “maquiavélica” de MAQUIAVEL, Espinosa elogia o “penetrante florentino” como defensor da liberdade política, e como o autor de *O Príncipe*, também o do *Tratado político* afirma que os homens não desejam ser governados. Entretanto, dessa constatação, MAQUIAVEL obtivera uma consequência precisa: o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado é pura negatividade que só encontra positividade na figura do Príncipe. Espinosa, porém, depois de constatar que, por natureza, os

A questão democrática em Espinosa não se aprisiona no simples debate sobre os regimes políticos, nem se resume nas questões acerca do número de ou da forma de escolha dos governantes⁴¹³. Quando nosso filósofo fala em democracia está a afirmar aquela democracia que é intrínseca à relação entre potência da multidão e poder político, e sua afirmação está na relação de proporcionalidade entre a potência da multidão e a potência de seus indivíduos constituintes considerados individualmente.

O pior risco para a democracia de qualquer estado é a usurpação do *imperium* por um ou poucos cidadãos, que o exerçam para fins particulares, alijando a multidão das condições de exercício do seu próprio direito natural. Resguardar a democracia é assegurar que a potência da multidão, considerada como um todo, seja sempre maior que a potência de qualquer cidadão considerado isoladamente⁴¹⁴. E, se os homens, em regra, desejam mais governar que ser governados, e são mais guiados pelo desejo cego e pela imaginação que pela razão, não é nas mãos de um ou alguns cidadãos que Espinosa recomenda que seja deixada a guarda da democracia.

Nosso filósofo não espera dos homens nada além do que a natureza humana, passional e conflitiva, já não tenha demonstrado pela experiência. Espinosa não propõe nenhum projeto pedagógico que se arvore na ambição de que os governantes ou a multidão guiem-se pela razão ou segundo princípios morais

homens não desejam ser governados, disso obtém uma outra consequência, positiva: por isso mesmo todos desejam governar e não ser governados. Pode, então, concluir que o desejo do povo é ser o sujeito da ação política e por isso a democracia é o mais natural dos regimes políticos” CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real...* pg.38

⁴¹³ “Percebe-se, então, que nem o número de governantes, nem o caráter eletivo ou representativo dos governos determinam a forma do corpo político. Esta é determinada exclusivamente pela proporção de poder que se estabelece entre a massa [multidão] e a soberania.” CHAUÍ, Marilena. “Direito é potência – experiência e geometria no Tratado Político” em *Política em Spinoza...* p.253

⁴¹⁴ “Os homens operam constituindo um indivíduo coletivo ou complexo, a *multitudo*, e instituem o *imperium*, como lemos no parágrafo 2 do capítulo III do *Tratado político*, ‘o corpo e a mente do poder’ (...) dotado de toda potência que seus agentes lhe derem: o *imperium* é o direito natural comum ou coletivo cuja ação é o ânimo e a mente da massa. Ao ser instituído como poder soberano, esse direito coletivo implica simultaneamente um processo de distribuição de poderes, determinando as duas normas universais do campo político e as formas particulares dos regimes políticos. São normas universais: 1) é necessário que a potência soberana seja inversamente proporcional à potência dos indivíduos tomados um a um ou somados, isto é, a potência soberana – o *imperium* como direito civil – deve ser incomensurável ao poder dos cidadãos – o direito natural individual – tomados um a um ou somados, pois o *imperium* é a potência da *multitudo* expressa no direito civil; 2) é necessário que a potência dos governantes seja inversamente proporcional à dos cidadãos, mas agora em sentido inverso ao anterior, isto é, tomados coletivamente, os indivíduos ou a *multitudo* devem ter mais potência do que o governante, pois o poder coletivo ou potência e direito da *multitudo* não se identificam com ninguém.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...*pg. 170

transcendentes⁴¹⁵. É no jogo mesmo das paixões, das ambições, dos conflitos que a política espinosana se constitui. É preciso pensar uma democracia que se constitua e se preserve no seio da imaginação, em meio às ambições e desejos dos homens, no universo passional dos mais “bárbaros ou cultos”.

Se nosso filósofo escolhe a experiência política como objeto de sua análise, e constrói sua “antropologia” buscando entender os afetos sem julgá-los, sua afirmação da democracia deve poder construir-se e preservar-se neste terreno imaginativo, passional e conflitivo⁴¹⁶. Assim, não é na expectativa por decisões racionais dos cidadãos ou dos governantes que nosso filósofo recomenda que seja entregue a guarda da democracia. O estado civil deve organizar-se de tal forma, com instituições tais que, seja qual for o ânimo de seus governantes ou governados, estejam eles imbuídos dos mais elevados valores ou das mais vis intenções, pela própria estrutura de funcionamento do estado, a democracia e a liberdade retem preservadas. Assim, diz o filósofo:

Um estado cuja salvação depende da lealdade de algumas pessoas e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que aqueles que os conduzem queiram agir lealmente, não terá qualquer estabilidade. Para poder subsistir será necessário ordenar as coisas de tal modo que os que administram o Estado, quer sejam guiados pela Razão ou movidos por uma paixão, não possam ser levados a agir de forma desleal ou contrária ao interesse geral. E pouco importa à segurança do Estado que motivo interior têm os homens para bem administrar os negócios, se de fato os administrarem bem. Com efeito, a liberdade da alma, quer dizer, a coragem, é virtude privada; a virtude necessária ao Estado é a segurança. Tratado Político, cap. I, parágrafo 6.

A estrutura organizacional do estado é o que pode preservar a liberdade e garantir a segurança, mesmo frente às paixões e ambições humanas. A virtude necessária ao estado não está nos seus governantes ou nos seus cidadãos,

⁴¹⁵ “Espinosa é o primeiro antropólogo da democracia moderna visto que originalmente propôs a questão de como o auto-governo da multidão seria possível diante do fato de que esta – seguindo a tradição, ele a chama de *vulgus* – se orienta constantemente por noções morais, imagens e sensações, em *imaginationes*, assim como por manifestações de avidez, ira, inveja e anseio por honra e não por ideias racionais. Espinosa não perde tempo com a teoria da adulação, que mais tarde alcançou tanto sucesso, a de querer alçar a multidão sob o ponto de vista da razão ou da maioria lógica.” Sloterdijk, Peter. *O desprezo das massas – ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Estação liberdade, São Paulo, 2002, pp. 52-53

⁴¹⁶ “Mostramos, por outro lado, que a Razão pode bem conter e governar as emoções, mas vimos que o caminho ensinado pela razão é muito difícil; aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da Razão, sonham com a idade de ou dos petas, isto é, comprazem-se na ficção.” Tratado Político, Cap. I, § 5º.

mas na racionalidade de suas instituições⁴¹⁷. São as formas de distribuição ou contenção do poder, determinadas pelas instituições, que garantem a preservação do caráter democrático do exercício do poder político, quer seus agentes sejam leais ou ambiciosos, prezem a democracia ou tenham intenções tirânicas. A racionalidade, que é virtude rara nos homens, deve ser assegurada no exercício do *imperium* por boas instituições. São as instituições que preservam o exercício do poder político norteado pelo interesse geral, e impedem a usurpação de sua utilização para fins particulares.

Neste ponto, mais uma vez, encontramos a influência do agudíssimo Maquiavel. De fato, o sapientíssimo florentino já afirmara, séculos antes de Espinosa, a imprudência de depositar nas mãos dos governantes a segurança do estado. O Maquiavel dos *Discursos*, na análise do decenvirato em Roma, já denunciava a “facilidade de se corromperem os homens”⁴¹⁸, e a necessidade de constituição de uma república bem ordenada por leis e instituições. Espinosa ao afirmar estar nas instituições, e não nas virtudes dos governantes, o melhor instrumento para resguardar a liberdade de um estado, claramente espousa a mesma concepção republicana do fenômeno institucional enunciada por Maquiavel⁴¹⁹.

E se está nas instituições, e não nos homens, a estrutura que deve guardar a democracia e a liberdade, Espinosa encontra também na organização do estado a causa determinante para a observância ou não das leis pelos cidadãos, e para o reino da concórdia ou a solidão das disputas constantes entre seus cidadãos. Veremos a seguir, na análise do campo jurídico, o *modus operandi* das leis que operam necessariamente no campo afetivo do medo e da esperança, medo de punições e esperança de recompensas, para impor sua observância. No entanto, já podemos destacar que, também no que tange aos vícios ou virtudes de seus

⁴¹⁷ “É no fundamento racional, portanto, das instituições e não no poder dos governantes que Spinoza deposita a ênfase de sua análise política.” RIBEIRO, Luis Antônio. *A idéia de democracia em Spinoza*. Tese de doutorado. IFCS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2005, p. 157.

⁴¹⁸ “Da facilidade de se corromperem os homens” é o título do capítulo 42 do Livro primeiro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2007, p. 131.

⁴¹⁹ “O papel das instituições traçado por Spinoza, o conduz para uma tendência já expressa no século XVI por MAQUIAVEL. Trata-se, portanto, de uma concepção republicana e materialista do fenômeno institucional, de maneira a determinar que as instituições, na política, ocupam o centro dos processos desta natureza, em lugar das virtudes individuais dos governantes.” GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011, p. 188.

cidadãos, Espinosa se remete às instituições do estado como instrumentos determinantes da conduta generalizada de seus cidadãos.

É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícias dos súditos quanto a má situação do estado. Porque os homens não nascem civis, fazem-se. Além disso, os afetos naturais dos humanos são em toda 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 da cidade absoluto. TP, cap. 5, parágrafo 2

Boas instituições fazem boa ordem, para Espinosa a racionalidade funcional da estrutura do estado deve garantir não só a democracia, pela confluência do exercício do *imperium* e o interesse geral, mas também garantir o cumprimento das leis e a manutenção da paz social. Se a natureza humana é a mesma em todo canto, o que difere um estado bem ordenado e a vida em concórdia entre os cidadãos, de um estado conflagrado por constantes revoltas, pelo crime e pelo medo são as instituições que organizam o próprio estado.

Os homens são, a maior parte do tempo, conduzidos por suas paixões e não pela razão. As instituições operam no campo das paixões, por um sistema de ameaça de punições e promessas de recompensas, organizando a vida social de tal forma que se mostre mais útil a cada cidadão cumprir as leis e viver na concórdia do que seguir unicamente seus desejos individuais. Levados pela imaginação, e pelas paixões, os homens podem ser movidos pela ambição de dominação, tornarem-se inimigos uns dos outros e colocarem seus interesses pessoais acima do interesse geral do Estado. Cabe às instituições promover uma mecânica afetiva tal que, ainda que imersos na imaginação e na passividade, pareça mais vantajoso aos homens obedecer às leis, viver na concórdia e na paz⁴²⁰.

⁴²⁰ “Apesar de a sociedade comum se encontrar conforma à razão, isso não impede que os seres humanos se oponham a ela, afinal nem todos os seres humanos são racionais. Aliás, Spinoza deixa muito claro que não necessariamente os seres humanos se tornam racionais. Disso se deduz a necessidade de existência das instituições que, mediante um regime de promessas de recompensas e de ameaças de punição, sejam capazes de articular medo e esperança naqueles que não vivem sob a conduta da razão e os levar, ao produzir tais afetos, a se conformar ao *ingenium* coletivamente constituído.” GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011, p. 188.

Neste tema, cumpre destacar que Espinosa continua a ter forte influência de Maquiavel, que também afirma o poder das leis e das instituições sobre o comportamento dos cidadãos, e sobre a paz ou discórdia imperante em um Estado. Podemos citar como exemplo, neste sentido, o título do cap. 29, do Livro Três dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, do autor florentino: “Onde se diz que os pecados dos povos nascem dos príncipes”. Voltaremos a este assunto ao tratarmos da servidão no nosso último capítulo, ao tratarmos dos muitos meios pelos quais um soberano pode governar sobre os ânimos de seus súditos, por ora nos concentraremos nas instituições que garantem a democracia e a organização do poder político.

Nosso autor dedica os últimos cinco capítulos de sua última obra, o *Tratado Político*, a enunciar os desenhos institucionais capazes de melhor organizar o poder público em regimes monárquicos, aristocráticos e democráticos, de forma a limitar os interesses individuais, e preservar a relação de imanência entre *imperium* e potência da multidão⁴²¹. A morte do filósofo, em 1677, interrompe a redação do capítulo XI do *TP*, aquele que seria dedicado a organização dos Estados democráticos. No entanto, nas estruturas institucionais de organização do poder monárquico e aristocrático de Espinosa, já podemos destacar importantes exemplos de instituições, previstas pelo autor, com a função de refrear desejos tirânicos de dominação e preservar o exercício do poder político norteado pelo interesse geral⁴²².

