



Luísa Leite Paciullo

A noção de servidão em Espinosa

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Jurídicas pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria do Estado e Direito Constitucional, do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Francisco de Guimaraens

Rio de Janeiro
Junho de 2022



Luísa Leite Paciullo

A noção de servidão em Espinosa

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Jurídicas pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria do Estado e Direito Constitucional, do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Prof. Francisco de Guimaraens

Orientador
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Maurício de Albuquerque Rocha

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof^a. Viviane Magno Ribeiro

Pesquisadora autônoma

Rio de Janeiro, 15 de Junho de 2022

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Luisa Leite Paciullo

Graduou-se em Jornalismo pela PUC-Rio em 2013. Após, graduou-se em Direito pela PUC-Rio em 2018.

Ficha Catalográfica

Paciullo, Luísa Leite

A noção de servidão em Espinosa / Luísa Leite Paciullo; orientador: Francisco de Guimaraens. – 2022.

122 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2022.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Espinosa. 3. Servidão. 4. Afetos. 5. Teoria do Estado. 6. Filosofia Política. I. Guimaraens, Francisco de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

A pandemia nos fez experimentar a solidão. As relações e os encontros, quando eram possíveis, se tornaram *exclusivamente* virtuais, nos forçando à rápida adaptação. A tela se tornou a única (ou a principal) forma de se relacionar com o mundo exterior. Os ambientes físicos que favorecem e estimulam a troca de conhecimento e a construção das relações, como as escolas e as universidades, foram suspensos por tempo indeterminado. Poucos tiveram condições técnicas, financeiras e estruturais para migrar tão rapidamente para o *online*. Experimentamos a solidão porque, além da sociabilidade comprometida, a insegurança e, principalmente, o medo, eram constantes. Fomos obrigados a conviver com a incerteza e com a finitude da vida diariamente.

Foi desafiador perseverar na pesquisa do mestrado nestes dois anos de pandemia. Tive que lidar com perdas, ansiedade e tristeza. Esta seção de agradecimentos é parte fundamental do processo e somente com o apoio destas pessoas foi possível seguir em frente e pesquisar e produzir esta dissertação. Muitos estiveram comigo apenas no ambiente virtual, alguns outros fisicamente, sempre me apoiando de maneira direta ou indireta a continuar firme. Espinosa define que o “reconhecimento ou gratidão é o desejo ou empenho de amor pelo qual nos esforçamos para fazer bem àquele que nos beneficiou por um igual afeto de amor”. Sendo assim, gostaria de agradecer:

Ao Professor Francisco de Guimaraens, cuja orientação foi enriquecedora, com indicação de textos fundamentais para a compreensão do tema, pelo auxílio preciso na estruturação do texto e com ideias que me ajudaram a compreender meu objetivo e alcançá-lo. Agradeço também pelo acolhimento em momentos de dificuldade e pelas aulas do mestrado, nas quais tive mais contato com Espinosa. Em tempos de pandemia, as aulas e seus temas foram essenciais para manter a mente ativa.

À amiga e Professora Viviana Ribeiro, cuja amizade devo ao mestrado, pelas ricas contribuições, não somente para a dissertação, mas também para a vida acadêmica. Agradeço por ter se disponibilizado à leitura atenta do meu texto e a pensarmos juntas sobre o tema e sobre as preocupações teóricas e práticas que o envolvem. Suas observações foram fundamentais para uma melhor compreensão e

produção da escrita. Agradeço também pelos cursos ministrados no IPIA durante a pandemia e que me afetaram tão positivamente.

À minha mãe, Professora de história Maria Goretti Meirelles, que esteve ao meu lado diariamente neste processo. Agradeço por ter lido incansáveis vezes meu texto com olhos atentos para a estrutura da escrita. Mesmo sem conhecer as ideias de Espinosa, se dispôs, generosamente, a me ouvir por diversas vezes ao telefone, fosse para debater as ideias, fosse para dividir as angústias. Agradeço a ela, que inspira e me apoia a seguir na árdua vida acadêmica.

Ao Professor Maurício Rocha, por ter formulado comentários pertinentes ao projeto de pesquisa e que, sabiamente, levei adiante. Agradeço, também, por dividir seu vasto conhecimento sobre Espinosa nos ricos e produtivos encontros virtuais do círculo de leitura de Espinosa.

Ao Professor Homero Santiago, que ministrou incrível curso online sobre Marilena Chauí, Espinosa e autoritarismo na pós-graduação de Filosofia da USP. As anotações resultantes de suas aulas me foram muito úteis na compreensão do tema.

Aos demais professores do mestrado da PUC-Rio, pela atenção e pela dedicação em proporcionar o ambiente virtual em um espaço de conhecimento, reflexão e debate.

À Paula da Costa, professora de francês e amiga, cuja parceria e disponibilidade foram indispensáveis para a leitura e compreensão de inúmeros textos fundamentais sobre Espinosa em francês. Obrigada pela generosidade.

Aos amigos Lucas, Natasha, Ticiane e Frederico, dos quais me aproximei virtualmente e tornaram o caminho menos solitário. Juntos, dividimos nossas angústias, nossas dores e pudemos nos apoiar.

Ao Guilherme, meu companheiro, pela parceria, pelo apoio emocional e profissional e por tornar a vida mais leve. Obrigada por tudo.

À Luiza Marins, amiga de longa data, com quem troco tanto conhecimento e que trouxe a filosofia para a minha vida.

Às minhas queridas amigas, ao meu pai, Cláudio Paciullo, e minha irmã, Sofia Paciullo, agradeço pela companhia, pelo apoio, pelas ligações de vídeo, pela preocupação e pela alegria dividida em tempos difíceis. Vocês foram fundamentais.

À PUC-Rio, pelo ambiente acolhedor, plural e de muito conhecimento que frequento com muito prazer há 13 anos.

À FAPERJ, pelo auxílio financeiro concedido, sem o qual não seria possível a realização desta dissertação.

Resumo

Paciullo, Luísa Leite; Guimaraens, Francisco de. **A noção de servidão em Espinosa**. Rio de Janeiro, 2022. 122p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A questão da servidão permeia toda a filosofia de Espinosa. Seja no campo ético, seja no político, a servidão é um problema quando se trata da experimentação da liberdade política, sendo necessário, portanto, compreender suas causas e seus efeitos práticos. Na experiência política, a tirania se torna o principal efeito prático da servidão e sua constituição reside nas mãos da multidão. É por isso que Espinosa afirma que não adianta derrubar o tirano se não eliminar as causas da tirania, ou seja, investigar, na multidão, os motivos pelos quais um regime tirânico chega ao exercício do poder político. Começaremos este trabalho com uma análise da servidão no plano da *Ética*: a reflexão perpassa pela noção do *conatus* e pela lógica dos afetos que rege as relações sociopolíticas. A dinâmica afetiva é fundamental para compreender não só as causas da servidão, mas todas as relações entre os corpos. A noção de servidão está relacionada com a ideia do preconceito finalista que, no campo político, se transforma em superstição. Por fim, como a servidão, ainda que individual, só pode ser pensada com a instituição da política, é necessário analisar o conceito de multidão. É, para Espinosa, o sujeito político que não segue ordem racional, mas sim, é pensada através da dinâmica afetiva. A partir desse conceito, a figura do *vulgus* possui papel fundamental para o entendimento do tema proposto, assim como a compreensão da obediência política e as diferenças entre a obediência servil do escravo e a obediência livre do cidadão. A resistência à servidão é expressão do *conatus* e necessária, assim como a obediência, para a constituição de um campo político mais democrático e de um temperamento menos servil da multidão.

Palavras-chave

Espinosa; Servidão; Superstição; Afetos; Tirania; Multidão; Filosofia política; Teoria do Estado

Résumé

Paciullo, Luísa Leite; Guimaraens, Francisco de. **La notion de servitude chez Spinoza** (Directrice de thèse). Rio de Janeiro, 2022. 122p. Mémoire de maîtrise – Département de Droit, Université Pontificale Catholique de Rio de Janeiro.

Le sujet de la servitude marque toute la philosophie de Spinoza. Que ce soit au domaine éthique ou politique, la servitude est un problème lorsqu'il s'agit d'expérimenter la liberté politique, et il est donc nécessaire d'en comprendre ses causes et ses effets pratiques. Dans l'expérience politique, la tyrannie devient le principal effet pratique de la servitude et sa constitution demeure aux mains de la multitude. C'est pour ça que Spinoza affirme qu'il est inutile d'abattre le tyran si on n'élimine pas les causes de la tyrannie, c'est-à-dire, il faut enquêter sur la multitude les raisons pour lesquelles le régime tyrannique parvient à l'exercice de la puissance politique. D'abord, on analyse la servitude sous les termes de l'Éthique: la réflexion passe par la notion de conatus et par la logique des affections qui régit les relations sociopolitiques. La dynamique affective est fondamentale pour comprendre non seulement les causes de la servitude, mais toutes les relations entre les corps. Le concept de servitude est lié à l'idée du préjugé finaliste qui, dans le domaine politique, devient superstition. Enfin, comme la servitude, elle-même individuelle, ne peut être pensée qu'avec l'institution de la politique, il est nécessaire donc analyser la notion de multitude. Pour Spinoza, c'est le sujet politique que ne suit pas l'ordre rationnel, toutefois celui qui est pensé à travers de la dynamique affective. En s'appuyant sur ce concept, la figure du *vulgus* a un rôle fondamental pour la compréhension du thème, ainsi que l'entendement de l'obéissance politique et les différences entre l'obéissance servile de l'esclave et celle libre du citoyen. La résistance à la servitude est l'expression du conatus et nécessaire, ainsi que l'obéissance, pour la constitution d'un domaine politique plus démocratique et d'un caractère moins servile de la multitude.

Mots-clés

Espinosa; Servitude; Superstition; Affection; Tyrannie; Multitude; Philosophie politique; Théorie d'État.