Sobre as diferentes formas de governo, nosso filósofo começa, já no capítulo 2, parágrafo 17 do *TP*, por enunciar a distinção entre democracia, aristocracia e monarquia pelo critério clássico do número de governantes:

⁴²¹ Cabe aqui a ressalva de que, pelos limites deste trabalho, nosso intuito ao tratar dos desenhos institucionais dos regimes políticos em Espinosa restringe-se a exemplificar as instituições que na monarquia e aristocracia constituem instrumentos de contenção do poder e expressão da potência da multidão. Excede os limites de nosso trabalho descrevermos todas as características, diferenças e eventuais processos de transição entre democracia, aristocracia e monarquia. Sobre o tema remetemos o leitor a GUIMARAENS, Francisco de. Ob. cit. pp. 271-284

⁴²² “Na verdade, porém, Espinosa propõe um remédio contra a causa da tirania; o Tratado Político. De fato, logo na abertura do tratado, como vimos, Espinosa afirma que a estabilidade, a segurança e a paz de uma república não podem se fundar nas virtudes privadas dos governantes, mas devem apoiar-se no ordenamento institucional (nas *res ordinandae*), de maneira que, quer sejam passionais ou racionais, virtuosos ou viciosos, os governantes só possam se guiar pelo que as instituições obrigam. Por esse motivo, cada um dos capítulos dedicados às diferentes formas políticas apresenta para cada uma delas um conjunto de instituições públicas capazes de garantir que costumes, leis e práticas sociopolíticas fundem e conservem uma forma política segundo as exigências do direito natural...” CHAUÍ, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa...* p. 192.

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia.

No entanto, já vimos que, para Espinosa, a mais importante questão política não está no número de governantes, ou na forma de sua escolha, mas na identificação do exercício do poder público com o interesse geral da multidão. Seja numa monarquia, numa aristocracia ou na democracia, para nosso filósofo, o que distingue a democracia, intrínseca ao *imperium*, da tirania é a manutenção, através de instituições, da relação de imanência entre poder político e direito natural da multidão, ou a usurpação daquele poder para fins particulares.

Assim, Espinosa é capaz de, nos últimos capítulos do *TP*, enunciar desenhos institucionais para regimes monárquicos ou aristocráticos que sejam capazes de preservar os estados contra os riscos da tirania, preservando a liberdade e a segurança. Como veremos a seguir, a monarquia e a aristocracia espinosanas, independente do número limitado de governantes, e da forma de sua escolha, acabam por preservar um forte caráter democrático, e preservar a relação de causalidade imanente entre potência da multidão e exercício do poder político⁴²³.

3.3.3.1

A monarquia espinosana

De início cabe destacar que Espinosa escreve sobre a monarquia numa Europa onde o absolutismo dos reis já começa a se estabelecer como uma realidade em vários países. Já fizemos algumas observações a respeito deste

⁴²³ “Spinoza, por sua vez, leva às últimas consequências sua concepção acerca das paixões. Se todos – governantes e governados – são submetidos às paixões, nada justifica a crença de que alguns são mais aptos a governar do que outros. Deste modo, qualquer modelo de organização do Estado deve apontar para a democratização das instituições, pois a racionalidade política é sempre limitada individualmente e virtuosa coletivamente. Só há racionalidade política adequada quando constituída por muitos participantes.” GUIMARAENS, Francisco de. *Dois modelos de república: Spinoza contra os federalistas*, mimeo.

cenário, nos cumprindo agora observar, apenas, que nosso filósofo escreve sabendo da concepção absoluta a respeito da monarquia que inspira a maioria dos debates de sua época. Por isso, não é estranho que Espinosa faça algumas colocações explicitamente críticas a respeito da concentração do poder político absolutamente nas mãos de um só.

Neste cenário, a primeira crítica espinosana explícita ao absolutismo é a afirmação da total impossibilidade lógica de um só homem concentrar em suas mãos toda a potência do estado. Nosso filósofo afirma que, dada a limitação de todo ser humano, um só homem, mesmo sendo rei, é incapaz de suportar sozinho o peso de toda a potência da multidão, ou seja, do exercício do poder político sozinho. Daí acontecer, de fato, que os reis, que são chamados a governar sozinhos seus estados, acabam por cercar-se de comandantes, conselheiros, amigos, ou ainda, concubinas e favoritos para auxiliarem-no no governo da coisa pública, e, assim, o estado, que se considera uma monarquia, na verdade se desvirtua em uma aristocracia velada⁴²⁴.

Numa monarquia, a multidão confia ao rei a gestão da coisa pública, no entanto, nosso filósofo afirma a impossibilidade de uma só pessoa carregar sozinha tamanha responsabilidade. A pretensão do poder absoluto do rei esconde, na verdade, a escolha discricionária pelo monarca daqueles que dividirão com ele o peso do exercício do poder político, trazendo para o estado a péssima condição de ser governado, não apenas pelo monarca, escolhido com a aquiescência da multidão, mas, veladamente, por outros que somente o rei escolhe e conhece.

Outra crítica que Espinosa realiza explicitamente contra a monarquia absolutista é a afirmação da possibilidade de limitação dos poderes do rei por disposições de direito impostas pela potência multidão. Nosso filósofo afirma a existência de fundamentos do estado, que precedem o poder do rei, e que devem

⁴²⁴ “Estão, sem dúvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito soberano da cidade. O direito, efetivamente, determina-se só pela potência, como mostramos no capítulo II, e a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. Daí acontecer que aquele a quem a multidão elege rei chama para junto de si comandantes, conselheiros ou amigos, aos quais confia a sua salvação e a de todos, de tal modo que o estado, que se crê ser absolutamente monárquico, na prática, é realmente aristocrático, não de modo manifesto, mas tácito, e por isso mesmo péssimo. A isto acresce que o rei, se é criança, doente ou sobrecarregado pela velhice, é rei precariamente, e quem na realidade tem o poder soberano são os que administram os superiores assuntos de estado ou que estão próximos do rei. Isto, para já não falar do rei que, submetido à libidinagem, gere muitas vezes tudo consoante o capricho desta ou daquela concubina ou favorito.” TP, cap VI, parágrafo 5

ser observados por este, assim como pelos seus cidadãos. Diz Espinosa no parágrafo 1 do capítulo VII do *TP*: “não repugna de modo algum à prática que se constituam direitos tão firmes que nem o próprio rei os possa abolir”.

Mesmo num regime monárquico, o poder daquele que exerce o *imperium* é limitado por certos “fundamentos do estado”, cuja obediência é devida por governantes e governados. Neste sentido, Espinosa prevê, inclusive, a possibilidade de resistência dos cidadãos a qualquer ordem do rei que contrarie tais princípios⁴²⁵. O poder do rei não é absoluto, mas limitado por fundamentos de direito, de observância obrigatória, e capazes de legitimar até mesmo o direito de resistência dos cidadãos, quando qualquer ordem do monarca tenha a pretensão de aboli-los ou ultrapassá-los⁴²⁶.

Podemos afirmar que, todas as características da monarquia espinosana, como veremos a seguir, são opostas a qualquer concepção absolutista da monarquia. Espinosa esforça-se por montar uma estrutura institucional para os estados monárquicos que é avessa a qualquer possibilidade de concentração absoluta do poder nas mãos do monarca ou de seu *entourage* pessoal. A monarquia espinosana, por sua organização institucional, expulsa qualquer risco de afirmação do discurso imaginativo e transcendente do rei absoluto, para preservar o princípio democrático da imanência do poder político à potência da multidão.

Qualquer tentativa de identificação do poder político com a pessoa do governante é tentativa de construção de um poder tirânico. A usurpação do exercício do *imperium* para fins pessoais, distanciando o poder político dos interesses coletivos do direito natural da multidão, é o caminho da tirania. Para a própria preservação do corpo político, a potência da multidão deve manter-se sempre maior e inversamente proporcional àquela dos particulares. Nenhuma organização política pode atribuir a um só governante, ou a alguns governantes, maior potência que a da própria multidão, sob pena de verificar-se aí, não mais o

⁴²⁵ Voltaremos ao tema do direito de resistência no nosso último capítulo

⁴²⁶ “E em parte nenhuma, que eu saiba, se escolhe um monarca sem absolutamente nenhuma condições expressas. E isto não repugna à razão nem à obediência absoluta que é devida ao rei; com efeito, os fundamentos do estado devem ser tidos como decretos eternos do rei, de tal maneira que os seus funcionários lhe obedecerão completamente se, quando ele der alguma ordem que repugne aos fundamentos do estado, se negarem a executar o que ele mandou.” *TP*, cap. VII, parágrafo 1

estado civil, mas o estado de guerra e a tirania. Assim, na monarquia espinosana, poder político e monarca não se confundem, o rei tem seu poder limitado e o exercício do *imperium* norteado pelo interesse comum do estado.

Os reis, com efeito, não são deuses, mas homens que se deixam muitas vezes apanhar pelo canto da sereia. Se, por conseguinte, dependesse tudo da vontade inconstante de um só, nada estaria fixo. Assim, o estado monárquico, para ser estável, deve estar instituído de modo que tudo se faça de acordo somente com o decreto régio, isto é, que todo o direito seja vontade do rei explicitada, mas não de modo que toda a vontade do rei seja direito TP, cap.VII, parágrafo 1.

Neste sentido, para que o rei tenha sempre ouvidos para o que é de interesse do bem comum, Espinosa prevê, para seu estado monárquico, a instituição de um conselho, formado por numerosos cidadãos, escolhidos para exercerem mandato temporário, o qual o rei é obrigado a consultar antes de qualquer decisão⁴²⁷. O papel deste conselho é defender os direitos fundamentais do estado, aqueles que podem, inclusive, limitar a atuação do rei, além de promulgar as instituições e decretos do rei, cuidar de sua execução, bem como de toda a administração do estado e da educação dos filhos do rei⁴²⁸.

Nosso filósofo tem o cuidado de prescrever detalhadamente a organização deste conselho de cidadãos, de modo a encontrar a forma menos propensa à corrupção, mais próxima da representação dos interesses de todos e da manutenção da paz. Portanto, para citar somente algumas de suas características, os conselheiros devem ser numerosos e provenientes de todas as famílias constituintes da multidão. Seus mandatos não devem ser vitalícios, mas deve haver rotatividade nos cargos, para que todos os cidadãos sintam-se motivados a defender a liberdade dos conselheiros, na esperança de, um dia, tornarem-se um deles⁴²⁹.

A proposta espinosana de um conselho de cidadãos numeroso a aconselhar o rei é uma das instituições que mais claramente mantém a monarquia espinosana próxima da democracia intrínseca, afirmada por Espinosa em qualquer

⁴²⁷ “A primeira tarefa deste conselho será defender os direitos fundamentais do estado, dar conselhos sobre o que deve fazer-se, para que o rei saiba o que decidir sobre o bem público e, além disso, para que nada lhe seja lícito decidir sobre alguma coisa antes de conhecido o parecer deste conselho.” TP, cap. VI, parágrafo 17.

⁴²⁸ Sobre o tema: TP, capítulo VI, parágrafos 15 a 20 e capítulo VII, parágrafos 3 a 5.

⁴²⁹ Sobre estas características do conselho e outras: TP, capítulo VI, parágrafos 15 a 26, e capítulo VII, parágrafos 4 a 7.

que seja o regime de governo⁴³⁰. A participação obrigatória dos cidadãos conselheiros em todas as decisões do rei mantém a relação de imanência entre o exercício do *imperium* e o direito natural da multidão, impedindo que o poder político caia nas malhas dos discursos da soberania, e que o rei tente afirmar sua transcendência e seus interesses particulares contra os fundamentos do estado e os interesses do bem comum.

Também a administração da justiça, a solução das controvérsias entre os cidadãos, e a aplicação das leis não repousam nas mãos do rei, mas nas de um outro conselho escolhido para este fim. Espinosa prevê a existência de um conselho composto de cidadãos juristas, com características similares às daquelas dos conselheiros do rei: cargos rotativos, e escolha de um juiz por família com funções judiciárias⁴³¹. Além destes, cada urbe deve organizar, ainda, conselhos locais com as mesmas características do conselho do rei⁴³².

O poder atribuído aos cidadãos, organizados em conselhos, e os limites impostos ao poder do rei resguardam o *imperium*, pela sua própria estrutura institucional, de qualquer ambição tirânica, seja do rei ou de alguns cidadãos considerados individualmente. No entanto, duas características do estado monárquico em Espinosa vão afirmar, ainda mais, seu caráter democrático e assegurar mais duas armas contra a tirania, a saber: a propriedade comum dos bens imóveis e o povo em armas.

Nosso filósofo prevê que, em sua monarquia, “nenhum cidadão possua bens imóveis”, as terras devem ser de domínio público e alugadas aos cidadãos que nelas habitem ou as explorem⁴³³. Segundo o autor, esta propriedade comum do solo faz com que todos prezem igualmente pela paz, por temerem perderem na guerra todos os seus bens e, favorecendo a igualdade, determina que

⁴³⁰ Podemos ressaltar, ainda, que tal desenho institucional monárquico, em que o poder do rei é limitado pela participação dos conselhos de cidadãos, permite à alguns comentadores de Espinosa aproximarem suas idéias à organização institucional das monarquias constitucionais. Neste sentido: “...l’égallisme de la monarchie spinoziste correspond à l’hypothèse d’une « monarchie burgeoise », et paraît anticiper sur des régimes « présidentiels » ou « impérialiste » à venir...” BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique...*p.90

⁴³¹ TP, capítulo VI, parágrafo 26 a 28

⁴³² TP, capítulo VI, parágrafo 30

⁴³³ TP, capítulo VI, parágrafo 12 e capítulo VII, parágrafo 8.

“sobre os assuntos comuns e sobre as artes da paz, a mente da maioria deste conselho será uma só e quase sempre a mesma”⁴³⁴.

Já as forças armadas, na monarquia espinosana, não estão concentradas nas mãos do monarca, mas, pelo contrário, o exército deve ser formado só pelos cidadãos, e todo cidadão deve fazer parte do exército⁴³⁵. Espinosa coloca nas mãos da multidão as armas que garantem a sua própria liberdade. Quaisquer que sejam as intenções democráticas ou tirânicas do rei ou dos conselheiros, em última instância, o recurso à violência está nas mãos da multidão. Até mesmo os guardas pessoais do rei não devem ser funcionários reais, mas cidadãos imbuídos desta função⁴³⁶.

Se, como vimos, o discurso da soberania e da transcendência do poder político se baseia num sistema de medo recíproco entre governante e governados, as armas nas mãos da multidão obrigam o rei a manter-se mais fiel aos interesses de seus súditos⁴³⁷. Um povo em armas é um povo que tem menos a temer de seus governantes e, portanto, menos propenso a deixar-se levar pelo discurso tirânico da transcendência⁴³⁸.

A monarquia espinosana retoma, ainda, temática explorada no seu *Tratado teológico político* ao tratar da separação necessária entre estado e religião. Nosso filósofo estabelece expressamente que, na monarquia, nenhum templo deve ser construído às custas do estado. Ainda que o rei tenha o direito de prestar culto à religião de sua preferência, não “devem ser estatuídos direitos em matéria de opiniões”, exceto para proteção do estado contra discursos sediciosos ou que subvertam os fundamentos da cidade. Espinosa preserva, na sua monarquia, a proteção à liberdade de culto e de opinião que já defendera como necessária à segurança do próprio estado na sua obra política anterior, o *TTP*⁴³⁹.

⁴³⁴ TP, capítulo VII, parágrafo 8

⁴³⁵ TP, capítulo VI, parágrafo 10

⁴³⁶ TP, capítulo VI, parágrafo 34

⁴³⁷ « C'est le peuple en armes qui exige (et assure), tout d'abord de fait (de par la présence continue de sa force), la loyauté du roi et le bon exercice du pouvoir pour lequel il a été par le peuple, choisi. » BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*...Pg. 283

⁴³⁸ “Os cidadãos armados são, politicamente, senhores de si, na medida em que o poder do rei somente se afirma mediante a busca do consenso da multidão. Conserva-se, portanto, a liberdade ao se inscrever na expressão da potência da multidão a medida do poder do rei” GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza*...pg.247

⁴³⁹ “No que respeita à religião, absolutamente nenhum templo deve ser edificado à custa das urbes, nem devem ser estatuídos direitos em matéria de opiniões, a menos que sejam sediciosas e

Por fim, vale destacar que a monarquia espinosana tem ainda como importante instituição uma delimitação muito restrita daqueles que podem ser considerados nobres. Espinosa identifica a nobreza como uma classe perigosa à estabilidade do estado. Próximos demais do poder e dedicados ao ócio, os nobres são indivíduos propensos a conspirações, traições, crimes e golpes de todo gênero. Se o pior inimigo do estado é o inimigo interno, dentre os cidadãos de uma monarquia os mais perigosos são os nobres. Assim, no seu desenho institucional do estado monárquico, Espinosa limita a condição de nobreza somente àqueles descendentes diretos do rei⁴⁴⁰. Mais uma vez nosso filósofo tenta afastar, pela própria estrutura institucional do estado, o risco de tirania.

A monarquia espinosana é um regime de poder limitado, estruturado em instituições de caráter democrático, como a representação dos cidadãos nos conselhos. O rei é obrigado a ouvir os pareceres dos conselheiros, escolhidos dentre os cidadãos. A administração da justiça está nas mãos dos cidadãos. Ninguém é tão mais rico que seus iguais ao ponto de possuir as terras, estas são de domínio público. As armas nas mãos dos cidadãos garantem, em última instância, a relação de imanência entre *imperium* e potência da multidão. Na monarquia espinosana encontramos a monarquia mais próxima da democracia.

3.2.3.2

A aristocracia espinosana

Já mencionamos que, para Espinosa, a democracia é originária, os demais regimes de governo são formas mais ou menos degradadas, desvirtuadas, da democracia, que é o estado totalmente absoluto⁴⁴¹. Neste sentido, não espanta que Espinosa comece seu estudo acerca do estado aristocrático afirmando ser esta

subvertam os fundamentos da cidade. Por conseguinte, aqueles a quem é permitido praticar publicamente uma religião, se quiserem um templo, que o edifiquem à sua custa. Quanto ao rei, terá no seu palácio um templo próprio para si, para praticar a religião a que está ligado.” TP, capítulo VI, parágrafo 40.

⁴⁴⁰ TP, capítulo VI, parágrafo 13 e 14.

⁴⁴¹ “Com efeito, estou plenamente persuadido de que a maior parte dos estados aristocráticos, antes, foram democráticos...” TP, cap. VIII, parágrafo 12.

forma de governo mais próxima da democracia que a monarquia. A aristocracia é superior e mais apta a preservar a liberdade do que a monarquia⁴⁴².

No entanto, se pela distinção clássica entre os regimes de governo a aristocracia se diferencia da democracia por ser aquela o governo de alguns e esta o governo de todos, Espinosa destaca um outro critério de diferenciação entre estes dois regimes na forma de escolha dos governantes. O que caracteriza a aristocracia não é tanto o número limitado daqueles que exercem o poder político, mas o fato de que estes tem o direito ao governo por um critério de escolha dentre os cidadãos. Já a democracia é o governo de todos pois são todos governantes por “um certo direito inato ou adquirido por fortuna”⁴⁴³.

Neste sentido, nosso filósofo diz explicitamente:

Assim, mesmo que a multidão de um estado esteja toda incluída no número dos patrícios, desde que esse direito não seja hereditário nem transmissível a outro por uma lei comum, o estado será totalmente aristocrático, na medida em que ninguém, a não ser os expressamente escolhidos, está incluído no número dos patrícios. TP, capítulo VIII, parágrafo 1.

Aristocracia e democracia não se confundem, ainda que numa aristocracia se atinja a igualdade entre o número de patrícios e a multidão inteira. Na aristocracia uma série de instituições e direitos fundamentais constitui um estado baseado na desigualdade e na escolha de alguns para exercerem o governo, enquanto na democracia o direito de governar é inato ou decorre da lei comum. Ainda que Espinosa tenha falecido antes de desenvolver sua concepção das instituições constituintes da democracia, no seu capítulo XI, parágrafos 1 e 2 do *TP* nosso filósofo começa seu estudo a respeito da democracia justamente por esta distinção.

E se a aristocracia está mais apta, que a monarquia, a conservar a liberdade e a segurança, por estar mais próxima do estado absoluto da democracia, o pior risco para uma aristocracia é degradar-se em monarquia, seja explícita ou tacitamente. Espinosa diz ser um perigo inerente à aristocracia os conselhos de governo pouco numerosos, onde alguns poucos dentre os patrícios, mais habilidosos para a política, passem a concentrar em suas mãos o exercício efetivo

⁴⁴² O título do cap. VIII do TP diz: “De como o estado aristocrático deve ser constituído por um número grande de patrícios. Da sua superioridade e de como ele se aproxima mais do estado absoluto que o monárquico e, por esse motivo, é mais apto para conservar a liberdade”.

⁴⁴³ TP, capítulo VIII, parágrafo 1

do governo, o que, depois, pode facilmente concentrar-se nas mãos de um só, e a aristocracia tornar-se, na prática, uma monarquia velada ou até mesmo explícita⁴⁴⁴.

Deste risco Espinosa conclui a principal característica do desenho institucional traçado para seu estado aristocrático: que o conselho de patrícios seja muito numeroso e conserve sua proporcionalidade para com a totalidade da multidão. Para nosso filósofo, o número de patrícios, em qualquer aristocracia que vise preservar a liberdade, deve ser muito elevado, de modo que se dissolva no número destes os riscos de concentração do poder e os vícios da cobiça, da inveja e da corrupção. Num conselho mais numeroso torna-se mais difícil que se sobressaia, com a convivência de todos ou da maioria, ambições contrárias ao bem comum⁴⁴⁵.

Nosso filósofo ressalta, ainda, que o quantitativo do conselho dos patrícios deve ser mantido sempre proporcional ao número dos plebeus, ou seja, conforme cresça a população do estado, deve crescer proporcionalmente o número dos patrícios⁴⁴⁶. Espinosa confia no número elevado de patrícios como instituição capaz de garantir a maior proximidade das decisões dos governantes ao interesse geral. Trata-se de um princípio democrático que o filósofo já construía na sua *Ética*: a afirmação que a razão se constrói no comum, nas noções comuns. A racionalidade das decisões políticas se garante pelo número elevado dos patrícios⁴⁴⁷.

A aristocracia é regime de governo assente na desigualdade entre patrícios e plebeus, onde o exercício do *imperium* está concentrado nas mãos dos primeiros. Nesse sentido, Espinosa confia tanto na racionalidade e na guarda da liberdade pelo numeroso conselho de patrícios que dispõe expressamente que

⁴⁴⁴ TP, capítulo VIII, parágrafo 2

⁴⁴⁵ TP, capítulo VIII, parágrafo 6

⁴⁴⁶ TP, capítulo VIII, parágrafo 11 e 13

⁴⁴⁷ “Deste modo, qualquer modelo de organização do Estado deve apontar para a democratização das instituições, pois a racionalidade política é sempre limitada individualmente e virtuosa coletivamente. Só há racionalidade política adequada quando constituída por muitos participantes.” GUIMARAENS, Francisco de. *Dois modelos de república: Spinoza contra os federalistas*, mimeo.

“não há aqui que temer, pelo fato de o estado ser absolutamente delegado no conselho, algum perigo de servidão humilhante para a plebe.”⁴⁴⁸

Nosso filósofo destaca que pelos próprios fundamentos do Estado aristocrático o conselho de patrícios deve ser, tanto quanto possível, senhor de si, de modo que “não corra nenhum perigo da parte da multidão”⁴⁴⁹. Ao contrário do que ocorre na monarquia, na aristocracia o povo não é armado, as forças armadas estão nas mãos dos patrícios, a quem cabe comandá-las podendo, até mesmo, se necessário, contratar estrangeiros para lutarem em seu nome⁴⁵⁰.

No entanto, se a plebe não tem armas para defender-se da possibilidade de tirania por parte dos patrícios, os patrícios não podem esconder-se de sua responsabilidade no exercício do poder político, os patrícios não podem passar despercebidos por entre a multidão. Espinosa prevê que os patrícios devam ser obrigados a usarem trajes singulares e cumprimentados por título singular que os distingam da plebe. Da mesma forma, sua conduta nos negócios e na vida privada pode interferir em sua pertença ao patriciado. Se qualquer patrício conduzir sua vida na prodigalidade, na luxúria, perder-se em dívidas ou, de qualquer modo, mostrar-se incapaz de governar a própria vida este deverá renunciar ao título. “Quem, com efeito, não é capaz de se governar a si mesmo e às suas coisas privadas muito menos será capaz de olhar pelas públicas”⁴⁵¹

Também diferente do que ocorre na monarquia, no estado aristocrático espinosano, as terras devem ser vendidas aos súditos e não apenas alugadas. Aliados do poder político os plebeus poderiam muito facilmente abandonar o estado em tempos de dificuldades, se todos os seus bens pudessem ser levados consigo. Assim a propriedade privada do solo é uma forma de fixar os plebeus à terra de modo que continuem trabalhando pelo bem do estado, ainda que em tempos de crise⁴⁵².