Sumário

Introdução	10
1. Sobre a Servidão	18
1.1. O <i>conatus</i>	18
1.2. O enfraquecimento do <i>conatus</i> : a servidão	27
1.3. De <i>sui juris</i> para <i>alterius juris</i>	34
1.4. Espinosa e La Boétie: a servidão é voluntária?	40
2. A superstição, “esse logro das mentes humanas”	50
2.1. A gênese da superstição – as paixões (ou afetos passivos)	50
2.2. Superstição e medo	58
2.3. O preconceito finalista	63
2.4. A superstição e a política	71
3. Política e resistência	76
3.1. A <i>multitudo</i> – o sujeito político de Espinosa	76
3.2. O <i>vulgus</i> e a <i>plebs</i> – “A Natureza é a mesma de todos”	87
3.3. “Multidão livre” x “multidão serva” – uma questão conceitual	93
3.4. Obediência e resistência à servidão	97
4. Conclusão	114
Referências bibliográficas	118

Nem o entendimento nem a vontade pertencem à natureza de Deus, diz Spinoza. Isso me faz mais feliz e me deixa mais livre.

Clarice Lispector, *Perto do coração selvagem*

Introdução

Não adianta eliminar o tirano se permanecem as causas das tiranias

O contexto histórico que Bento de Espinosa viveu foi marcado por divergências religiosas, políticas e sociais tanto dentro de sua própria comunidade judaica como também no estado holandês. Dentro da comunidade havia conflito da ordem teológica-política, como a discussão acerca da imortalidade ou não da alma que, no fundo, trata-se de uma discussão política, pois aqueles que não defendiam esse ponto de vista estavam questionando, indiretamente, os ensinamentos passados pelos rabinos, adeptos da Lei Oral¹ e, por consequência, o questionamento sobre a autoridade que eles possuíam sobre a comunidade.

Para além das divergências na comunidade, havia o contexto histórico holandês. O século XVII foi, para a Holanda, um século de grande desenvolvimento da burguesia, com a expansão ultramarina e, também, o século de grandes artistas e descobertas científicas². Porém, a república holandesa também passava por conflitos internos de ordem política, religiosa e social. Havia disputa sobre o poder político e poder religioso: defensores da monarquia contra defensores da república oligárquica disputavam interesses econômicos e políticos. A religião se misturava com política: parte do clero calvinista, representada pelos gomaristas e apoiado pela casa de Orange, defendia o dogma da predestinação e, com isso, um regime teocrático, no qual o soberano ficava submetido à autoridade teológica. Quando os gomaristas chegaram ao poder, em 1619, houve intensa censura, perseguição de artistas, pensadores³. Enfim, esse contexto de disputas políticas e religiosas intensas influenciou diretamente o conteúdo da escrita de Espinosa.

E foi justamente por causa de sua escrita contra a tirania teológica-política que suas obras foram perseguidas e seu pensamento condenado. Com 24 anos fora

¹ A Lei Oral fora “dada por Moisés aos seus descendentes ao voltar do Sinai, sendo tão sagrada quanto a Escritura. A Lei Oral tornou-se justamente aquela que, durante séculos, os rabinos desenvolveriam através do Talmud, criando o judaísmo propriamente dito e dando-lhes conteúdo espiritualista, entre os quais a crença na imortalidade da alma e numa vida futura com recompensas para os bons e castigo para os maus.” (CHAUI, 1995, 19)

² CHAUI Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. Editora Moderna. São Paulo. 1995, p 25

³ Ibid., p. 28

excomungado da comunidade judaica e ouviu, da Assembleia de anciãos de Amsterdã que, “tendo cada dia maiores notícias das horrendas heresias que praticava e ensinava (...) deliberaram com seu parecer que dito Espinoza seja *enhermado*⁴ e apartado da nação de Israel (...)”⁵. Aos 37 anos publicou o *Tratado Teológico-Político*, que logo fora censurado. O édito promulgado pelo Estado Holandês que proibiu a publicação do *Tratado Teológico-Político* dizia que tal proibição tinha como objetivo “prevenir contra este veneno pernicioso e impedir que alguém possa ser por ele induzido ao erro”. O consideravam “blasfematório e pernicioso para a alma, cheio de teses infundadas e perigosas e de abominações em detrimento da verdadeira religião”⁶. Mesmo após sua morte, o governo holandês voltou a proibir a publicação de suas obras póstumas.

Quais seriam os motivos que levaram seus questionamentos a representarem uma ameaça à cultura judaico-cristã e aos valores sociais e políticos da Holanda do século XVII, já que o momento histórico era de grandes mudanças e rupturas do pensamento, com a recepção da ciência, da maior liberdade e tolerância religiosa, política e cultural?

O pensamento de Espinosa questiona o discurso religioso-político de sua época e sua instrumentalização como forma de dominação. Suas ideias afastam a crença da existência de um Deus transcendente, superior, e que possui uma forma humana que age misteriosamente. Diz que esse Deus não age em vista de um fim; ele é causa de si e, pela mesma necessidade que existe, age. Afirma, também, que o homem é ignorante da causa das coisas ao atribuir a Deus vontades e desejos, e que o homem sempre estará sujeito ao medo, causa maior de toda superstição. A superstição em Espinosa é uma crença que atravessa o homem pelas incertezas do mundo que o domina. É uma ideia do mundo e de suas relações. Pensando através do contexto histórico do filósofo, há o temor sobre algo que está acima de nós. O temor e, ao mesmo tempo, a exaltação da vontade dos deuses. Trata-se de um sistema alimentado e cultivado pelo medo (e pela esperança) e que afeta diretamente o campo religioso e político e, por consequência, a forma que o governante e os governados agem.

⁴ Termo judaico que significa o mesmo que excomungado.

⁵ Ibid., p. 6

⁶ Ibid., p. 8

Por ser alimentada e conservada pelo medo, a superstição não deveria, em tese, guiar a massa, pois, dessa forma, ela se mantém enganada e iludida sobre o que é mais útil para si, ou seja, o que é mais útil a conservar sua existência. É, por isso, que as ideias de Espinosa confrontavam diretamente o discurso instituído que as igrejas cristãs e as autoridades buscavam preservar, já que desestruturariam seus instrumentos de controle.

O seu problema [de Espinosa] é anterior e consiste em saber como pensar direito na sua forma de “direito comum”, através do qual uma multidão de indivíduos se constitui como estado, produzindo-se, *eo ipso*, uma assimetria entre a ordem e a obediência, que mais não é do que um desdobramento da potência em lei e submissão. Ambos os tratados – o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*, como, aliás, também a parte IV da *Ética* – lidam com essa fratura, verificável no interior de qualquer comunidade humana, ainda que nenhuma diferença natural entre os indivíduos a justifique.⁷

A *Ética* é sua obra mais difundida. O método sintético empregado na linguagem da *Ética* inaugura uma nova maneira de pensar a natureza das coisas, pois confere extensão a Deus, refuta a imagem de criação divina e a ideia de que esse Deus age tendo em vista certos fins. A linguagem, o método e a forma de pensar tornam a *Ética* uma obra crítica⁸. Segundo Marilena Chaui, “a síntese, o trabalho dedutivo das demonstrações e o diálogo do intelecto com a imaginação mostram que em instante algum se rompe o vínculo entre a forma e o conteúdo, aquela variando conforme este e vice-versa.”⁹

O discurso construído na *Ética* mostra que Espinosa rompe com o peso de suas tradições históricas, como a transcendência teológico-política que era fundamentada pela ideia de culpa, de um Deus julgador e da moral repressiva. Esse rompimento com o discurso tradicional cristalizado é o que Marilena Chaui chama de contradiscurso, porque Espinosa inova na maneira de pensar, rompe com a episteme renascentista (*divinatio*) e tece relação com outra linguagem, a linguagem concebida como discurso, como crítica, que é argumentativa e lógica. Espinosa *demonstra* o que pensa e, por ser crítico, é um clássico.¹⁰

⁷ Trecho da introdução do *Tratado Político*, escrita por Diogo Pires Aurélio (2017, 12)

⁸ CHAUI, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1999

⁹ Ibid., p. 92

¹⁰ ¹⁰ Marilena Chaui dedica o início de sua tese de doutorado intitulada *Introdução à leitura de Espinosa*, de 1970, ao estudo sobre o que torna Espinosa uma obra de pensamento e, por isso, um clássico. O problema de datar o filósofo é que seu contexto histórico não pode determinar e dominar a interpretação de suas ideias, pois isto prejudica a filosofia. “O aparecimento de um sistema filosófico está enraizado na história, funda-se no ou contra o passado. Mas se a data dominá-lo de

Por seu conteúdo e sua forma, o discurso espinosano se articula internamente. Uma filosofia que nasce da crítica radical de uma autoridade transcendente, e que se instala no movimento imanente da *causa sui* e do *conatus*, poderia expor-se num discurso que estivesse apoiado em certezas prévias que o comandariam de fora? (...) O discurso livre é aquele capaz de proferir de seu próprio interior o que o torna possível o que tornaria impossível – é, simultaneamente, discurso e contradiscurso. (...) A obra espinosana não é apenas um lugar onde se fala sobre o poder e sobre a autoridade, mas um lugar onde se *falar já é um ato de liberdade*¹¹.

No *Tratado Político* Espinosa demonstra que a multidão¹², sujeito coletivo composto pela união, tanto de corpos quanto de ânimos¹³ que une direitos e cria uma nova potência, é o indivíduo coletivo detentor de um poder e que irá, independente da forma de governo ao qual esteja submetida, reivindicar direitos, aos quais jamais renuncia. Dessa maneira, através da análise dos processos sociais históricos, Espinosa conclui que um governante deve sempre ter em mente este saber, caso contrário, o povo tomará o poder e isto se dará de forma legítima.

O *Tratado Teológico-Político* tem como objeto a análise crítica da Sagrada Escritura. Trata-se de um manifesto em favor da liberdade de filosofar, como o próprio enunciou na abertura do livro.¹⁴ Aqui, o binômio liberdade-servidão terá

fora, as aporias não se farão esperar: ou, em nome da data, sacrificam-se partes do sistema (...), ou, em nome da coerência metodológica, violenta-se o discurso. Como diria Espinosa: ‘tortura-se o texto’’. (página 25). Em seu livro *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, Marilena Chauí cita Merleau-Ponty ao dizer que um clássico é aquele que “sempre terá alguma coisa a nos dizer por que, ao pensar, nos deu o que pensar. No modo como enfrenta as questões de seu tempo e a elas oferece resposta, ensina-nos a interrogar nosso próprio tempo. Uma obra do pensamento é grande quando é fecunda. É fecunda quando nos faz pensar para além dela, graças a ela.” (página 81). CHAUI, Marilena. *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo, 1970. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.