A relação entre religião e estado também é diferente na monarquia e na aristocracia. Na monarquia, a religião é deixada unicamente para a esfera pessoal, sendo os templos construídos pelos particulares e a religião do rei uma

⁴⁴⁸ TP, capítulo VIII, parágrafo 6

⁴⁴⁹ TP, capítulo VIII, parágrafo 7

⁴⁵⁰ TP, capítulo VIII, parágrafo 9

⁴⁵¹ TP, capítulo VIII, parágrafo 47

⁴⁵² TP, capítulo VIII, parágrafo 10

questão de sua escolha e prática individual. Já na aristocracia, Espinosa retoma um tema já abordado no *TTP* que é a existência de um credo mínimo, uma religião civil que, esposada pelos patrícios, constitui um meio apto a favorecer a união e a paz da pátria⁴⁵³. É prevista a liberdade dos plebeus de dizer o que pensam e até, discretamente, praticarem outras religiões, mas a “religião da pátria” deve ser praticada e oficiada por todos os patrícios em templos suntuosos⁴⁵⁴.

Já o saber deve estar livre do controle estatal, sendo concedida, a quem quer que queira, autorização para ensinar publicamente, “à sua custa e com risco da sua fama”⁴⁵⁵. Sobre este tema, nosso filósofo retoma, mais uma vez, o tema da liberdade de opinião e de cátedra, já afirmada no *TTP*, como instituições que não ameaçam a paz e a segurança do estado, mas pelo contrário as garantem.

Nosso filósofo faz uma longa digressão a respeito do funcionamento dos conselhos de patrícios no governo da coisa pública. Porém, foge ao objetivo deste trabalho adentrarmos detalhadamente nesta análise. Nos limitamos a destacar que, dentre os patrícios, Espinosa destaca a instituição de um conselho de síndicos, que funcionaria como guardião dos fundamentos do estado e fiscal da atuação dos próprios patrícios no conselho supremo⁴⁵⁶. Além disso, na aristocracia espinosana, também está nas mãos dos patrícios a atividade judiciária, realizada por um conselho de juízes⁴⁵⁷. E, por fim, nosso filósofo prevê ainda a organização de um terceiro conselho, subordinado ao conselho supremo, denominado senado, encarregado de tratar dos assuntos públicos cotidianos do estado⁴⁵⁸.

Encerrando nossa breve análise de como, segundo Espinosa, deve se organizar o Estado aristocrático mais apto à preservação da liberdade, destacamos a defesa do autor da forma federativa de organização do estado. No capítulo IX de seu *Tratado Político*, nosso filósofo afirma ser preferível o estado constituído por várias urbes do que aquele em que o poder está concentrado em apenas uma capital⁴⁵⁹. Espinosa vê na federação a maior guarda da liberdade visto que, no caso de qualquer ambição tirânica, não bastaria um golpe concentrado apenas

⁴⁵³ Sobre o credo mínimo proposto por Espinosa no seu *TTP* remetemos o leitor a nossa análise do tema no capítulo 2.

⁴⁵⁴ TP, capítulo VI, parágrafo 46

⁴⁵⁵ TP, capítulo VI, parágrafo 49

⁴⁵⁶ TP, capítulo VIII, parágrafo 20 a 26

⁴⁵⁷ TP, capítulo VIII, parágrafo 37 a 41

⁴⁵⁸ TP, capítulo VIII, parágrafo 29 a 35

⁴⁵⁹ TP, capítulo IX, parágrafo 1

numa urbe, mas em várias. Ademais a liberdade no Estado federal é comum a várias urbes, enquanto no estado unitário “onde reina só uma urbe, só se atende ao bem das restantes na medida em que for do interesse daquela que reina.”⁴⁶⁰

Nosso filósofo prevê em seu estado constituído por várias urbes instituições que até hoje são conservadas pelos estados federais contemporâneos, como a indissolubilidade da união entre os entes federados⁴⁶¹ e a existência de uma casa de representação federativa que reúna senadores de todas as urbes federadas⁴⁶². A superioridade dos estados que tem o nome de várias urbes é também uma forma de expressão da superioridade, sempre afirmada por Espinosa, da multiplicidade sobre a individualidade e a uniformidade. A federação é forma superior de organização do estado pois na distribuição territorial do poder é melhor assegurada a paz do estado e a liberdade⁴⁶³.

3.3

O campo jurídico: direito natural e direito civil

“Na verdade, se há estado que pode ser eterno, é necessariamente aquele cujos direitos, uma vez instituídos, permanecem inviolados. Porque a alma do estado são os direitos. Mantidos estes, mantém-se necessariamente o estado”
Espinosa. TP, capítulo X, parágrafo 9.

A constituição de um sujeito político é também a constituição de uma potência coletiva que se organiza em leis comuns e um direito civil. Em Espinosa não há transcendência entre o campo jurídico e o social ou político, sem o recurso jusnaturalista a qualquer ordem transcendente de direitos naturais, sem a afirmação positivista de qualquer ordem jurídica separada das relações sociais, em Espinosa, o direito civil é expressão imanente das relações de composição que constituem a multidão.

⁴⁶⁰ TP, capítulo IX, parágrafo 15

⁴⁶¹ TP, capítulo IX, parágrafo 2. A indissolubilidade da federação está prevista em nossa CF/88, art 1º.

⁴⁶² TP, capítulo IX, parágrafo 5. A existência de uma casa de representação federativa, senado federal, está prevista em nossa CF/88 no art. 46.

⁴⁶³ A defesa da forma federativa de distribuição do poder é um aspecto que aproxima o pensamento de Espinosa às reflexões dos *Artigos federalistas* norte-americanos do século XVIII. Sobre as proximidades e antagonismos entre o pensamento de Espinosa e aquele dos federalistas Madison, Hamilton e Jay remetemos o leitor a: GUIMARAENS, Francisco de. *Dois modelos de república: Spinoza contra os federalistas*, mimeo.

Tanto direito quanto potência, as leis comuns em Espinosa afirmam-se e alicerçam sua obediência na própria mecânica afetiva do conatus individual e coletivo. Sem o recurso a autoridades divinas, valores morais ou racionalidade adequada, os homens obedecem às leis comuns, a maior parte do tempo, por uma mecânica afetiva de medo e esperança. O campo jurídico, assim como a constituição do sujeito político, organiza-se na própria mecânica passional e nas ideias inadequadas da imaginação.

Nosso filósofo nos apresenta um pensamento acerca do jurídico calcado na imanência e na experiência dos afetos e da imaginação. Direito natural é potência individual que não se dissolve completamente no campo social. Direito civil é potência coletiva que exprime suas relações de composição e não transcende a potência da multidão. Estado de natureza é abstração dos direitos, direito natural e direito civil. Se a subjetivação só se realiza no encontro com outras coisas singulares semelhantes a nós, também os direitos individuais só se afirmam sob leis comuns, no exercício do direito civil.

3.3.1

Direito natural

Tratar do direito natural em Espinosa é defrontarmo-nos novamente com uma anomalia. Mais uma vez nosso filósofo se apropria de um termo corrente nos debates de seu tempo, para atribuir-lhe sentido totalmente diverso daquele afirmado por seus predecessores, seus contemporâneos ou mesmo por aqueles que viriam depois dele⁴⁶⁴. Nada na tradição do pensamento jurídico é capaz de aproximar o que Espinosa chama de direito de natureza e o que, tradicionalmente, em qualquer corrente teórica, se convencionou chamar por este nome.

⁴⁶⁴ “O pensamento político spinozano, de acordo com a tendência existente no século XVII, não deixa de investigar a questão do direito natural. São inúmeras as vezes em que Spinoza usa o termo em questão, o que, à primeira vista, levaria a crer que ele se filia à corrente jusnaturalista. Tal asserção, todavia, não se comprova mediante uma análise mais cuidadosa da política spinozana. É fundamental compreender, portanto, que o termo ‘direito natural’ assume outro sentido. Spinoza constrói um conceito que recusa qualquer dos fundamentos da doutrina do direito natural.” GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza...*, pg.116

A imanência absoluta espinosana subverte o sentido do termo direito natural, ancorando-o necessariamente no real, indissociável de sua atualização. E dizemos tratar-se de uma subversão porque o pensamento jurídico construiu, para este conceito, uma outra história, uma história de transcendência. Nas diferentes escolas do jusnaturalismo, o direito natural é aquele que se diferencia e transcende o direito efetivamente posto, o direito positivo, tendo com este uma relação de superioridade⁴⁶⁵.

É, pois, uma ordem de valores ou princípios que existiriam independente de sua efetividade no real, que fundamenta a ideia de direito natural, tal como entendido pelo pensamento jurídico hegemônico. Seja sustentada por uma ordem cosmológica, pelas leis de Deus, por fundamentos morais, ou por um ideal de humanidade, a existência de direitos transcendentais à ordem dos direitos estabelecidos pelo estado, e de noções de justiça anteriores e superiores às leis comuns, são a base do conceito de direito natural, tal como entendido pela tradicional doutrina jurídica, aquela da transcendência⁴⁶⁶.

Ultrapassa em muito os objetivos deste trabalho uma análise pormenorizada do conceito de direito natural, construído desde a Grécia antiga, pelo pensamento jurídico hegemônico⁴⁶⁷. O tema é objeto das mais variadas construções teóricas há séculos, com autores clássicos lhe dispensando as mais diversas fundamentações e desenvolvimentos. Fazendo a ressalva da brevidade e necessária incompletude de nossa exposição, se, no entanto, fizermos uma

⁴⁶⁵ « La conception la plus générale du droit naturel est celle d'une justice idéale, d'une loi absolue, supérieure aux lois émanant du législateur ou ayant une origine coutumière. Celles-ci, qualifiées de droit positif ou arbitraire, ne doivent jamais contredire les préceptes du droit naturel, ni dans les obligations ni dans les prohibitions qu'elles établissent. La croyance au droit naturel est donc l'expression d'un idéalisme qui, refusant de considérer la justice comme une simple convention, s'oppose ainsi à toutes les formes de positivisme juridique » LAINGUI, André. « Grotius et le droit pénal » in *XVII siècle*, n° 126, 32^a année, 1980, pg. 37/38

⁴⁶⁶ “O pressuposto do direito natural é outro, pois parte da existência do conceito de justo independentemente de qualquer lei ou imposição. O jusnaturalismo se superpõe à norma e a antecede. (...) Para o jusnaturalismo, o direito natural prevalece sobre o direito positivo sempre que ocorrer um conflito entre ambos” VENOSA, Sílvio de Salvo. *Introdução ao estudo do direito: primeiras linhas*, São Paulo: Atlas, 2010, pg. 40

⁴⁶⁷ “A ideia de um Direito Natural, distinto do Direito Positivo, é muito antiga. Nós a encontramos nas manifestações mais remotas da civilização ocidental a respeito do problema da lei e da justiça, o mesmo ocorrendo na cultura do Oriente. Todavia, é entre os pensadores gregos que a aceitação de um Direito Natural, como expressão de exigências éticas e racionais, superiores às do Direito positivo ou histórico, passa a ser objeto de estudos especiais, até se converter em verdadeira “teoria”. Pode-se dizer que as linhas fundamentais dessa compreensão do Direito Natural ainda perduram em nossa época, assistindo razão a Husserl quando nos lembra que, no tocante às ideias universais, somos todos “funcionários” da cultura grega.” Reale, Miguel; *Lições preliminares de direito*, 24 ed., São Paulo: Saraiva, 1999, pg.312

pequena digressão sobre a história do direito natural e suas fundamentações pelo pensamento jurídico hegemônico, podemos citar que alguns autores remetem à obra *Antígona* de Sófocles a primeira narrativa que lhe faz menção.

Nesta tragédia grega a protagonista se opõe às ordens de seu tio Creonte, tentando enterrar o irmão morto, alegando fundamentar sua desobediência num direito que estaria acima das determinações do poder político. *Antígona* é tida como a primeira narrativa a afirmar a existência de direitos superiores à ordem estabelecida, direitos que seriam fundamentados em “leis não escritas, inabaláveis, de Deus”, que deveriam ser observados ainda que contrários às leis postas, ao direito positivo⁴⁶⁸.

A ideia de um direito que precede e é superior ao direito positivo está presente na Grécia antiga desde os sofistas, tendo se desenvolvido em Platão⁴⁶⁹ e Aristóteles⁴⁷⁰, muitas vezes com fundamento cosmológico, baseado numa ordem que organiza o real e lhe determina leis independentes de sua positivação. Depois,

⁴⁶⁸ « On s'accorde pour lire dans l'*Antigone* de Sopocle la première affirmation de cette justice supérieure no écrit. A son oncle Créon dont elle a enfreint l'interdiction de donner une sépulture à Polynice, Antigone répond : « Je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des Dieux ! Elles ne datent celles-là ni d'aujourd'hui ni d'hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru » Même si Antigone invoque l'origine divine de ces lois, ses paroles expriment bien la révolte de la droit naturel contre le droit positif. » LAINGUI, André. « Grotius et le droit pénal » in *XVII siècle*, n° 126, 32^e année, 1980, pg. 37/38

⁴⁶⁹ Sobre as consequências políticas da afirmação platônica do direito natural fundamentado em uma ordem cosmológica a organizar a vida política consultar: GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza*...pg.115 a 121.

⁴⁷⁰ “O problema que se põe pela linguagem, isto é, se algo é ‘natural’ ou ‘convencional’, põe-se analogamente também para o direito. A primeira vez que se encontra no latim pós-clássico a expressão *positivus* referida ao direito é uma passagem do *Commento* de Calcidio ao *Timeu* de Platão (esta obra de Calcidio, um neoplatônico ou comentador de Platão, foi durante um longo tempo – até o século XII – a única fonte do conhecimento medieval de Platão). (...) Como dissemos, a distinção conceitual entre direito natural e direito positivo já se encontra em Platão e em Aristóteles.” BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: Lições de filosofia do direito*, São Paulo: Ícone, 1995, pg.16

“A ideia de Direito Natural brilha de maneira extraordinária no pensamento de Sócrates para passar pelo cadinho do pensamento platônico e adquirir plenitude sistemática no pensamento de Aristóteles, ordenando-se segundo estruturas lógicas ajustadas ao real. Seu conceito de *lei natural*, como *expressão da natureza das coisas*, não se esfuma em fórmulas vazias, mas tem a força de uma forma lógica adequada às constantes da vida prática. Sendo expressão da natureza humana, o Direito Natural é igual para todos os homens, não sendo um para os civilizados atenienses e outro para os bárbaros.” Reale, Miguel. Ob.cit. pg.312/313

E ainda: “A filosofia grega também relativizava as leis humanas. Para os sofistas, o direito natural tinha como base a natureza humana, em que deveriam se enfatizar a liberdade e a igualdade dos homens. Os sofistas invocam o direito natural para destacar o caráter arbitrário e artificial do Estado. Posteriormente, Sócrates, Platão e Aristóteles distinguiram o justo segundo a natureza e segundo a lei. O justo por natureza está no pensamento de cada um dos homens. O direito natural orienta o sentido do direito positivo.” VENOSA, Sílvio de Salvo. Ob. Cit. Pg.41

o direito natural chega à Roma antiga principalmente pela influência dos estoicos,⁴⁷¹ e no direito romano se encarna no debate sobre a lei natural, principalmente nas letras de Cícero e no debate entre o *jus gentium* e o *jus civile*⁴⁷²

No medievo, a fundamentação teológica do poder atinge também os debates jurídicos, e a ideia de direito natural ganha novos alicerces na ideia de uma lei natural, eterna e imutável, posta por Deus. O mesmo princípio de transcendência que sustenta a soberania do poder político fundamenta a existência de direitos naturais que decorrem da manifestação de um Deus antropomórfico, de vontade livre, e que tem supremacia sobre o direito positivo. O principal expoente do debate jurídico acerca do direito natural na idade média e sua fundamentação teológica é São Tomás de Aquino, com sua *Summa theologiae*⁴⁷³.

Já no século XVII, o esforço racionalista pela laicização do poder político é também o esforço pela construção de outro fundamento dos direitos naturais, que não passasse pela vontade de Deus⁴⁷⁴. Enquanto os estudos da física mecânica destronam Deus de sua imagem de mistério na regência da natureza, os conhecimentos dos astros e da medicina cancelam a razão como instrumento

⁴⁷¹ “A doutrina estoica tem, para nós juristas, uma significação especial, por ter exercido imensa influência sobre os juristas romanos, por intermédio especialmente de Panécio e Posidônio, que propagaram o estoicismo no mundo romano, no século I a.c. Os princípios de Zenão e Crisipo, sobre o dever que tem todo ser humano de viver de conformidade à índole e às tendências do povo romano, passaram a informar a Jurisprudência. Panteístas que eram, os estoicos não faziam diferença entre as leis naturais e as que regem a conduta humana, compreende-se que o jurisconsulto Ulíano tenha concebido o *jus naturale* como sendo aquele que a natureza ensinou a todos os animais (*quod natura omnia animalia docuit*).” Reale, Miguel. Ob.cit. pg.313

⁴⁷² “O *Jus gentium* e o *jus civile* correspondem à nossa distinção entre direito natural e direito positivo, visto que o primeiro se à natureza (*naturalis ratio*) e o segundo às estatuições do *populus*. Das distinções ora apresentadas temos que são dois os critérios para distinguir o direito positivo (*jus civile*) do direito natural (*jus gentium*): a) o primeiro limita-se a um determinado povo, ao passo que o segundo não tem limites; b) o primeiro é posto pelo povo (isto é, por uma entidade social criada pelos homens), enquanto o segundo é posto pela *naturalis ratio*.” BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico – lições de filosofia do direito*, São Paulo: Ícone, 1995, pg.18

⁴⁷³ “Entre os teólogos medievais, encontra-se outra explicação do direito natural. Santo Tomás de Aquino, que assumiu oficialmente a posição de prócer da Igreja, existe uma perfeita gradação entre três tipos fundamentais de leis: a *lei eterna*, razão divina que rege o universo e o comportamento humano; a *lei natural*, que é reflexo da lei eterna que o homem conhece por meio da razão; e a *lei humana*, criação do homem, legislação que é o instrumento para ordenar a convivência. Para essa corrente, a fonte do direito natural é a vontade de Deus. Assim, o direito natural é conhecido de todos, em qualquer local, em qualquer época. O direito natural busca assegurar o bem comum com a aplicação da justiça. Essa posição admite a supremacia do direito natural sobre as leis humanas.” VENOSA, Sílvio Salvo. Ob. Cit. Pg.42

⁴⁷⁴ « C’est pourquoi, jusqu’au XVII siècle, jusqu’à l’apparition de l’Ecole du droit naturel, le droit naturel demeurerait comme l’accessoire de la théologie ou du droit canonique. » LAINGUI, André. « Grotius et le droit pénal » in *XVII siècle*, n° 126, 32^a année, 1980, pg. 38

capaz de conhecer o funcionamento do mundo e dos corpos. Na política, o poder teológico é posto em questão e o humanismo exalta a ideia de uma natureza humana constante em todos os homens. A modernidade nasce na Europa, e com ela a concepção de direitos naturais, que não são mais a manifestação de uma vontade divina, mas a resultante de princípios morais, do uso da razão e decorrentes da própria natureza humana⁴⁷⁵. A transcendência, que antes era atribuída a um Deus antropomórfico, é agora a transcendência de valores inerentes ao ser humano⁴⁷⁶.

Ao longo dos séculos que nos separam das origens do jusnaturalismo moderno, o debate no campo do pensamento jurídico acerca do direito natural e do direito positivo manteve-se intenso, tendo períodos de ascensão do jusnaturalismo, e outros de maior crédito e desenvolvimento do positivismo. Excede em muito os limites deste trabalho o estudo acerca do desenvolvimento e diversas faces do jusnaturalismo moderno até os debates contemporâneos no meio jurídico. Nos contentamos, pois, com esta breve exposição, que já é suficiente para demonstrar o quanto é diametralmente oposto o que Espinosa entende por direito natural e os desenvolvimentos deste conceito no pensamento jurídico hegemônico.

⁴⁷⁵ Nos cumpre aqui ressaltar o importantíssimo papel do jurista holandês Hugo Grocio, considerado por muitos o pai do jusnaturalismo moderno. Foi Grocio, em sua obra *Direito da guerra e da paz*, o primeiro a defender sobre bases laicas o direito de natureza. Sobre seu legado destacamos: « Quoi qu'il en soit, l'effort des continuateurs de Grotius consistera à établir le droit naturel sur des bases laïques, nécessaires pour le rendre obligatoires pour tous les hommes, quelque religion ou croyances qu'ils professent... » LAINGUI, André. « Grotius et le droit pénal » in *XVII siècle*, n° 126, 32^a année, 1980, pg. 39

⁴⁷⁶ Francisco de Guimaraens ao analisar a relação entre o direito natural em Espinosa e o pensamento jurídico acerca do jusnaturalismo separa em duas vertentes o pensamento jurídico acerca dos direitos naturais: o jusnaturalismo clássico e o jusnaturalismo moderno. A primeira seria aquela desenvolvida até o medievo, sendo possível distinguir nela duas tendências, a saber, o jusnaturalismo clássico da Antiguidade, fundado do pensamento cosmológico, e o jusnaturalismo clássico influenciado pela doutrina cristã, já no medievo. A segunda vertente do jusnaturalismo, aquela do jusnaturalismo moderno, tem como fundamentos o humanismo, o individualismo e o racionalismo. Sobre o tema: GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política...*, pgs. 115 a 148

Sobre o jusnaturalismo moderno destacamos: “Para a modernidade hegemônica, a razão é índice de expressão daquilo que o ser humano é em essência, na medida em que tal faculdade seria o diferencial entre os homens e os animais. Com o auxílio da razão, a doutrina moderna do direito natural busca fundamentos para a obediência civil, construindo um arcabouço teórico que faz uso da moral para pensar a legitimidade do direito. Portanto, pode-se entender que o direito natural moderno é, na verdade, impulsionado pela busca de uma teoria da moral racionalmente válida que sustente a ordem político-jurídica instituída.” GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza...*pg.142

Nosso filósofo é o filósofo da imanência absoluta, também no campo jurídico Espinosa nega qualquer recurso a um fundamento transcendente dos direitos, seja em nome de Deus, do cosmos, da moral, da razão ou de uma natureza humana ideal. A ideia de direitos que podem ou não efetivar-se, a afirmação de qualquer ordem de direitos separada do real, imutável e eterna, superior às leis efetivamente postas não faz qualquer sentido na concepção espinosana acerca do direito natural.

Para Espinosa direito é potência, *tantum juris quantum potentia* é a afirmativa mais célebre do filósofo sobre o tema, em seu *TP*. Já vimos que a potência espinosana nada tem de potencial ou de essência ideal que pode ou não materializar-se. Potência em Espinosa só existe em ato, é sempre atual e efetiva, a potência de qualquer indivíduo expressa-se no real em sua totalidade: as coisas são, a todo tempo, tudo que elas podem ser, nem mais nem menos. O mesmo acontece com o direito natural na concepção espinosana.

O direito natural em Espinosa nada mais é que a própria potência de cada indivíduo em seu esforço por perseverar na existência. Constitui direito natural de um homem fazer tudo aquilo que lhe pareça útil a seu esforço por perseverar na existência, perseguir tudo que seu *conatus* constituir como objeto de desejo. Sem ditames transcendente de bem ou mal, justo ou injusto, virtude ou pecado, moral ou imoral, o direito natural espinosano se determina, única e exclusivamente, pelo *conatus* de cada indivíduo⁴⁷⁷.

A recusa espinosana a quaisquer interpretações axiológicas do direito natural, e sua identidade ao que dita o *conatus* individual fica clara na seguinte passagem:

Vê-se claramente, (...), que no estado natural não há a noção de pecado (...): ninguém, com efeito, é obrigado a agradar a outrem por direito natural, a menos que o queira, e nenhuma coisa é boa ou má para a pessoa, senão aquilo que em virtude da sua compleição ela decida ser um bem ou um mal. Porque o direito natural não interdita senão o que não está no poder de ninguém... Tratado Político, Cap. II, § 18)

⁴⁷⁷ “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 imediatez 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 *Dicionário de obras políticas...*

Muito longe das concepções transcendentais do direito natural, construídas pelo pensamento jurídico hegemônico, seja na antiguidade, no medievo ou mesmo na modernidade, não faz nenhum sentido no campo jurídico espinosano a afirmação de direitos que existam independentemente de sua efetivação. O direito natural, em Espinosa, só existe indissociável de suas condições de exercício. Em termos espinosanos, é impossível entender o direito em sentido teórico, como uma aptidão ou uma prerrogativa que pode ou não exercer-se segundo o livre arbítrio de seu titular⁴⁷⁸

Em contrapartida, o direito natural espinosano também não se relaciona com nenhuma ideia de dever de conduta⁴⁷⁹. O direito natural é potência sempre positiva e em ato, nada obriga o indivíduo por direito natural, a não ser o seu próprio conatus. Todo limite ao direito natural é exterior ao indivíduo, nenhuma ordem transcendente impõe deveres ou obrigações quer fundadas na vontade de Deus ou em valores morais.