¹¹ Ibid., p. 97

¹² O conceito de Espinosa em latim é *multitudo* e a tradução livre é multidão. Apesar de ser a tradução literal e que será utilizada nesta pesquisa, se faz necessário pontuar uma divergência conceitual apontada por Marilena Chauí com relação ao uso da palavra multidão entre ela e Antonio Negri. Em entrevista para o site Géledes, de 29 de agosto de 2013, intitulada *Marilena Chauí: pela responsabilidade intelectual e política*, Marilena Chauí afirma que sua concepção sobre multidão é diferente da concepção de Antonio Negri. Conforme ela explica, para Negri a *multitudo* é inteiramente positiva: “Já a multidão de Negri não tem conflitos, não é travejada por paixões, não é contraditória, mas é inteiramente positiva. Tudo o que vier dela é bom”. Porém, segundo Marilena Chauí, o conceito de Espinosa carrega uma contradição que é essencial na política: ao mesmo tempo que a multidão é a guardiã do poder, é ela mesma o maior perigo para esse mesmo poder. Isto porque o conflito é inerente à expressão de potência da multidão: a multidão é atravessada pelas paixões, é inconstante. “A política é instituída como introdução de uma racionalidade prudencial capaz de assegurar que o conflito das paixões não seja eliminado (pois ele define a condição natural dos seres humanos), mas mediado pelo direito coletivo, garantindo um poder que sustente uma sociabilidade segura, pacífica e livre”. Nesta pesquisa o conceito de multidão será mais bem explorado no capítulo 3 a partir da concepção de Marilena Chauí. Entrevista disponível em: <https://www.geledes.org.br/marilena-chauí-pela-responsabilidade-intelectual-e-política/>

¹³ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 164

¹⁴ A abertura diz: “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,

protagonismo. Não é à toa que o prefácio do *Tratado Teológico-Político* remete ao prefácio da parte IV da *Ética* e direciona a leitura dos capítulos seguintes que são construídos com argumentos que refutam o discurso instituído, ou seja, refutam a ideia de que as escrituras sagradas possuem um caráter revelador, transcendente. No prefácio, Espinosa trata da superstição como forma de enganar e governar os homens e repudia a massa que se submete ao poder da religião e da política fundadas nas superstições. Espinosa afirma: “Foi sobretudo isto o que decidi demonstrar neste tratado. Para tanto, foi necessário (...) apontar os principais preconceitos acerca da religião, isto é, os vestígios da antiga servidão (...)”¹⁵.

Nesse percurso, Espinosa demonstra como a superstição se disfarça de liberdade, afeta e enfraquece a multidão. Por trás da superstição há um indivíduo impotente, servil. A servidão, conceito amplamente difundido na filosofia política, é, para Espinosa, uma condição que impede o indivíduo de exercitar o que é mais útil à sua própria conservação. Aplicada no coletivo, a servidão enfraquece as massas, pois as tornam ignorantes sobre sua força, sua potência no campo político. Isso possibilita a ascensão de um regime tirânico, que encontrará espaço para realizar seus próprios interesses.

As causas da servidão estão na “superstição religiosa, na tirania teológica, no despotismo político e na ignorância filosófica e científica”¹⁶.

Apesar de estarmos, necessariamente, sujeitos aos caminhos que nos levam à servidão, à superstição, isso não significa que a liberdade é inatingível. Devemos compreender suas causas e como elas se relacionam com o político para que sejam possíveis maneiras de governar que proporcionam maior experiência de ação e participação política.

O contradiscurso não se trata de outro discurso, mas de uma gênese do discurso anterior que é desmontado por este. Podemos encontrar, no pensamento de Espinosa, formas de compreender a natureza social dos regimes políticos, em especial, a essência excludente da tirania e os signos¹⁷ que por ela são emitidos para

inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz da república e a própria piedade” (ESPINOSA, 2004, 121)

¹⁵ Prefácio. ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 128 (8)

¹⁶ CHAUI, 1995, p. 82

¹⁷ No texto “Espinosa e as três Éticas”, parte do *Crítica e Clínica*, Gilles Deleuze um signo, para Espinosa, apesar de ter vários sentidos, é sempre um efeito. Quando ele diz efeito, quer dizer, primeiro, que é uma afecção, ou seja, “um vestígio de um corpo sobre um outro”. Quando são

que o corpo social esteja atento para combatê-los. É discurso, na medida em que compreende o que torna possível a liberdade e é, ao mesmo tempo, contradiscurso porque demonstra, também, obstáculos nos processos de constituição política que impedem o estabelecimento da liberdade.

Portanto, o contradiscurso:

Em primeiro lugar, faz a crítica mostrando as incoerências/insuficiências/limites de determinado discurso (desmonta); segundo, produz uma nova maneira (ou lógica) para o pensamento, a sensibilidade e a ação (coloca outra coisa no lugar daquilo que é desmontado, por isso não cabe falar em desconstrução) e, terceiro, possibilita a emancipação, tornando os interlocutores mais aptos no processo contínuo da liberdade¹⁸.

A questão da servidão preocupa Espinosa e sua filosofia é pensada para que possamos aprender a resistir ao sistema da servidão e saibamos enxergar quais ações são necessárias para aumentarmos nossa força, realizarmos nossa existência enquanto uma coletividade. A servidão e a liberdade são processos sociais extremos que inclinam as relações a um ou outro campo desses processos.

Esta pesquisa tem como objetivo abordar a questão da servidão humana e como ela estrutura a organização política da sociedade, bem como os seus efeitos.

O primeiro capítulo tratará das causas da servidão. Irá abordar o indivíduo impotente, servo dos afetos e com o *conatus* enfraquecido e dominado pelas causas externas. Essa condição permite que as instituições religiosas e políticas exerçam seu poder e dominem este corpo enfraquecido. Os interesses atendidos não são mais os de uma multidão livre.

O segundo capítulo tratará da servidão e da organização política. A superstição traz a servidão quando ela é sistematizada e utilizada como ferramenta de dominação dos homens. A superstição é produzida, principalmente, pelo medo e estrutura tipos de relações políticas e sociais que enfraquecem a participação política da multidão, potencializa e reforça os privilégios de um pequeno grupo que detém o poder. E são essas relações que são produzidas com a superstição que

relacionadas às percepções, sensações que temos dessa afecção, Deleuze chama de signos *escalares*, pois eles representam uma variação de grau dessa sensação para mais ou para menos. Esse vestígio não só produz percepções, como também, interfere na própria duração, gerando prazer ou dor, alegria ou tristeza. Essas “variações de potências” são os afetos e são chamados de signos *vetoriais*. São, como Deleuze pontua, signos de crescimento ou decréscimo. Existem variações, tipos de signos escalares e vetoriais que Deleuze detalha no texto. Convém mencionar aqui que os signos escalares se combinam necessariamente com os signos vetoriais: ou seja, um afeto sempre supõe uma afecção (DELEUZE, 1997, 156-159).

¹⁸ Fala da professora e doutoranda em Direito Viviana Ribeiro na primeira aula do curso *O pensamento político de Marilena Chauí*, ministrada em 27 de outubro de 2020 pelo IPIA.

engendram um poder autoritário e tirânico. Esta relação entre multidão, poder e Estado e maneiras de resistir à servidão será explorada no terceiro e último capítulo.

O terceiro e último capítulo abordará a servidão na política. Quais as consequências políticas de uma multidão servil? Quais os reflexos que essas relações produzidas na superstição geram no poder do soberano? E, finalmente, propõe-se uma reflexão sobre resistência à lógica da superstição.

Ao fim, espera-se que este trabalho proponha uma reflexão sobre a compreensão das causas da servidão para, então, pensar em maneiras de resistir a esse sistema que, em seu nível mais elevado, abre caminhos para o florescimento de regime político que propaga ódio ao que é diferente, intolerâncias de todos os tipos, repressão e violência, como nas ditaduras. Não é feita, nesta pesquisa, demarcação temporal e não há aplicação a casos concretos, embora seja inevitável que associemos o pensamento de Espinosa, filósofo de muitos séculos, a diversos momentos contemporâneos. Isto porque seu pensamento é, segundo conceito de Gilles Deleuze, intempestivo¹⁹. Intempestivo porque a filosofia se relaciona diretamente com o tempo ou melhor dizendo, contra seu tempo e crítico do tempo atual. Seu pensamento é atual sempre não porque seus conceitos são eternos e históricos, mas, justamente, porque é desprovido de atualidade. É intempestivo. “No intempestivo há verdades mais duráveis do que as verdades históricas e eternas reunidas: as verdades do tempo por vir”²⁰.

Partindo do estudo de Espinosa, não há visões extremas sobre servidão e liberdade, como se fosse totalmente um ou outro. Há uma transição permanente entre estados do indivíduo e da multidão que sugerem inclinação maior para a servidão ou para a liberdade²¹. Portanto, a proposta de resistir à servidão não tem a entonação de eliminação da servidão, pois os afetos que a engendram, ou seja, as maneiras com as quais nos relacionamos e somos afetados por outros corpos, irão sempre nos atravessar e, por isso, é preciso aprender a modulá-los.

As causas da tirania se encontram presentes em certos tipos ou formas de relações sociais e tais causas precisam ser compreendidas para que sejam combatidas.

¹⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 71

²⁰ Ibid., p. 71

²¹ SANTIAGO, Homero. *Entre Servidão e Liberdade*. São Paulo, 2011. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.

A democracia, diz Espinosa, é o mais natural dos regimes porque é o regime que possibilita a maior participação política da multidão e produz o que é mais útil à vida da sociedade. A democracia é o mais natural dos regimes porque possibilita espaços para que o *conatus* coletivo seja mais forte e, quanto mais forte, menos subjugada é a multidão. Ele diz:

Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para este fim é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, **e daí dizemos que esta é serva e aquela é livre**²².

Espinosa nos auxilia a pensar em ferramentas e condições que possibilitem agir e produzir o que nos é mais útil, a potencializar nossa força como sociedade e a combater as causas da multidão servil ou, pensando em termos atuais, as causas de uma sociedade autoritária que permite a ascensão de regimes autoritários (ainda que chamados de democráticos) e governos de poucos e para pouco.

²² ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 45 (capítulo V, 296)

1

Sobre a servidão

1.1

O *conatus*

Espinosa trata do tema da servidão humana na Parte IV da *Ética* com o título “Da servidão humana, *ou das forças dos afetos*”. Um longo percurso é feito para demonstrar a força que os afetos exercem sobre os corpos. Nesta parte, Espinosa busca compreender as causas da servidão e quais são as condições que tornam os corpos impotentes para moderar ou coibir os afetos. O homem servil não é senhor de si, mas quem o domina é a fortuna²³. A partir da leitura da Parte IV e da compreensão do que é a servidão e como ela se manifesta, compreendemos os efeitos políticos abordados pelo filósofo no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*.

Para Espinosa, somente com a política e com a instituição do Estado civil que os direitos são efetivados e experimentados. Para conhecer a política, precisamos conhecer a natureza humana, sua gênese²⁴. Ou seja, para entendermos as relações que se formam no campo político e os caminhos para um poder que proporcione a efetivação de direitos e a participação política, é necessário

²³ “A fortuna é o espaço-tempo do imprevisível, no qual as coisas nos acontecem sem que possamos ter outra atitude senão a da recepção do acontecimento que cai sobre nós. Na fortuna, somos passivos: algo nos acontece em decorrência de causas externas que não controlamos; por isso falamos em graça e desgraça, para indicar a ação benfazeja ou malfazeja de uma potência externa que nos atinge; falamos em boa fortuna ou boa sorte e em infortúnio ou má sorte, em boa dita e desdita, em bom ou mau encontro. (...) É preciso ainda não nos esquecermos de que fortuna não é o destino. A noção de destino é desenvolvida pelos estoicos com o conceito de providência divina (...).” (CHAUI, 2014, 118 e 119). E ainda: “Todavia, o tratamento renascentista do par fortuna/virtude produz uma mutação decisiva, algo que poderíamos designar como a dessubstancialização ou despersonalização da fortuna, que deixa de ser a exterioridade bruta de uma força cega que se abate sobre os homens para tornar-se indeterminação e a adversidade inscritas nos limites de nossa própria ação, aquilo que não está completamente em nosso poder, mas também não nos escapa por completo, por isso exige a ação do virtuoso. É dessa maneira que se dá a retomada da relação virtude-fortuna por Maquiavel, Montaigne e Bacon, (...) pois a fortuna adquire poder somente por nossa ignorância, incúria, inércia e imprevidência. (CHAUI, 2014, 120).

²⁴ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

compreender o funcionamento do próprio indivíduo e como ele se relaciona com os outros corpos.

É nas Partes II e III da *Ética*, dedicadas a natureza e origem da mente e da ciência dos afetos, respectivamente, que Espinosa traça o percurso para se chegar na compreensão da Parte IV, que trata sobre a servidão humana. Portanto, primeiro deve-se conhecer a gênese do indivíduo para, depois, chegar ao percurso final que é dedicado à servidão e à liberdade.

A mente (*mens*) é ideia, é coisa pensante e produz uma ideia de seu corpo²⁵. É uma ideia que forma ideias. Ela é capaz de perceber as coisas, capaz de imaginar e de desejar, enfim, de produzir ideias. A alma, por exemplo, é uma ideia, ou seja, uma afecção de Deus e que é dada em Deus, que é causa de todas as ideias²⁶. Por isso, conforme a demonstração da proposição 36, Parte II²⁷, e pela proposição 32, Parte II²⁸, todas as ideias que estão em Deus são verdadeiras e adequadas. A mente da coisa singular pode produzir tanto ideias adequadas, que são aquelas verdadeiras (formuladas no segundo e terceiro gêneros) produzidas pela potência da própria mente e que envolve e explica a natureza dos corpos exteriores, tanto ideias inadequadas, que são aquelas confusas e mutiladas, conforme proposição 35, Parte II²⁹, que envolve, mas não explica a natureza dos corpos que afetam a si (formuladas no primeiro gênero). Este tema será mais bem abordado no item 2.2.

O corpo é, então, o objeto da ideia que a mente cria, pode ser dito como “um modo certo da Extensão, existente em ato” segundo a proposição 13, da Parte II. “Porque ideia de seu corpo, a mente é apta a perceber tudo quanto se passa nele e a perceber as afecções corporais”³⁰. A relação entre o corpo e a mente é uma relação recíproca e de envolvimento mútuo, de união, uma vez que “nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento,

²⁵ Definição 3, parte II, *Ética*: “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por se coisa pensante”.

²⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 160

²⁷ Demonstração da proposição 36, Parte II, *Ética*: “Todas as ideias estão em Deus e, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras e adequadas; e por isso nenhuma é inadequada nem confusa a não ser enquanto referida à Mente singular de alguém; por isso, todas, tanto adequadas como inadequadas, se sucedem com a mesma necessidade”.

²⁸ Proposição 32, Parte II, *Ética*: “Todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras.”

²⁹ Proposição 35, Parte II, *Ética*: “A falsidade consiste na privação do conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem.”

³⁰ CHAUI, 2003, p. 130

ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)”³¹. E, de acordo com o Postulado 1 da Parte III, “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência³² de agir é aumentada ou diminuída”. A potência, em Espinosa, envolve algo de positivo, envolve afirmação³³. A potência é essência de Deus e tem relação com a existência, uma vez que, conforme a proposição 11, da Parte I e sua demonstração³⁴, se ele existe necessariamente, sua essência envolve existência. A “potência da alma”, dita no Prefácio da Parte V, é potência de pensar, de conhecer e de compreender. É, também, “esforço” para compreender, conforme demonstração da proposição 10, Parte V: “Então, enquanto não nos defrontamos com afetos que são contrários à nossa natureza, a potência da Mente pela qual **se esforça** para entender as coisas não é impedida”. Esse esforço é o próprio *conatus*, é o próprio ato, a atividade da alma de compreensão das coisas.

O corpo humano se move e se repousa em velocidades distintas e é por essa variação de velocidade sobre o movimento e o repouso de cada corpo que eles se distinguem³⁵. E, quando os corpos de unem uns aos outros, andam numa ou noutra direção e comunicam seus movimentos entre si e, por isso, compõem um só corpo ou um indivíduo³⁶. Esse indivíduo pode ser composto por vários corpos e ser constantemente alterado pela saída e entrada de outros corpos que não mudarão sua forma, já que não é pela substância que se distinguem. Além disso, para se conservar e se regenerar, são necessários muitíssimos outros corpos³⁷. Portanto,

³¹ Proposição 2, Parte III, *Ética*: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a Mente pode determinar o corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe).”

³² “Agir em comum ou agir como causa única para a realização de uma mesma ação torna os componentes partes constituintes do indivíduo, de maneira que individualidade significa unidade causal. Há indivíduo singular quando os constituintes operam ou agem como causa única de ações. Aquilo que seria meramente extrínseco (uma reunião de componentes) torna-se intrínseco (uma união de constituintes) quando percebido do ponto de vista da ação conjunta para a produção de um único efeito. Anuncia-se, portanto, a diferença entre mera composição e constituição pela presença do conceito de causa, insto é, da *potentia agendi*. (CHAUI, 2003, 132)

³³ RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2019, p.64

³⁴ “Deus, ou seja, a substância, que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”. Seguida da demonstração: Se negas, concebe, se possível, que Deus não exista. Logo, sua essência não envolve existência. Ora, isto é absurdo. Logo Deus existe necessariamente”.

³⁵ Axiomas 1 e 2, Parte II, *Ética*. 1: “A essência do homem não envolve existência necessária, isto é, pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista.” E 2: O homem pensa.

³⁶ Definição 1, após proposição 13, Parte II, *Ética*.

³⁷ Postulados 1 e 4, Parte II, *Ética*: 1: “O Corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto.” E 4: “O Corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado”.

entendemos que corpos externos afetam esse corpo de muitas maneiras³⁸. Existe um esforço para a sua conservação, ainda que componentes sejam retirados e substituídos.

Todo esse conjunto de ideias sobre o movimento e repouso de um corpo e suas composições e uniões de corpos remetem ao campo político. Isto porque, se o indivíduo se trata de uma união de corpos e uma conexão de ideias, podemos pensar no surgimento e na criação desse indivíduo de forma política. Surge, daí o conceito de *multitudo*, ou seja, do sujeito político de Espinosa e que será explorado no último capítulo desta pesquisa.

Na Parte III da *Ética* Espinosa trata da teoria dos afetos. Entende-se por afetos o que faz referência à vida afetiva. Os “afetos são os nomes das constantes flutuações, para mais ou para menos, de nossa potência”³⁹ e as afecções são os vestígios de um corpo sobre outro corpo, são modificações, alterações, transformações.

Diferente de Descartes, que pensa os afetos em termos de paixões, Espinosa afirma que nem todo afeto é, necessariamente, uma paixão, já que nem todo afeto é passivo⁴⁰. Existem afetos ativos e afetos passivos. Dentro dos afetos passivos, há a diferenciação entre os alegres, que aumentam as capacidades do *conatus* e os tristes, que diminuem essa capacidade. Falaremos melhor deste ponto no capítulo 2.

Nesta parte, Espinosa demonstra que o corpo, enquanto modo singular⁴¹ e finito tem como natureza constitutiva a capacidade de afetar e ser afetado. O corpo busca se afirmar ao máximo e se esforçar para perseverar em sua existência. Este esforço é o que Espinosa chama de *conatus*, ou seja, é a essência atual da coisa singular. O *conatus* está definido na proposição 7, da Parte III: “O esforço (*conatus*)

³⁸ Deleuze, no livro *Espinosa e o problema da expressão*, ressalta que ao falar da aptidão do *conatus* para ser afetado por um “grande número de maneiras” é diferente de dizer “uma infinidade de maneiras”. Isto porque um “número muito grande” é, de fato, uma infinidade, mas diferente, pois é um tipo infinito que aumenta e diminui com relação a algo limitado. Quando se diz “uma infinidade de maneiras”, quer dizer um infinito de causas. Ou seja, estamos falando de Deus, que é causa de todas as suas afecções. É um tipo infinito ilimitado e que não compreende apenas uma essência do modo, mas, sim, todas as essências de modo existentes. (DELEUZE, 2017, 241).

³⁹ RAMOND, op. Cit. p. 19

⁴⁰ Ibid., p. 18

⁴¹ Segundo a definição 7, parte II, *Ética*: “Por coisas singulares entendo aquelas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal maneira que todos em conjunto sejam causa de um mesmo efeito, considero-os, todos juntos, como uma coisa singular.”

pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa”.