Neste sentido, podemos destacar, ainda, que também não faz qualquer sentido na filosofia espinosana a prática das declarações de direitos⁴⁸⁰. Muito querida pelo jusnaturalismo moderno, a prática das declarações de direitos esteve presente em diversas ocasiões históricas de transformação social, ou risco dela, na modernidade⁴⁸¹, e traz em seu bojo a afirmação da existência de direitos naturais, inatos aos homens, a serem declarados ou enunciados. Note-se que, nestes

⁴⁷⁸ ⁴⁷⁸ “D’une façon générale, l’idée d’un droit “théorique”, conçu comme une *capacité* à agir, susceptible d’être ou non reconnue et exercée, est une absurdité ou une mystification.” BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique...* pp. 73/74

⁴⁷⁹ “... la notion de droit ne se définit pas, au départ, en rapport avec celle de devoirs. Pas plus que la puissance qu’elle exprime, elle n’a originellement de “contraire” ou de “contrepartie”. Mais elle a nécessairement des limites de fait...” BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique...* p.74

⁴⁸⁰ “Spinoza nega qualquer registro da tradição transcendente do jusnaturalismo e do contratualismo pois, ao associar o direito à potência, indica que não existe direito que não se exerça, pois toda potência é, necessariamente, plena e atual. (...) Da mesma maneira, não há um conjunto abstrato de direitos a ser declarado ou enunciado, como faz acreditar o jusnaturalismo. Qualquer direito somente existe em concreto, materialmente atrelado a seu exercício e à sua efetivação.” GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte...* p. 139

⁴⁸¹ Dissemos que a prática política da declaração de direitos ocorre em ocasiões muito precisas. De fato, na modernidade, encontramos declarações de direitos em situações revolucionárias: as revoluções inglesas de 1640 e 1688; a independência norte-americana; a Revolução Francesa de 1789; a Revolução Russa de 1917. Também encontramos a declaração de direitos no período posterior da Segunda Guerra Mundial, isto é, ao fenômeno do totalitarismo nazista e fascista, que conduzem à Declaração dos Direitos Humanos de 1948. (...) tais declarações ocorrem nos momentos de profunda transformação social, quando os sujeitos sociais tem consciência de que estão criando uma sociedade nova ou defendendo a sociedade existente contra a ameaça de sua extinção.” CHAUI, Marilena. “Direitos humanos e medo” in Fester, Antonio Carlos Ribeiro. *Direitos humanos e...*, São Paulo: brasiliense, 1989, pg. 16

documentos históricos, o que está em jogo sempre é a *declaração* de direitos que já existiriam por si, tais documentos tem por função *declarar* e não *constituir* tais direitos considerados naturais dos homens.

Pois bem, não se coaduna com a concepção espinosana acerca do direito natural a ideia de um conjunto abstrato de direitos, inerentes a todos os homens de forma igualitária, que podem, ou não, ser objeto de uma declaração e efetivação. Além do que já destacamos acerca do caráter sempre atual dos direitos em Espinosa, a afirmação, por exemplo, de que “todos os homens nascem livres e iguais em direitos” não encontra qualquer consonância com a concepção espinosana de direito natural. A medida do direito natural de um indivíduo é sua potência de agir, e essa é necessariamente singular. As potências individuais são necessariamente desiguais e também o serão os direitos, a não ser que se estabeleça, entre os indivíduos, relação tal que os torne, em alguma medida, iguais⁴⁸².

Por fim, dissemos que Espinosa recusa todos os fundamentos transcendentais do direito natural, o fundamento ontológico do direito natural espinosano é a própria ordem de produção imanente da natureza. É a mesma imanência absoluta que determina que o conatus individual é expressão da potência da natureza toda que determina, em Espinosa, que o direito natural de cada indivíduo nada mais é que uma parte, uma expressão, do direito, ou potência, da natureza inteira, ou seja de Deus.

Neste sentido, diz nosso filósofo:

Sabendo, portanto, que o poder pelo qual existem e agem os seres da Natureza é o próprio poder de Deus, conhecemos facilmente o que é o direito natural.

Pois que, com efeito, Deus tem direito sobre todas as coisas, e que o direito de Deus não é senão o próprio poder de Deus considerado na sua liberdade absoluta, todo ser na Natureza tem da Natureza tanto direito quanta capacidade tem para existir e agir: a capacidade pela qual existe e age

⁴⁸² “Comprenons donc que le droit de chacun est toujours *une partie* de la puissance de toute la nature: celle qui lui permet d’agir sur toutes les autres parties. En conséquence la mesure du droit est aussi celle de *l’individualité*; (...) Comprenons également que la notion de droit correspond uniquement à une *actualité*, et par conséquent à une *activité*. Ainsi une formule comme “les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits” n’aurait-elle ici aucun sens. Le fait est que, dans la pratique, les hommes ont de puissances inégales, sauf si quelque rapport de puissances intervient pour les égaliser (un certain type d’Etat)”. BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique...*p.73

qualquer ser da Natureza não é outra senão o próprio poder de Deus, cuja liberdade é absoluta. Tratado Político, Cap. II, § 3º

Espinosa desenvolve assim uma concepção absolutamente singular do direito natural, equiparando-o à potência de cada indivíduo de buscar o que lhe pareça útil ao ser esforço por perseverar na existência. Uma concepção materialista do direito onde só existe direito se este se exerce, só existe direito se este encontra suas condições de atualização. Inúteis são as declarações bem intencionadas, falácia é o recurso a valores abstratos, em Espinosa só existe direito se existe potência atual para exercê-lo.

3.3.2 Estado de natureza

Já vimos que nosso filósofo fala, em seu *TTP*, em um pacto social fundante do político, apenas para esvaziá-lo de seu sentido, encontrando, já com a *Ética*, a mecânica afetiva que lhe permite dispensar esta figura no seu *TP*. Já vimos, também, que nosso filósofo subverte a noção de direito natural para conservá-la como potência atual, que expressa a essência de todos os indivíduos. Da mesma maneira, o uso do termo estado de natureza em Espinosa não nos permite aproximar, de imediato, o filósofo holandês da tradição contratualista, pois, mais uma vez, estamos diante de um conceito diverso daquele afirmado pela tradição jurídica hegemônica acerca do termo e do seu uso pelos contratualistas clássicos.

No pensamento jurídico hegemônico, o termo estado de natureza se refere a um estado prévio à constituição do campo político, um estado hipotético onde não existiria o pacto social fundante do campo político, e os indivíduos viveriam as consequências da plenitude do exercício de seus direitos naturais. Já em Espinosa, o estado de natureza não é necessariamente prévio à constituição do campo político, não é o campo do exercício pleno dos direitos naturais, nem tão pouco tem nada de hipotético, podendo verificar-se em qualquer momento em que o medo, a discórdia ou a guerra esgarce as relações sociais, ao ponto de uma sociedade caracterizar-se mais pela solidão que pela experiência do comum.

Analizamos, em nosso capítulo 2, item 2.3, as características do estado natural hobbesiano e como este se diferencia do que Espinosa entende pelo

mesmo termo. Visitaremos agora o pensamento de outro contratualista clássico, John Locke, na busca por outras características do conceito de estado de natureza no contratualismo moderno, capazes de assinalar a anomalia espinosana, visando demonstrar a distância que separa nosso autor do pensamento jurídico hegemônico acerca da noção de estado de natureza.

Cabe aqui destacarmos a ressalva acerca dos limites de nossa análise colateral do pensamento deste autor clássico do contratualismo. Não é objeto central de nosso trabalho discorrer longamente acerca do conceito de estado de natureza em Locke, nosso objetivo ao visitar tal autor restringe-se a demonstrar as principais características do seu estado de natureza, de forma a marcar a distância que se estabelece entre este conceito lockeano e o mesmo termo quando utilizado pelo pensamento de Espinosa. Deste modo, assumimos os riscos da brevidade de nossa análise, já prevenindo o leitor da necessária incompletude de nosso estudo.

John Locke parte do mesmo pressuposto hobbesiano da precedência do indivíduo à sociedade: os homens se constituem e são dotados de direitos, mesmo na ausência da sua organização em sociedade⁴⁸³. No entanto, o estado de natureza lockeano nada tem em comum com a guerra de todos contra todos, afirmada por Hobbes. Para Locke os homens, em estado de natureza, são livres e iguais uns aos outros, vivendo em relativa concórdia, guiados pela razão. Neste sentido o autor diferencia expressamente estado de natureza e estado de guerra, em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*:

E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora alguns tenham confundido, estão tão distantes um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua. Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou o desígnio declarado de força contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a terra a quem apelar, constitui o estado de guerra⁴⁸⁴

⁴⁸³ “Em oposição à tradicional doutrina aristotélica, segundo a qual a sociedade precede ao indivíduo, Locke afirma ser a existência do indivíduo anterior ao surgimento da sociedade e do Estado. Na sua concepção individualista, os homens viviam originalmente num estágio pré-político, caracterizado pela mais perfeita liberdade e igualdade, denominado estado de natureza.” Almeida Mello, Leonel Itaussu. “John Locke e o individualismo liberal” in WEFFORT, Francisco de (org.), *Os Clássicos da política*, São Paulo: Ática, 1998, pg.84

⁴⁸⁴ Locke, John. *Two treatises of civil government*, London: Everyman’s library, 1966, apud WEFFORT, Francisco de (org.), *Os Clássicos da política*, São Paulo: Ática, 1998, pg.91

A descrição Lockeana do estado de natureza afirma a existência de direitos naturais, como a liberdade e a igualdade, que já estariam presentes no estado de natureza, bem como a razão como critério de existência e manutenção destes direitos, mesmo na ausência da sociedade civil. Uma característica marcante do autor é a previsão, como direito natural já presente no estado de natureza, do direito de propriedade, tido como decorrência necessária do trabalho de cada indivíduo. A propriedade móvel e imóvel seria, assim, um direito que precede e é superior à constituição do Estado, que é fundado pelo pacto social, principalmente para garanti-lo dos eventuais conflitos e inseguranças do estado de natureza⁴⁸⁵.

Tido como o pai do liberalismo⁴⁸⁶, Locke afirma que o estado de natureza já é constituído por indivíduos livres, iguais e proprietários. Assim, o pacto social fundante do político não seria, portanto, um pacto de *sujeição*, em que homens aterrorizados aceitam um poder absoluto, mas um pacto de *consentimento*⁴⁸⁷ visando a segurança mútua⁴⁸⁸. O estado de natureza de Locke é a

⁴⁸⁵ A concepção jusnaturalista de Locke, sua consagração do direito de propriedade como direito natural e sua concepção do estado civil como resultado do consentimento dos cidadãos, fizeram do autor uma forte influência nas declarações de direitos das duas revoluções burguesas que se seguiram no século XVIII, a saber: a norte-americana de 1787 e a francesa de 1789. “A obra política de John Locke teve uma influência considerável na intelectualidade europeia. Voltaire será um seu ardente propagandista. Sua clareza, sua concisão, mas também sua moderação e sua preocupação com a experiência comum fizeram dela o instrumento por excelência da luta contra a tirania religiosa e política. As duas declarações dos direitos do homem – a norte-americana, de 1787, e a francesa de 1789 – inspiram-se diretamente nessa obra.” CHÂTELET, François et alli, *História das ideias políticas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, pg.60

⁴⁸⁶ “Os direitos naturais inalienáveis do indivíduo à vida, à liberdade e à propriedade constituem para Locke o cerne do estado civil e ele é considerado por isso o pai do *individualismo liberal*” Almeida Mello, Leonel Itaussu. “John Locke e o individualismo liberal” in WEFFORT, Francisco de (org.), *Os Clássicos da política*, São Paulo: Ática, 1998, pg.88

“Com o *Segundo tratado do governo civil* (1690), John Locke apresentou a fórmula liberal do Estado moderno, potência soberana e legisladora e unidade de uma multiplicidade de ‘súditos francos’, assim como HOBBS – quarenta anos antes – apresentara sua fórmula autoritária.” CHÂTELET, François et alli, *História das ideias políticas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, pg.60

⁴⁸⁷ Escapa aos nossos objetivos o estudo dos termos do contrato social proposto por John Locke, nos limitamos a indicar a importância deste autor no que concerne ao tema dos limites ao poder e o direito de resistência, bem como da tolerância religiosa, remetendo o leitor, sobre o tema, a leitura da obra do próprio autor em *Segundo tratado sobre o governo civil*.

⁴⁸⁸ “O contrato social de Locke em nada se assemelha ao contrato Hobbesiano. Em HOBBS, os homens firmam entre si um *pacto de submissão* pelo qual, visando a preservação de suas vidas, transferem a um terceiro (homem ou assembleia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã.

Em Locke, o contrato social é um *pacto de consentimento* em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originariamente no estado de natureza.” Almeida Mello, Leonel Itaussu. “John Locke e

convivência pacífica, temperada pelas leis da razão, que somente leva à constituição do estado civil pela necessidade de garantir o cumprimento das promessas, a resolução dos conflitos, a segurança contra invasões externas e a punição dos crimes. Para o autor inglês, os direitos naturais já existem e exercem-se no estado de natureza onde, mesmo na ausência de uma autoridade comum, guiados pela razão, os homens são livres, iguais e proprietários.

O estado de natureza, em Espinosa, não encontra nenhuma relação com o otimismo de Locke. Nosso filósofo não enuncia a concórdia entre os homens levados pela razão, ainda que ausente um poder político, nem acredita que os homens possam ser livres e iguais na ausência de um Estado que venha instituir leis comuns. Mais que isso, Espinosa afirma que os homens, a maior parte do tempo, não são guiados pela razão, e que, deixados apenas ao sabor do direito natural, desconhecem as noções de justo e injusto, virtude e pecado, moral ou imoral.