Por que Espinosa fala em essência⁴² da própria coisa? Significa que Espinosa está dizendo que o ser humano não é uma “realização particular de uma natureza humana universal, mas uma singularidade individual por sua própria essência”⁴³. E é atual porque é uma força que está sempre em movimento, sempre em ação. Por ser a essência própria do ser, não pode se autodestruir pois, na concepção de Espinosa, nada na natureza tem a inclinação para a autodestruição. Apenas algo externo aos corpos é capaz de destruí-los. Nesta proposição 7 da Parte III, Espinosa ainda fala da essência da coisa singular, ou seja, abarca todas as coisas singulares existentes. Mais adiante ele falará da essência do homem, que é o desejo (*cupiditas*). A essência do modo finito e singular é completa: ela é o que é, ainda que não exista, em algum momento, modo correspondente a ela. Isso significa dizer que a essência não envolve existência, desde que essa existência tenha sido dada pela primeira vez⁴⁴.

O conceito *conatus* é pensado no esforço de perseveração no ser porque nem sempre esse esforço terá sucesso: poderá ser impedido, atrapalhado por causas externas. A perseveração é pela existência contínua da sua própria singularidade, de sua própria potência. O ser humano, enquanto indivíduo singular é uma potência de existir e de agir também.

⁴² Há uma discussão acerca do conceito de essência. Marilena Chaui explica em *A Nervura do Real* (vol. 1) que Agostinho traduz em *Cidade de Deus* a palavra *ousia* por *essentia*, que, em seu texto, remete a *natura* e que remete a *pro substantia*. Marilena Chaui levanta a questão que, se *ousia* pode ser traduzida por *substantia*, porque, então, *essentia*? Segundo Chaui, possivelmente por conta de Aristóteles, que traduz *ousia* como a “causa imanente do ser das coisas, que não se predicam a um sujeito, e sob a perspectiva do ser independente” (CHAUI, 2016, 801). Ela emenda que “é possível, assim, que *substantia* traduzisse a *ousia* como *todo tí* e *essentia* a traduzisse quando *tò tí em einai* (o ser que é). Conforme Gilles Deleuze explica em *Espinosa – Filosofia Prática*, a partir da definição tradicional do conceito essência, Espinosa acrescenta a ideia de reciprocidade. Conforme Escólio proposição 10, Parte II: “(...) constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é posta e, tirado, a coisa é suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não poder ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não poder ser nem ser concebido.” Deleuze afirma que esta regra da reciprocidade acarreta três consequências: “1º) Que não há várias substâncias com mesmo atributo (pois o atributo concebido ao mesmo tempo que uma dessas substâncias poderia ser concebido sem as outras); 2º) Que há uma distinção radical de essência entre a substância e os modos (...) e 3º) Que os modos não existentes não são possíveis no entendimento de Deus (...)” (DELEUZE, 2002, 78)

⁴³ CHAUI, 2003, p. 138

⁴⁴ DELEUZE, 2017, p.253

Quando a mente é capaz de formular ideias adequadas e maximizar todos os encontros com outros corpos que a permite aumentar sua capacidade de agir, de existir e de persistir, há a experimentação do terceiro gênero do conhecimento⁴⁵, que é a intuição⁴⁶. Espinosa demonstra no percurso da *Ética*, no entanto, que experimentar este nível do conhecimento não se trata de uma operação simples. Somos constantemente atravessados por causas externas que criam obstáculos e, invariavelmente somos fígados pela imaginação,⁴⁷ que é o primeiro gênero do conhecimento e que estudaremos mais adiante.

O *conatus* é consciente de si, como diz a proposição 9 da Parte III: “A mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e **é cônica deste seu esforço**”. Espinosa fala, também, de ideias claras e distintas e ideias confusas. Podemos entender que, independente da forma e do meio com o qual a mente será afetada, são, de todo modo, esforços para perseverar no ser⁴⁸.

O que acontece quando mente e corpo estão afetados por ideias confusas é o enfraquecimento do *conatus*, o enfraquecimento de sua potência. São as ideias inadequadas. As ideias adequadas são aquelas que, para serem formadas, dependem apenas da potência da mente como causa destas ideias. É a ideia racional que

⁴⁵ A teoria sobre os gêneros do conhecimento é uma teoria formulada por Espinosa na *Ética* e tem como objetivo a diferenciação nos modos de conhecer e que não são distintas umas das outras, mas sim, representam graus de variação da mesma atividade, que é pensar. O primeiro gênero do conhecimento é a imaginação, o segundo a razão e o terceiro a intuição. Todos os níveis são formas de conhecer o mundo e de entendê-lo. O que varia é a forma de entender. Muito resumidamente, no primeiro gênero (que será tratado com mais atenção adiante) o conhecimento não apreende as causas do que foi apreendido. É como se fosse algo aprendido, mas não entendido. É o que Espinosa chama de conhecimento por “ouvir dizer”. No segundo gênero o conhecimento é guiado pela razão, ou seja, há uma apreensão do caráter universal daquela regra. Por fim, no último gênero, que é a intuição, ou seja, o conhecimento verdadeiro sobre algo sem ser necessária uma operação para se chegar a ele. (RAMOND, 2019). “Esse terceiro gênero do conhecimento retoma, pois, certas características do primeiro: ‘r uma percepção direta de uma coisa singular. (...) é a passagem para uma intuição racional, espécie de percepção do pensamento’ (RAMOND, 2019, 30)

⁴⁶ Capítulo IV, parte IV, *Ética*: “Na vida, portanto, é útil acima de tudo aperfeiçoar o intelecto ou a razão enquanto pudermos, e somente nisto consiste a suma felicidade [*felicitas*] do homem ou beatitude [*beatitudo*]; com efeito, a beatitude não é nada outro que o contentamento do ânimo que se origina do conhecimento intuitivo de Deus. Mas aperfeiçoar o intelecto nada outro é que entender Deus, os atributos de Deus e as ações que seguem da necessidade de sua natureza. Por isso, o fim último do homem que é conduzido pela razão, isto é, o sumo Desejo pelo qual se empenha em moderar todos os outros, é aquele que o conduz a conceber adequadamente a si e a todas as coisas que podem cair sob sua inteligência.”

⁴⁷ BOVE, Laurent. (no prelo) *A estratégia do conatus: afirmação e resistência em Spinoza*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Politeia, 2022

⁴⁸ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa Vol. II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. P. 318

contém, também, o conhecimento sobre a causa e natureza do objeto ideado. Já as ideias inadequadas são aquelas que a mente produz, mas que não explicam a natureza dos corpos que os afetam.

Conforme o escólio da proposição 9, Parte III⁴⁹, quando mente e corpo se unem nesse esforço, surge, daí, o apetite (*appetitus*) que se torna desejo (*cupiditas*) quando há a consciência do seu apetite. “O desejo é o apetite quando dele se tem consciência”. O desejo é a própria essência do homem⁵⁰. No entanto, quando lemos a definição 1 dos Afetos (Parte III), Espinosa diz que o desejo é a própria essência do homem enquanto “esta é concebida como determinada a fazer (agir) algo por uma dada afecção sua qualquer”. Ou seja, entendemos que a consciência não é necessariamente uma condição do desejo, mas sim, todos os esforços (*conatus*) da natureza do ser humano para existir e perseverar na existência.

Na parte final do escólio, bem como no Apêndice da Parte I da Ética, Espinosa assevera que *Bem* ou *Mal* não correspondem aos valores ou qualidades das coisas em si mesmas e define *Bem* tudo que aumenta a capacidade de agir, persistir e existir do *conatus* e *Mal* tudo que a diminui. É o desejo que produz a representação de que algo pode ser bom ou ruim para nós, e não a coisa em si. Por isso que “não nos esforçamos, queremos, apetece-mos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetece-mos e desejamos.”

Como a relação entre a mente e o corpo e esse esforço para perseverar no ser trata-se de uma operação por vezes complexa, é possível que existam desequilíbrios nessa relação e que existam forças diferentes e desiguais para existir e agir. Pode acontecer de o corpo ser mais forte em algumas partes e mais fraco em outras se comparado às forças dos fatores externos que o afetam. A mente também

⁴⁹ “Este esforço, quando referido só à Mente, chama-se Vontade; mas quando referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Apetite, que, portanto, não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo. Em seguida, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência. De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apetece-mos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetece-mos e desejamos.”

⁵⁰ Definição 1 dos Afetos, Parte III, *Ética*: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada por uma afecção sua a fazer algo.”

poderá oscilar entre ideias mais fortes ou mais fracas, a depender desta relação interna com o corpo e com o ambiente exterior.

Por isso que o *conatus* varia de intensidade dependendo da forma como nós nos relacionamos com os fatores externos a nós: se conseguimos obter satisfação do que desejamos ou não, por exemplo. Quando um corpo afeta outro e a mente produz uma ideia sobre esse corpo externo como se fosse seu próprio corpo, ela se confunde e produz uma ideia imaginativa⁵¹ sobre seu próprio corpo que não o é.

Na imaginação, que é o primeiro gênero e se trata de uma forma de conhecer o mundo, o conhecimento não apreende as causas do que foi apreendido. É como se fosse algo aprendido, mas não entendido. É o que Espinosa chama de conhecimento por “ouvir dizer”. Neste primeiro gênero, as afecções corporais e os afetos são chamados de paixões. Nesse caso, causas externas são maiores e mais poderosas que as causas interiores. As causas exteriores dominam o corpo e a mente e nos tornamos passivos e passionais. A servidão, por exemplo, faz com que os corpos sejam dominados pelas causas exteriores que enfraquecem nossa força de existir e conservar nosso ser. Quando nosso corpo é afetado por corpos exteriores mais fortes e mais potentes que o nosso e, ao mesmo tempo, desconhecemos as formas de moderar essa afecção⁵², a potência da coisa externa terá força maior que a nossa própria⁵³.

Quando há bons encontros, o corpo é afetado por afetos alegres, de modo que sua capacidade de agir aumenta. Do contrário, os maus encontros diminuem nossa potência para existir e agir, pois o corpo é afetado por afetos tristes.

Os afetos que diminuem a potência de agir do corpo, afetos tristes, serão sempre paixões (causas inadequadas), uma vez que diminuem as capacidades do *conatus*, conforme Proposição 59, Parte II: “(...) por isso, enquanto a mente se entristece, sua potência de entender, isto é, de agir, é diminuída ou coibida, por

⁵¹ A imaginação, no pensamento de Espinosa, não guarda significado com a ideia de fantasia. Trata-se de uma percepção, sensação vinculada à memória. Nossa mente produz imagens sobre as coisas que conhecemos e essas imagens produzem uma representação dessas coisas e que são, somente imagens sentidas por nós e não as coisas realmente como são. Pensamos que as conhecemos verdadeiramente, mas não. (CHAUI, 1995).

⁵² A afecção é um modo, conforme definição 5 da Parte I, *Ética*: “Por modo entendo as afecções da substância”. As afecções das coisas singulares são modos de modificação, de alteração, de transformação.

⁵³ Proposição 5, Parte IV, *Ética*: A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir não são definidos pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar no existir, mas pela potência da causa externa comparada à nossa.

consequente, nenhum afeto da Tristeza pode ser referido à Mente enquanto age (...).”.

O primeiro gênero de conhecimento é inadequado porque ele desconhece as causas, toma efeitos pelas causas, pois neste modo de conhecer, a mente produz imagens decorrentes dos encontros fortuitos com os corpos exteriores e as associa de maneira confusa, mutilada e/ou não concatenada.

O conhecimento imaginativo é inadequado porque ele não conhece a essência de nada, apenas conhece as imagens que seu próprio corpo produz dos corpos exteriores, conhece as imagens da relação do seu próprio corpo com o mundo exterior e, até de si, são imagens que a própria mente representa. Neste modo de conhecimento, a mente só associa imagens. As imagens são as produções da ordem comum da Natureza, não as produções da ordem necessária⁵⁴. As produções de ordem comum são produtos do imprevisível, já na ordem necessária, funcionam as leis que determinam a essência, a existência e a potência das coisas singulares e suas relações com as outras coisas⁵⁵.

Dessa forma, o medo, por exemplo, é uma paixão triste que conserva e alimenta a mente supersticiosa e que não poderá jamais ser ação. O medo é, pela definição 13 dos afetos, Parte III, “a tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos”. A definição é seguida pela explicação que afirma que quem está com medo, ou seja, tem incerteza sobre “a ocorrência da coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência da coisa”.

Quando corpo e a mente estão em relação e são afetados por outros corpos dos quais se origina o afeto do medo, ocorre a diminuição das capacidades do *conatus* conservar sua existência e a diminuição da sua capacidade de agir. Conforme Laurent Bove em *A Estratégia do conatus*, o agir é se arriscar e a ausência total do agir é a morte⁵⁶. Quando o corpo que está vivo e, portanto, em constante atualização, se depara com situações de risco e de impotência, ele deve

⁵⁴ CHAUI, 1970

⁵⁵ Escólio I, proposição 33, Parte I, *Ética*: “Uma coisa é dita necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou em sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente.”

⁵⁶ BOVE, Laurent. (no prelo) *A Estratégia do conatus: afirmação e resistência em Spinoza*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Politeia, 2022

mostrar sua capacidade de afirmação e precisa buscar soluções para resolver estes problemas.

Essa estratégia⁵⁷ deve ser no sentido de o corpo e a mente conquistarem espaços para o pensamento se desenvolver e a razão formular a ideia adequada das coisas. Esse movimento se dá no corpo individual e opera este modo de sobrevivência. O que acontece quando o *conatus* é atravessado por tantos afetos e afecções, que as causas exteriores a ele geram uma dominação maior que a consciência de si próprio? O que acontece quando o *conatus* se enfraquece?

1.2

O enfraquecimento do *conatus*: a servidão

Quando o corpo é afetado pelas paixões tristes e por elas é dominado, ele sofre um enfraquecimento de sua potência. O movimento para conservar sua existência é diminuído, enfraquecido. Quando o corpo – tanto individual, como coletivo – é dominado pela superstição e tem no medo e nas paixões tristes suas bases, esse corpo se encontra em um estado de servidão. As portas que se abrem para o caminho da servidão são caracterizadas pelo desejo enquanto essência do homem, pela ilusão da sua liberdade dita como livre-arbítrio e, em consequência disso, pela forma finalística de ver o mundo⁵⁸.

A servidão é tema de toda a Parte IV da *Ética*. No prefácio, Espinosa a define inicialmente como um negativo: a impotência.

Chamo de servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si, mas a senhora dele é a fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir, porém o pior. A causa disto e, ademais, o que os afetos têm de bom ou mau, foi o que me propus a demonstrar nesta parte⁵⁹.

Servidão, para Espinosa, é uma maneira de ser e de existir, pensar e sentir. A impotência para coibir e moderar os afetos faz com que sejamos dominados pelo mundo exterior, pelo acaso e fortuito dos encontros. Na Parte IV encontramos a

⁵⁷ Palavra utilizada por Laurent Bove no seu livro *A Estratégia do conatus*.

⁵⁸ BOVE, op. Cit.

⁵⁹ Prefácio Parte IV. ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

ideia de que, para Espinosa, a servidão é o limite da finitude humana. A partir das definições que constituem o conceito, a gênese da servidão emerge da quarta parte: o conflito entre a força do *conatus* singular e todas as forças exteriores com as quais o *conatus* se relaciona necessariamente⁶⁰.

Como foi demonstrado no Apêndice da parte I, *bem* e *mal* não são valores que as coisas têm nelas mesmas. *Bem* é tudo que aumenta nosso *conatus* e *mal* tudo que diminui. Temos a impressão de que a paixão aumenta nosso *conatus*, mas esse aumento é imaginário. Na realidade, ela o diminui. Temos a impressão de que controlamos tais forças externas quando, na verdade, elas que nos controlam. A servidão não só nos torna alienados, já que estamos sob o poder de forças externas, como, também, as desejamos e nos identificamos com este poder⁶¹.

Os corpos buscam a satisfação do desejo nas coisas exteriores e noutras coisas que só existem na imaginação. No campo político, a servidão engendra conflitos nos quais nos colocamos uns contra os outros. Somos, ao invés de amigos e parceiros, inimigos uns dos outros. Tememos e odiamos nossos iguais e imaginamos a destruição do outro como a satisfação de nosso desejo⁶².

No Prefácio da Parte IV são encontrados os conceitos de perfeição/imperfeição e bem/mal que contribuem para a construção do sentido da servidão humana para Espinosa. Assim, perfeito e imperfeito dizem respeito ao acabamento de uma obra. Por exemplo, quando o autor de uma obra, enquanto causa eficiente do ser de alguma coisa ou do fazer de alguma coisa, tem autoridade para dizer que tal obra está acabada, pode-se dizer que esta obra está, portanto, perfeita. Imperfeito é o inacabado, é a privação da perfeição, é negação. Desses conceitos formaram-se noções universais sobre a concepção das coisas no mundo, pois os homens tendem a formar padrões, modelos universais sobre cada coisa que existe, tendo em vista a causa final daquela ideia universal. Por isso, os homens também chamam de perfeito ou imperfeito as coisas naturais, aquelas que não são feitas por eles. Ocorre que cada um julga com seu próprio engenho o que condiz mais, ou seja, o que é mais perfeito ou não com tais noções universais. Decorre, daí, a ideia de que a Natureza pode agir em menor conformidade com as ideias universais formuladas pelos homens e, por isso, pode ser entendida como imperfeita ou falha.

⁶⁰ CHAUI, 2016

⁶¹ CHAUI, 1995

⁶² Ibid.

A Natureza, no entanto, não falha, não erra. Conforme o Apêndice da Parte I, a Natureza não pode ser imperfeita por não ter atingido aquela ou esta finalidade porque ela não age e não existe tendo em vista fins. Ela é causa de si e pela mesma necessidade que existe, age.

Com efeito, perfeição e imperfeição, no léxico de Espinosa, são modos de pensar. São maneiras de estabelecer comparações. São variações de graus de potência de uma mesma essência enquanto existe e enquanto é. Assim também o são o bem e o mal. São modos de agir, sentir, perceber, lembrar, pensar.

Assim, perfeição é o quanto mais uma coisa aumente a potência de perseverar na sua existência. Corpos que se relacionam com outros corpos, por exemplo, podem aumentar a potência de existir (como pode diminuir também). Porém, Espinosa não usa a palavra imperfeição para tratar da duração da coisa⁶³ nesse esforço para perseverar na existência. É, assim como quando ele define alegria e tristeza, uma transição de algo mais perfeito para algo menos perfeito, pois a essência da coisa não muda.

Espinosa inicia as definições da Parte IV com o que é bem e mal. “Por bem (*bonum*) entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil” e “por mal (*malum*), aquilo que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer”. Esta segunda definição não está definida como o oposto do bem, ou seja, mal não é aquilo que sabemos que não nos é útil ou prejudicial, mas sim, algo que nos impede de possuir algum bem. A primeira definição diz que bem é algo que “sabemos certamente nos ser útil”. Este modo de conhecer da mente é o segundo gênero do conhecimento, ou seja, a razão. Este gênero do conhecimento produz ideias adequadas e tem aptidão para alcançar as noções comuns das propriedades dos corpos⁶⁴. Noção comum “não é a ideia da essência de uma coisa singular, mas um sistema de relações necessárias entre as partes com seu todo

⁶³ O uso da palavra “duração” não quer dizer que a variação da essência da coisa, a variação de sua potência, pode ser determinada pela temporalidade. Espinosa afirma na proposição 8 da parte III que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido” e emenda, na demonstração, que “se envolvesse tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, então da só potência pela qual a coisa existe seguiria que a coisa não poderia existir depois daquele tempo limitado, mas deveria ser destruída (...)”. Duração não está relacionada, aqui, com a quantidade de tempo, está relacionada com uma interioridade que diz respeito à atualização do *conatus*. A servidão, por exemplo, faz com que imaginemos essa relação temporal da nossa existência e das coisas no mundo, ao invés de entender a duração como uma interioridade, uma força interna que aumenta e diminui nossa existência. (CHAUI, 2016).

⁶⁴ Ver proposições 38 e 39 da parte II da *Ética*.

(...)”⁶⁵. Assim, a noção comum é um conhecimento racional sobre esse sistema de relações necessárias entre as partes da Natureza. No segundo gênero, a ideia adequada é “afirmação absoluta e perfeita de toda a razão que a produziu”⁶⁶.

Bem é tudo aquilo que, dos corpos em relações, sabemos que contribui para que a aumento da potência de existir e de agir. Ao contrário, mal é tudo aquilo que provoca discordância e é contrário entre si, se tornando um obstáculo para que a potência de existir e de agir dos corpos aumente. E é por isso que bem e mal não são juízos de valor que as próprias coisas carregam nelas mesmas, mas, sim, tudo que contribui para esse aumento da nossa potência⁶⁷.