Guiados pela imaginação e pela força das paixões os homens podem ser contrários uns aos outros. É nesta hipótese levada ao seu extremo que nosso filósofo encontra a noção de estado de natureza. O estado de natureza espinosano não é o universo da efetivação racional de direitos naturais inerentes ao ser humano. Pelo contrário, o estado de natureza espinosano é o universo das ideias imaginativas, da discórdia das paixões tristes, do medo e da própria inviabilidade da expressão do direito natural⁴⁸⁹.

Longe da concepção lockeana de direitos naturais inatos à vida, à liberdade e à propriedade, que já estariam presentes mesmo na inexistência da sociedade civil, já vimos que o direito natural em Espinosa é a própria potência de cada indivíduo, no seu esforço por perseverar na existência. Assim, na ausência do direito civil, imerso na imaginação, o estado de natureza se caracteriza pelas relações mais precárias entre os homens, pela constante desconfiança, medo e

o individualismo liberal” in WEFFORT, Francisco de (org.), *Os Clássicos da política*, São Paulo: Ática, 1998, pg.84

⁴⁸⁹ “Astúcia, medo, ódio, vingança, inveja habitam o estado de natureza, fazendo de todos inimigos de todos, todos temendo a todos segundo o arbítrio e a potência de cada um. Não havendo justiça nem lei, não há a cláusula jurídica *pacta sunt servanda* (“os pactos devem ser observados”) e todo compromisso pode ser rompido a qualquer momento, se percebe que há mais vantagem em quebrá-lo do que mantê-lo e se tiver força para rompê-lo sem dano maior do que o de mantê-lo. (...) A marca do estado de natureza é a impossibilidade de efetuar o esforço de conservação no ser e, portanto, tal estado não é a realização do direito natural e sim obstáculo a esse direito.” CHAUI, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Spinoza*...p.162

discórdia, pois, cada um buscando apenas o que lhe pareça útil individualmente, todos acabam por temer-se mutuamente, desfazem-se os laços do comum, e o direito natural individual é reduzido à mera abstração, separado das condições materiais de sua atualização.

De início, cabe destacar que, como já vimos, Espinosa não comunga do individualismo lockeano, para nosso filósofo o homem só constitui a sua individualidade em sociedade, para Espinosa a subjetividade é necessariamente intersubjetividade. Assim, o estado de natureza espinosano não pressupõe indivíduos atomizados, isolados, que precedem o social. O estado de natureza em Espinosa se caracteriza por uma forma específica e triste de constituição de relações sociais, a sociedade constituída no medo, na desconfiança e na discórdia⁴⁹⁰.

Ausente a constituição do comum, uma sociedade em estado de natureza é aquela em que, mergulhados nas paixões e na imaginação, os homens não constituem laços de amizade ou respeito mútuo, em que a busca pelo útil individual entrava a própria expressão do direito natural de cada um, uma sociedade em que, como nos diz Marilena Chauí: “todos podendo tudo (visto não haver leis determinando o permitido e o proibido), na realidade ninguém pode coisa alguma.”⁴⁹¹

Espinosa, também ao contrário de Locke, não entende o estado de natureza como uma realidade histórica que tenha se efetivado num momento pré-político, ou que seja a origem de um processo evolutivo rumo ao estado moderno. Qualquer ocasião histórica de mudança violenta nas instituições de um Estado,

⁴⁹⁰ “Na verdade não se trata de pensar que um dia o ser humano chegou a se encontrar em um estado de total solidão, o estado de natureza, em que não havia qualquer regra de convivência ou qualquer poder instituído. Spinoza não concebe o ser humano senão entre os demais seres humanos. A experiência comprova que sempre houve sociedades, onde quer que existissem seres humanos, de modo que o estado de natureza e o estado civil se diferem em razão da intensidade de determinados afetos que se experimentam em cada uma dessas formas de expressão da potência humana coletiva. Essa é a chave para a devida inteligência do estado de natureza e do estado civil: os afetos.” GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência...* p. 146

⁴⁹¹ “Em estado de natureza, diz Espinosa, o direito natural é uma abstração. Em sentido espinosano, abstração não significa hipótese lógica ou idealidade sem correspondente factual, mas tudo quanto se encontre separado das condições que permitem sua realização, ou seja, abstrato possui sentido ontológico. Em estado de natureza, o direito natural é abstrato porque se encontra separado das condições de sua efetivação concreta, pois todos podendo tudo (visto não haver leis determinando o permitido e o proibido), na realidade ninguém pode coisa alguma.” CHAUI, Marilena. “Direito natural e direito civil em HOBBS e Espinosa” em *Política em Espinosa...* p. 297

uma revolução ou uma guerra externa, podem levar uma sociedade, que antes estava organizada em estado civil, a encontrar-se em estado de natureza. O estado de natureza, caracterizado pela falência dos laços sociais de constituição do comum, pode constituir-se a qualquer tempo, em qualquer sociedade que se veja conflagrada, em circunstâncias tais que somente paixões tristes acompanhem as relações sociais⁴⁹².

Nosso filósofo vai ainda mais longe e afirma que determinadas formas de organização do político podem constituir-se em estado de natureza, ainda que regidas por um direito civil e na vigência de um Estado. É o que Espinosa aponta acontecer nos regimes tirânicos, onde somente o medo garante a obediência dos cidadãos, reduzidos à condição de servos de um poder soberano. Voltaremos a este tema no último item de nosso último capítulo, por ora destacamos, neste sentido:

Se numa cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer, não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina. A paz, com efeito, não é a simples ausência de guerra, é uma virtude que tem sua origem na força da alma, pois que a obediência (...) é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade, deve ser feito. Uma cidade, é preciso dizê-lo ainda, em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de solidão que o de cidade. Tratado Político, cap. V, § 4º

O estado de natureza espinosano se caracteriza, pois, por características afetivas, mais do que pela ausência de um direito civil. A “paz dos cemitérios”, um regime de governo sustentado no medo, na tirania e na opressão, não caracteriza tanto um estado civil, mas sim o estado de natureza. Seja pela violência explícita de uma revolução ou uma guerra, seja pela silenciosa opressão dos tiranos, onde quer que as relações constituintes da multidão abandonem o universo do comum para emergirem no medo recíproco estaremos diante, não mais de uma cidade, mas do estado de natureza, ou como diz nosso filósofo, da experiência da solidão.

⁴⁹² “ Proposons donc la réponse suivante: nul ne sait si l’humanité, à l’origine, a vécu à l’état de nature ; mais bien des peuples doivent s’y trouver pendant le bref intervalle de temps qui sépare la dissolution d’une société politique particulière et l’instauration, pas toujours immédiate, d’un régime de remplacement ; état de transition, par conséquent, qui ne se réalise pas dans tous le cas, mais lorsqu’il se réalise, est originel par rapport à la structure institutionnelle qui lui succède. » MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté...* p. 307

3.3.3

Direito civil

A saída do estado de natureza se dá pela constituição do comum. Se o estado de natureza é o cenário do medo recíproco, da discórdia, da falência dos laços sociais, o estado civil se constitui pela constituição de valores comuns como o justo e o injusto, o certo e o errado: a constituição de leis comuns. Só com o Estado, com a constituição do direito civil, é que se afirmam, no seio da multidão, os valores que norteiam as relações sociais e asseguram o cumprimento dos pactos, a estabilização das relações entre os indivíduos.

Sendo o direito natural a potência individual de perseverar na existência, considerado *per si*, o direito natural não tem limites nem valores outros além da utilidade para seu titular, no seu esforço em perseverar na existência. Antes da instituição do estado não fazem sentido os critérios axiológicos de bom ou mau, virtude ou pecado, justo ou injusto. Diz Espinosa: “Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado.”⁴⁹³

É com a constituição do campo político que faz sentido a constituição de valores comuns a ordenar intrinsecamente as relações sociais. Já vimos que a multidão não se constitui pela ação de nenhuma força transcendente, mas pelas relações afetivas que acompanham necessariamente as relações de composição entre os indivíduos. Da mesma forma, os valores comuns e as leis comuns não são o resultado de nenhuma instituição transcendente: o direito civil é o direito natural da multidão⁴⁹⁴.

O direito civil é a expressão imanente das relações de composição constituintes da multidão. As leis comuns são expressões imanentes da própria

⁴⁹³ TP, capítulo II, parágrafo 23

⁴⁹⁴ “Se a multidão é de fato um conceito da maior importância na sua [de Espinosa] filosofia, é porque ela permite pensar o direito como expressão e ordenação da coexistência de uma multiplicidade de indivíduos, cada um deles com seu direito natural. Na medida em que é expressão, ou mais espinosamente, modificação, o direito conserva consigo a sua causa imanente que é a multidão. E da mesma forma que a substância é causa imanente dos modos, a potência da multidão é causa imanente do direito comum.” Aurélio, Diogo Pires, “Introdução” in Espinosa, Baruch. *Tratado Político*, São Paulo: Martins Fontes, 2009, pg. LXIII

potência da multidão, no seu esforço por conservar suas relações constituintes. Deixados apenas ao sabor de suas inconstantes paixões, os homens dificilmente estabeleceriam relações duradouras e previsíveis, os pactos seriam instáveis, se deixados ao vento das palavras, a constituição do comum seria precária e instável. Para garantir alguma estabilidade às relações sociais, e um grau de previsibilidade e segurança das condutas, o direito civil estabiliza os valores de justo e injusto, e norteia as condutas com promessas de recompensas e ameaças de punição.

Espinosa ressalta que, na ausência de qualquer coerção externa, os homens obedecem apenas ao seu desejo pelo que lhes pareça útil ao seu esforço por perseverar na existência. Guiados apenas pelo seu direito natural individual, imersos nas paixões e na imaginação, não regulados por leis comuns, nada poderia coagir um indivíduo a cumprir uma promessa ou comportar-se conforme afirmado em suas palavras, se tal conduta tivesse se tornado para ele mais prejudicial do que útil. A todo instante os homens são movidos pelo desejo e uma palavra empenhada pode, por direito natural, ser quebrada facilmente, caso seu cumprimento não pareça mais útil àquele que a empenhou⁴⁹⁵.

Neste cenário, uma das importantes funções do direito civil é justamente garantir a previsibilidade de determinadas relações. As leis comuns, como expressões imanentes das relações constituintes da multidão, vem assegurar que os pactos passem a ser cumpridos, e não deixados a mera aleatoriedade das palavras. É o princípio jurídico fundamental do *pacta sunt servanda* que o direito civil vem garantir. O direito natural da multidão é esforço por fazer perseverarem as relações sociais, e as leis comuns expressam este esforço assegurando o cumprimento dos contratos e a previsibilidade das condutas.

No entanto, não é pela razão que o direito civil vai reger os comportamentos. Já vimos que, frente aos afetos, a razão não tem qualquer poder. Na *Ética*, Espinosa afirma que somente outro afeto mais forte e contrário pode

⁴⁹⁵ “O compromisso tomado verbalmente em relação a alguém de fazer ou, pelo contrário, de não fazer tal ou tal coisa, quando se tem o poder de agir contrariamente à palavra dada, permanece em vigor enquanto a vontade daquele que prometeu não se altera. (...) Portanto, se aquele que é por direito de natureza deu próprio juiz julgou reta ou erroneamente (errar é próprio do homem) que o compromisso tomado terá para si conseqüências mais nocivas que úteis e se considera em sua alma que tem interesse em quebrar o compromisso, quebrá-lo-á por direito natural.” Tratado Político, cap. II, parágrafo 12.

refrear uma paixão⁴⁹⁶. Assim, também o campo jurídico vai se inserir numa mecânica afetiva própria, as regras de direito incidem sobre os afetos, e não no campo racional. É através da mecânica afetiva das promessas de recompensas e das ameaças de punição, da esperança e do medo, que o direito civil vai regular as relações constituintes da multidão.

São princípios que exprimem o *conatus* e norteiam todos os homens: a escolha de um bem no lugar de um mal, a escolha, entre dois bens, do maior; e entre dois males a escolha do menor⁴⁹⁷. Mesmo o menor grau de racionalidade já determina que os homens, na busca pelo útil individual, norteiem suas ações por tais princípios. E, como somente um afeto contrário e maior pode refrear outro afeto, cabe às leis comuns a constituição de uma dinâmica afetiva que torne, aos cidadãos, mais vantajoso seguir seus preceitos e perseverar nas relações de composição que constituem a sociedade, ao invés de responderem às suas paixões individuais. Na dinâmica das promessas de recompensa e das ameaças de punição, o direito civil trabalha com a mesma lógica afetiva do *conatus* individual de cada um de seus constituintes. Sobre o tema Espinosa é explícito no *TP*:

Os direitos, contudo, não podem ser invencíveis a não ser que sejam defendidos não só pela razão, mas também pelo afeto comum dos homens; de outra forma, se estão apoiados só no auxílio da razão, sem dúvida são fracos e vencem-se facilmente TP, capítulo X, parágrafo 9

Cabe ressaltar que Espinosa conserva, na sua concepção acerca do direito civil, a afirmação da imanência absoluta que caracteriza sua ontologia e seu pensamento político. As leis comuns não transcendem a potência da multidão, mas são sua expressão imanente. O *conatus* da multidão é o esforço coletivo pela conservação das relações de composição entre seus indivíduos constituintes, e pela constituição do comum. O direito civil é expressão imanente deste esforço de preservação do comum, do desejo de comunidade.