Por isso que o corpo não deseja algo que é bom, mas é bom porque ele o deseja. A mesma coisa pode ser boa, má ou indiferente, a depender de quem a deseja. Espinosa completa, na proposição 8, que a ideia do afeto Alegria é a consciência do que é bom e a ideia do afeto Tristeza é ter consciência do que é mal.

Seguindo nas definições, Espinosa afirma a existência do que havia negado no decorrer da *Ética*: o contingente⁶⁸ e o possível⁶⁹. O contingente é a ignorância com relação à essência da coisa imaginada, enquanto o possível é a ignorância da causa que a faz existir. Na Parte I, contingente e possível não foram distinguidos como coisas diferentes, porque, naquele momento, se falava da ordem necessária da Natureza. Na Parte IV, há essa distinção e afirmação de que são necessários à realidade humana, faz parte da ordem comum da natureza.

É, justamente na Parte IV, que trata da servidão, que Espinosa traz à tona a finitude das coisas e, também, a finitude do homem, que imagina dominar as forças que o cerca. Por esse motivo, Espinosa afirma a necessidade da existência do contingente e do possível, pois não é possível aos corpos apreender todas as conexões existentes das causas da natureza, todas as relações necessárias entre as coisas singulares. É por isso que Espinosa enfatiza a ideia de que a experiência ensina e que, então, quanto mais o *conatus* for apto a ser afetado de muitas maneiras mais possibilidade de conhecer as causas das coisas, uma vez que a potência de

⁶⁵ CHAUI, 2016, p.399

⁶⁶ BOVE, op. Cit. p. 124

⁶⁷ CHAUI, op. Cit.

⁶⁸ Definição 3, Parte IV, *Ética*: “Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua”.

⁶⁹ Definição 4, Parte IV, *Ética*: “Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las”.

pensar da mente será aumentada. Os corpos podem se esforçar para saber, mas a imprevisibilidade das muitas maneiras das afecções dos corpos sempre estará presente.

Tanto o Prefácio da Parte III da *Ética*, como no capítulo II do *Tratado Político*, Espinosa afasta a imagem do homem como *imperium in imperio*, ou seja, como algo superior e soberano que não faz parte da Natureza, mas sim, é apenas um modo em relação com outros modos.

No prefácio da Parte III da *Ética*:

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. **Parecem, antes, conceber o homem na natureza tal qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio.**"

No *Tratado Político*:

(...) Os ignorantes perturbam mais a ordem da natureza do que a seguem, e concebem os homens na natureza como um estado dentro do estado. Com efeito, proclamam que a mente humana não é produzida por nenhuma causa natural, mas criada imediatamente por Deus e tão independente das outras coisas que tem o poder absoluto de se autodeterminar e usar retamente a razão.⁷⁰

O corpo humano, como afirma o postulado 4 da Parte II, “precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado”. Nesse sentido, o corpo humano, para se conservar, precisa viver em relação com outros corpos e com o mundo, ou seja, precisa viver em sociedade para conservar-se⁷¹. Assim, é inevitável o encontro permanente entre os corpos. Por isso, Espinosa afirma no corolário na proposição 4 da Parte IV, que o homem está “necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas.”

Além disso, como enuncia a proposição 7 da Parte IV, existe uma dinâmica dos afetos, já que somente a potência de um afeto contrário, maior e mais forte⁷² pode superar outro afeto, que será coibido. Conforme Marilena Chaui ressalta no livro *A nervura do real - volume 2*, se apenas afetos contrários podem superar outros

⁷⁰ (Capítulo II, item 6) ESPINOSA, 2017, p.13 (278)

⁷¹ CHAUI, op. Cit.

⁷² Definição 5, parte IV, *Ética*: “Por afetos contrários entenderei, na sequência, os que arrastam o homem em sentidos diversos, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor; e eles não são contrários por natureza, mas por acidente.

afetos mais fracos, deduz-se que não tem poder a razão para exercer tal moderação ou supressão dos afetos (sejam paixões ou ações)⁷³.

Se a razão, que é o conhecimento verdadeiro, não tem poder para moderar os afetos, e o desejo, que é a própria essência dos corpos, pode ser diminuído e enfraquecido pelas paixões, Espinosa conclui, no escólio da proposição 17 da Parte IV, que a impotência humana se dá pelo fato de os homens serem “comovidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão (...) donde o dito do poeta: vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior”. Ele continua afirmando que tal percurso sobre a força e dinâmica dos afetos desde o início da Parte IV não implica concluir que é preferível ser ignorante.

Contudo, por diversas, inconstantes e, aparentemente, anormais que sejam, as paixões não estão menos submetidas pelo desenvolvimento bem como pelo seu nascimento, às leis naturais necessárias, que exprimem as formas mais ou menos complicadas como o desejo é determinado pela imagem das coisas. É necessariamente que elas engendram nas almas o desacordo e a oposição em vez do acordo e da unidade que a razão reclama. É necessariamente também que as próprias entram em conflito umas com as outras e que umas terminam por prevalecer sobre outras. (DELBOS, 2002, 138).

É no escólio da proposição 18, Parte IV, que Espinosa trata da sociabilidade. Se coisas afins, que convém com a mesma natureza, são boas para conservar os corpos, não há nada mais útil aos homens, para conservar a existência, que outros homens, de modo que, para Espinosa, dois corpos em relação entre eles podem produzir maior utilidade uns para os outros e para o corpo coletivo do que este corpo sozinho.

Nada, insisto, os homens podem escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os corpos de todos componham como que uma só Mente e um só Corpo, e que todos, simultaneamente, o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos.

O conhecimento daquilo que é comum aos corpos de acordo com a natureza deles implica no aumento da potência de agir e perseverar na existência. O segundo gênero de conhecimento torna os corpos aptos a conhecer aquilo que lhes é mais útil individualmente e, simultaneamente, o útil comum a todos. Se os homens fossem governados pela razão seriam “justos, confiáveis e honestos”⁷⁴. Justamente por entender que todos os gêneros do conhecimento são forma de conhecer o mundo

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Escólio da proposição 18, Parte IV, *Ética*.

e que os homens não são governados pela razão, que Espinosa não pode ser considerado um racionalista, pois não entende que a razão é a única fonte de conhecimento humano. Não pode ser considerado, também, um intelectualista, pois a mente não domina o corpo e não o leva, conscientemente, a superar as paixões.

O mais útil ao homem é buscar conservar a própria existência. Quanto maior o esforço feito para conservação, maior a virtude (potência)⁷⁵ do corpo. Ao contrário, ao desconhecer o que lhes é mais útil, bem como os encontros que diminuem a conservação do seu ser, mais impotente é o corpo⁷⁶:

A busca pelo útil, na medida em que expressa o fato de “se esforçar a se conservar em seu ser” é, como explicado pela proposição 20 da Servidão, a manifestação por excelência da virtude (*virtus*), da qual todo ser humano é capaz. O sentido da palavra *virtude*, então, o torna sinônimo da palavra *potência* que entendemos pela potência vital que cada um possui por completo, uma vez que é consubstancial ao seu próprio ser. Tal é a razão pela qual os homens, enquanto seres naturais, agem em função dos fins, que é a projeção da disposição de ser ao máximo do que determina sua essência⁷⁷. (tradução nossa).

A não ser que sejamos dominados e coagidos por forças externas mais fortes que nós e contrárias à nossa natureza, nunca negligenciaremos o que nos é mais útil, ou seja, o que conserva mais a nossa existência enquanto corpo humano.

No entanto, não somos governados pela razão, já que o homem, enquanto parte finita da Natureza, é necessariamente submetido aos afetos e *precisa* se relacionar com outros corpos para se regenerar e se conservar. Por isso, deve ser considerada a dinâmica afetiva dos encontros e as relações por ela engendrada.

Se for assim, a paixão que é inevitável não seria também invencível? De jeito nenhum. (...) Os meios de vencê-las só podem ser tomados à própria necessidade que a engendra; de tal forma que explicá-la por causas definidas, em vez de cobri-las de reprovação, responde não somente a uma curiosidade científica, mas também ao mais alto interesse moral⁷⁸.

⁷⁵ Conforme explica Marilena Chaui em *A Nervura do Real* (vol. 2), a virtude é a potência humana que é definida pela essência do homem como o esforço para perseverar na existência. Por isso que a proposição 20 da Parte IV afirma que quanto mais o *conatus* se esforça para buscar seu útil, conservar o seu ser, mais é dotado de virtude. Não há que se falar também de anterioridade da virtude (conforme proposição 22, parte IV, pois, se a virtude está relacionada ao *conatus*, ela não poderia preceder a ele, se assim fosse, transformaria o *conatus* em afecção. (CHAUI, 2016, 429)

⁷⁶ Proposição 20, parte IV, *Ética*: “Quanto mais cada um se esforça para conservar o seu ser, e pode (fazê-lo), tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação do seu ser, nesta medida é impotente.” Demonstração: “A virtude é a própria potência humana, que é definida pela só essência do homem, isto é, que é definida pelo só esforço pelo qual o homem se esforça para conservar em seu ser.”

⁷⁷ MACHEREY, Pierre. *Introduction à L'Éthique de Spinoza. La Premier Partie. La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France. 1998, p. 218

⁷⁸ DELBOS, Victor. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial. 2002, p. 139

Para Espinosa, aquilo que é mais útil à existência e persistência do corpo individual e coletivo exige a instituição da *Civitas* e das leis, por isso, existe a preocupação perene de Espinosa diante do problema de como conservar as Instituições. Para ele, a constituição das relações políticas expressa na formação de Instituições republicanas é uma maneira de estabelecer uma dimensão racional entre os corpos ordenados para preservação da existência, considerando o conhecimento adequado do que é mais útil ao corpo individual e coletivo, em meio a flutuação da dimensão passional. Sobre isto veremos mais adiante.

1.3

De *sui juris* para *alterius juris*

No *Tratado Político*, o binômio *sui juris/alterius juris* aparece para tratar da situação em que, ou o homem está sob seu próprio poder e direito, mais próximo à liberdade, ou está sob o poder e direito de outro, mais próximo da servidão.

Segue-se, além disso, que cada um está sob jurisdição de outrem⁷⁹ na medida em que está sob o poder de outrem e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho⁸⁰.