⁴⁹⁶ “Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade, sob a condição de que esta avoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar o bem e o mal. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos, mas por ameaças.” E IV, prop. 37, escólio 2.

⁴⁹⁷ E IV, prop. 65

É a afirmação da relação de imanência entre potência da multidão e direito civil que nos permite afastar completamente a concepção espinosana acerca do campo jurídico de qualquer pretensão positivista de compreensão do direito. A afirmação de que é a partir da constituição do direito civil que se instituem as noções de justo ou injusto, e a negação do jusnaturalismo poderiam, numa análise precipitada, aproximar o pensamento espinosano do positivismo. No entanto, um estudo mais atento deixa clara a distância intransponível que se estabelece entre a concepção jurídica de nosso filósofo e qualquer corrente do positivismo.

O positivismo, com sua pretensão científicista, traz no seu âmago uma concepção transcendente da ordem jurídica que é totalmente inconciliável com o conceito espinosano de direito civil como expressão imanente da potência da multidão. Para ilustrar as divergências fundamentais entre o cerne do pensamento positivista e o pensamento jurídico de Espinosa visitaremos alguns traços mais significativos da teoria daquele que pode ser considerado o mais importante autor do positivismo moderno: Hans Kelsen.

Cientes dos riscos da necessária brevidade de nossa análise colateral do pensamento de Kelsen, nos cabe a ressalva de que, dentro dos limites do nosso trabalho, abordaremos apenas alguns aspectos do positivismo jurídico, que já são suficientes para ilustrar a distância entre esta escola do pensamento jurídico moderno e a concepção espinosana do direito. Destacamos, ainda, que a opção pela análise do pensamento de Kelsen deixa de lado, obrigatoriamente, a análise de diversos outros autores filiados a esta concepção do jurídico, sendo certo que aqui destacamos sua existência e importância, porém, limitamos nosso estudo ao pensamento do autor austríaco, dados os limites deste trabalho, e a centralidade do pensamento Kelseniano na construção do positivismo jurídico⁴⁹⁸.

Não é à toa que a principal obra de Hans Kelsen é intitulada *Teoria pura do direito*. A ambição positivista é conceber o direito como ciência autônoma, existente *per si*, independente de qualquer outra ordem de valores, qualquer outra disciplina do conhecimento, ou qualquer outra lei de

⁴⁹⁸ Sobre o tema do positivismo jurídico, seus pressupostos históricos, principais características e teorias remetemos o leitor a: BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*, São Paulo: Ícone, 1995

funcionamento que não lhe seja absolutamente intrínseca. A ciência do Direito seria, então, o conhecimento de uma ordem independente da moral, da religião, da sociologia e da política: a ordem normativa⁴⁹⁹. A transcendência do jurídico se afirma logo na pretensão positivista de compreensão do direito como ciência alheia a interferências do campo social e político

Neste sentido, Kelsen destaca que o Direito não estaria sujeito à mesma ordem de causalidade dos fenômenos naturais, mas teria sua própria e exclusiva ordem de funcionamento: a ordem de imputação. Enquanto a natureza funciona pela ordem de causalidade necessária, onde de uma causa *segue* necessariamente seu efeito, a ciência do Direito teria seu funcionamento ordenado pelo princípio da imputação, onde de uma causa *deve seguir* determinado efeito⁵⁰⁰. Ou seja, de um ato ilícito qualquer *devem* seguir as consequências imputadas pelas normas, a penalidade prevista pelo ordenamento jurídico⁵⁰¹. Enquanto a natureza seria o universo do *ser*, ao direito é reservado o campo do deontológico, do *dever ser*.

Essas duas características da concepção positivista do direito já seriam o bastante para evidenciar o caráter transcendente da compreensão Kelseniana de uma *teoria pura do direito*. A ideia de uma ciência que visa compreender o direito como absolutamente separado de qualquer análise do social e do político é sintomática da pretensão de compreender o direito como ordem transcendente ao

⁴⁹⁹ “KELSEN distingue o campo da política, cuja tarefa é valorar e produzir normas, do campo da ciência do Direito, cujo propósito é o de elaborar um conhecimento que explique o fenômeno normativo...” SGARBI, Adrian. *Clássicos de teoria do direito*. Lúmen Júris, Rio de Janeiro, 2006, p. 61.

⁵⁰⁰ “Na descrição de uma ordem normativa da conduta dos homens entre si é aplicado aquele outro princípio ordenador, diferente da causalidade, que podemos designar como imputação.” E ainda: “A imputação que se exprime no conceito de imputabilidade é a ligação de uma determinada conduta, a saber, de um ilícito, com uma consequência do ilícito. (...) É evidente que a ciência jurídica não visa uma explicação causal dos fenômenos jurídicos: ilícito e consequências do ilícito. Nas proposições jurídicas pelas quais ela descreve estes fenômenos ela não aplica o princípio da causalidade mas um princípio que – como mostra esta análise – se pode designar por imputação.” KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, Martins Fontes, São Paulo, 2000, pp. 87 e 91

⁵⁰¹ “Imputação e causalidade exercem uma semelhante função na produção do conhecimento. Consideram-se princípios análogos de intelecção do real, mediante os quais a construção de proposições jurídicas ou de enunciados fáticos se estabelece. O princípio da causalidade permite associar uma certa causa a seu efeito, instituindo-se um enunciado circunscrito ao mundo dos fatos. Por sua vez, o princípio da imputação também exerce a função de conectivo intelectual entre uma conduta e sua possível consequência prevista pela ordem jurídica. Um enunciado fático se descreve da seguinte maneira: se A ocorre, B necessariamente decorre de A. (...) Já uma proposição jurídica se apresenta nos seguintes termos: se A ocorrer, B deve seguir de A. por exemplo: cometido um homicídio simples, ao autor deve ser imputada uma pena, de acordo com o Código Penal, de 6 a 20 anos de reclusão.” GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza...* pg.300/301

campo político. Ademais, a compreensão do funcionamento do ordenamento jurídico segundo uma ordem particular de imputação coloca o direito num universo do *dever ser*, distinto da ordem causal da natureza.

Mas é, ainda, uma terceira característica do pensamento kelseniano acerca do direito que vai evidenciar mais claramente seu caráter transcendente e sua distância da concepção espinosana a respeito do direito civil. Para Kelsen, o ordenamento jurídico tem sua própria ordem de elaboração das normas e critério de validade das mesmas. Para o positivista austríaco uma norma jurídica não tira sua validade de nenhuma correspondência com anseios populares ou de qualquer ligação com a realidade sócio-política onde será aplicada. Kelsen estabelece a distinção entre validade e eficácia⁵⁰² para afirmar que cada norma jurídica tira seu fundamento de validade de outra norma jurídica que lhe seja superior, num escalonamento piramidal do ordenamento jurídico, que encontra em seu cume uma transcendental norma fundamental⁵⁰³.

O direito se inscreve totalmente na transcendência quando o pensamento positivista distancia as normas jurídicas de sua gênese e efetividade sócio-políticas, para encastelá-las em um critério de validade restrito ao campo normativo.⁵⁰⁴ Na transcendência positivista, uma norma pode ter validade no ordenamento jurídico, ainda que seu conteúdo não tenha qualquer correspondência com os desejos e valores da maior parte da sociedade e sua observância seja pequena.

A construção kelseniana de uma ciência do direito positivista não faz qualquer sentido quando defrontada com a imanência absoluta afirmada por

⁵⁰² “Dizer que uma norma vale (é vigente) traduz algo diferente de que se diz quando se afirma que ela é efetivamente aplicada e respeitada, se bem que entre vigência e eficácia possa existir uma certa conexão.” KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pg.11/12

⁵⁰³ “O fundamento de validade de uma norma apenas pode ser a validade de uma outra norma. Uma norma que representa o fundamento de validade de uma outra norma é figurativamente designada como norma superior, por confronto com uma norma que é, em relação a ela, a norma inferior.” KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pg.215
Escapa aos limites deste trabalho o debate acerca da norma fundamental em KELSEN. Sobre o tema: KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, cap.V. E ainda: GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza...* pg.304/305

⁵⁰⁴ “Para ele (Hans KELSEN), a transcendência é máxima, absoluta. A especificidade do direito consiste em regular sua própria produção.” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...* p.13.

Espinosa⁵⁰⁵. Direito, para nosso filósofo, é potência e o direito civil é o direito natural da multidão. Indissociável do esforço pela preservação das relações de composição entre os indivíduos que constituem a multidão, o direito civil em Espinosa está, necessariamente, ancorado no que há de comum entre os homens, comum que se constitui nas relações sociais e políticas, expressão imanente do desejo de comunidade.

Se Espinosa afirma que somente o Estado determina as noções de justo e injusto, certo e errado, isto não quer dizer uma imposição transcendente de normas sobre uma multidão desordenada. Ao contrário da pretensão positivista, em Espinosa, o direito comum é expressão das relações que constituem o campo social e político. Os valores afirmados pelo direito civil tem sua gênese na potência da multidão, as leis comuns apenas afirmam o que é expressão imanente do direito natural da multidão. O comum é causa imanente do direito civil e não o contrário.

Por fim, ainda sobre o pensamento jurídico de Espinosa, nos cabe apenas uma observação sobre a relação entre o direito civil da multidão e o direito natural individual de seus constituintes. Já abordamos este tema em nosso capítulo dois quando, ao tratarmos da relação de medo que se estabelece entre soberano e seu povo, vimos como o direito natural é, ao mesmo tempo, medida, guardião e ameaça do direito civil. Cumpre-nos agora destacar que, frente à realidade aterradora do estado de natureza, o direito civil vem ao mesmo tempo assegurar as relações constituintes da multidão e dar condições materiais de atualização aos direitos naturais individuais de seus constituintes.

No estado de natureza, paixões tristes são os únicos afetos comuns entre os homens, e o direito natural de cada um é mera abstração frente a realidade de medo, insegurança e desconfiança recíprocos. É o direito civil que vai assegurar condições materiais para o exercício dos direitos naturais individuais. Em sua já mencionada Carta 50, endereçada ao seu amigo Jelles, Espinosa afirma:

⁵⁰⁵ “O positivismo spinozista é puramente aparente, (...) a relação *multidão*-direito civil nega a separabilidade dos dois termos e reporta o dualismo à identidade. (...) Ou seja, nega as próprias condições nas quais é possível falar de positivismo jurídico: condições que prevêm a transcendência do valor da lei dentro do processo de produção jurídica, que supõem uma orgânica potência da normatividade enquanto tal – separada, portanto, eminente. O positivismo legalista não ocorre em Spinoza porque não pode ocorrer, porque é contraditório e aberrante em relação a todas as condições do sistema e à sua forma metafísica. O justo é um processo constituído pela potência.” NEGRI, Antonio. *Anomalia Selvagem...* p. 253

“No que respeita à política, pergunto qual a diferença entre mim e Hobbes. Consiste nisso: conservo o direito natural sempre bem resguardado.”

Ao contrário de Hobbes⁵⁰⁶, não é apenas como resíduo não pactuado, passível de exercício no silêncio da lei, ou como virtualidade extrema de resistência que nosso filósofo identifica o exercício do direito natural na sociedade civil. Direito natural é conatus, esforço em perseverar na existência, e este se expressa mais e melhor sob as leis comuns que na solidão do estado de natureza. O direito civil não substitui o direito natural, mas, pelo contrário, garante as condições materiais de seu exercício.

É impossível tornar-se livre com medo, a razão é o exercício do comum, não da solidão, o conatus individual depende, para expressar-se, de relações de composição com outros semelhantes a nós. Assim, o direito civil ao garantir as relações de composição constituintes da multidão não é a alienação do direito natural de cada um de seus constituintes, mas sim sua própria condição de exercício. Direito civil e direito natural individual são interdependentes⁵⁰⁷. O desejo de alegria, o desejo de liberdade são, necessariamente, desejo de comunidade.

⁵⁰⁶ Sobre a relação entre direito natural e direito civil em HOBBS remetemos o leitor a nosso capítulo 2, item 2.3

⁵⁰⁷ “O direito civil e o direito natural, portanto, são interdependentes, na medida em que as potências singulares, que são a base constitutiva do estado civil, em razão de seu agenciamento formam a potência da multidão, só se efetuam concretamente no interior do estado civil.” GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência...*p. 158