Neste sentido, repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e viver segundo seu próprio engenho são formas de preencher o *sui juris*. Vale ressaltar que a liberdade absoluta apenas Deus a possui. Quando se trata de liberdade humana, se trata de uma liberdade condicionada, pois é coagida⁸¹ pelos

⁷⁹ Na tradução do *Tratado Político* da editora Martins Fontes (2017), Diogo Pires Aurélio explica, em nota de rodapé das páginas 16 e 17, a escolha da expressão “estar sob jurisdição de outrem”, para traduzir *esse alieni juris*, e “estar sob jurisdição de si próprio”, para traduzir *esse sui juris*. Do latim, *sui juris* significa “seu direito” e, no direito romano, era aquela pessoa que possuía plenos poderes – como o *pater familias*. De outro lado, *alieni juris* era aquela pessoa que estava sob o comando de outrem, como no caso dos escravos e das mulheres e filhos, que ficavam submetidas ao *pater familias*. No entanto, ao invés de da palavra “direito”, Diogo Pires Aurélio preferiu utilizar “jurisdição” por acreditar que se aproxima mais da concepção espinosana. Segundo ele: “Assim, ao definirmos o direito pela potência, a distinção entre o *jus* e a *jurisdictio* torna-se uma simples *opinio*, sem fundamento ontológico: todo direito ou é objetivo, e, nessa medida, é de algum modo jurisdição, ou não é objetivo, e, nesse caso, não é verdadeiro direito. Tanto assim é que, no estado de natureza ninguém é realmente *sui juris* e, no estado civil, ninguém o é inteiramente, visto estarem todos, por definição, limitados pelo direito comum.”

⁸⁰ (Capítulo II, item 9) ESPINOSA, 2017, p.17 (280)

⁸¹ Ética, parte I, definição VII, *Ética*: “É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária ou coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada”.

encontros e pelas relações de composição e decomposição estabelecidas constantemente. O sábio é livre, pois se torna apto a organizar os encontros que maximizem a potência do *conatus* e conhece a harmonia entre os três gêneros do conhecimento, mas não é livre em absoluto, pois a natureza do modo finito é distinta da natureza do modo substância infinita. Por ser parte finita e, necessariamente submetido à força dos afetos, o corpo humano não tem capacidade de repelir toda a força.

O *sui iuris* atravessa com Spinoza o jurídico, o político, e o epistemológico, faz-se conceito filosófico de sistema com consistência metafísica, e impõe um valor jurídico à liberdade definida desde as primeiras considerações sobre Deus na *Ética*. É neste seguimento que, graduado e tentando traduzir a liberdade de Deus modalizada nos homens, o *sui iuris* acaba por não ser sinônimo de liberdade, mas sim de **libertação**⁸².

Espinosa também diz que ser/estar *sui juris* é viver segundo seu próprio engenho. Não que isto signifique uma suposta supremacia, mas, “significará então, se sinônimo de independência ou autonomia, uma generalização dos juízos de si sobre si mesmo, aplicando ao mundo a necessidade de similitude do que é tido por necessário para si. No fundo, acarreta um tornar-se, a si e às suas intelecções”⁸³. Porém, ainda aqui, deve-se levar em conta que o homem, como demonstrado na *Ética*, por muitas vezes se espelha afetivamente no outro⁸⁴, especialmente quando tratado no gênero da imaginação.

Estar *sui juris* não significa que o indivíduo seja autossuficiente, totalmente independente. Isso o levaria a se isolar socialmente. *Sui juris* é, pois, quando o *conatus* conhece os bons encontros, tornando-se apto a moderá-los, e a mente é apta a produzir ideias adequadas sobre aquilo que é mais útil à existência do corpo individual e coletivo, de maneira que a liberdade para Espinosa é um processo permanente que só pode ser alcançada no campo político, pois quanto mais *sui juris*, maior a aptidão para liberdade e para a ação:

⁸² CAMPOS, André dos Santos. *O significado de sui iuris na filosofia de Spinoza*, in Cadernos Espinosanos, nº 22, 2010, p. 55-82, p. 75

⁸³ Ibid., p. 64

⁸⁴ *Ética*, parte II, proposição 27, *Ética*: “Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou presença daquele mesmo corpo”; Proposição XIV: “A mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras.” E ainda: Corolário II, proposição XVI: “Segue, segundo, que as ideias que tempos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos”.

Donde se segue que a mente está totalmente sob jurisdição de si própria [*sui juris*] quando pode usar retamente a razão. Mais ainda, uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente, segue-se que estão maximamente sob sua própria jurisdição [*sui juris*] aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos; e por isso chamo totalmente livre ao homem na medida em que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. Com efeito, a liberdade não tira, antes põe, a necessidade de agir⁸⁵.

Sui juris é um conceito e um processo, por isso permite diferentes graus de elevação, pois há quem esteja *maximamente* sob seu próprio direito e poder e há também quem esteja menos, ou seja, esteja mais ou menos apto a produção de ideias adequadas. Se o segundo gênero do conhecimento permite maximamente o *sui juris*, o primeiro gênero, permite o mínimo. Como o *sui juris*, o *alterius juris* também permite graus diferentes de experimentação decorrentes dos afetos medo e esperança. Dessa forma, considerando que a “imaginação é um gênero mutilado do conhecer, mas ainda gênero do conhecer, também algum *alterius juris* é condição jurídica mutilada de um *sui juris*”⁸⁶.

Há uma diferença fundamental entre aquele que está sob o poder de outro (*alterius juris*) que o tem preso fisicamente ou quem perdeu os meios de se defender e aquele que se deixou levar pelo medo ou que foi convencido, em troca de um benefício, a realizar vontade que não a sua, mas do outro, e viver conforme essa vontade. Nas hipóteses iniciais, a pessoa coagida tem a consciência de sua própria vontade, mas está incapacitada fisicamente. Assim, aquele que o detém, detém somente seu corpo.

No entanto, a situação muda quando se trata do domínio através do medo e de vantagens materiais oferecidas: neste caso, a dominação é de outra natureza: além do corpo, a mente também se encontra serva das vontades alheias. Enquanto perdurar o regime afetivo do medo e da esperança, diz Espinosa, durará essa servidão.

O sentido da servidão que aparece no *Tratado Político* encontra sua origem no campo jurídico, herdada do direito privado romano: estar em estado de servidão é “não estar sob seu próprio direito (*sui juris*) para estar submetido ao direito ou

⁸⁵ (Capítulo II, item 11) ESPINOSA, 2017, p. 17-18 (280)

⁸⁶ CAMPOS, op. Cit, p. 71

poder de outro (*alterius juris*) pelo qual é coagido (*coactus sit*)”⁸⁷. Servidão é alienação⁸⁸.

Então, é imediato chamar de alienação, com base em sua própria etimologia, essa presença do *alius*, do outro, que não o eu dentro do eu. Nesse sentido, alienado seria não ser “autenticamente” que se é, seria ter deixado seu *ideos* ser corrompido pela alteridade. O que o olhar exterior vê tão bem em outrem, e, em geral, tão mal em si, é a condição absolutamente universal de todos os modos infinitos⁸⁹.

Segundo o dicionário de noções filosóficas *Les Notions Philosophiques, Volume II*, o conceito de alienação⁹⁰, que vem do latim *alienatio*, possui uma dupla significação. Em primeiro lugar, tem um sentido ativo, válido, sobretudo, no regime jurídico como a cessão de um direito de propriedade. Há, também, um sentido passivo, que implica o afastamento, a distância, e que designa, em particular, sobre o plano psicológico, toda forma de uma inadequação mental. É necessário, para que haja essa cessão de direitos, que seja estabelecido um contrato entre as partes. Pode ser uma transferência de um objeto ou de um direito. A definição do verbete introduz um problema filosófico: tudo pode ser alienado? É legítimo para o homem alienar ele mesmo e renunciar à livre disposição de seu trabalho, de sua pessoa e de sua liberdade? Étienne de La Boétie, pensou sobre isso quando escreveu *O Discurso sobre a servidão voluntária* e que será tema do item seguinte deste capítulo.

A doutrina contratualista, representada pelos filósofos Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, trouxe o termo jurídico *alienatio*, que se refere à cessão de uma propriedade, para o campo filosófico-político a fim de explicar e fundamentar a existência do Estado e da sociedade política⁹¹. Rousseau, ao pensar nas cláusulas do contrato social, afirma que todas elas, “se reduzem todas a uma só, a alienação total de cada associado com todos os seus direitos à toda

⁸⁷ CHAUI, 2016, p. 383

⁸⁸ “Ao nível da máxima generalização, a Alienação pode ser definida como o processo pelo qual alguém ou alguma coisa (...) é obrigado a se tornar outra coisa diferente daquilo que existe propriamente no seu ser. O uso corrente do termo designa frequentemente em forma genérica, uma situação psicossociológica de perda de identidade individual ou coletiva, relacionada com uma situação negativa de dependência e de falta de autonomia. A Alienação, portanto, faz referência a uma dimensão subjetiva e juntamente a uma dimensão objetiva histórico-social.” (BOBBIO et al, 2008, 20)

⁸⁹ LORDON, Frédéric. *A sociedade dos Afetos*. Campinas: Papirus Editora, 2015, p. 199

⁹⁰ AUROUX, Sylvain. *Les Notions Philosophiques, Dictionnaire, Volume II*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 62

⁹¹ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora UNB, 2008.

comunidade (...) Sendo a alienação feitas sem reservas, a união tão perfeita quanto pode ser, e nenhum associado tem algo mais a reclamar” (*Contrato Social*, I, VI).

A filosofia política de Espinosa é dissidente em relação à tradição contratualista de seu tempo que se estendeu após o Século XVII, na questão da origem do Estado nos termos formulados por Thomas Hobbes e John Locke. Para o primeiro, o Estado Civil se origina a partir de um ato de vontade, um pacto realizado voluntariamente entre os corpos individuais que removeria o conflito e a violência instaurada entre eles. Para o segundo, a alienação se trata de uma relação recíproca na qual uma parte cede e a outra dá em troca algo para justificar esta cessão.

Assim, Espinosa intervém no debate concebendo a alienação enquanto servidão e expressão de impotência a alienação, pois pressupõe a dominação por causas externas e pelos afetos. Nos termos de Espinosa, o processo que conduz à liberdade, para o indivíduo que está em *alterius juris*, é imaginária. O indivíduo alienado não escolheu estar nesta posição: encontra-se enfraquecido e coagido, “embora veja o melhor para si, a seguir, porém o pior”. *Alterius juris* representa estar sob o domínio de outra coisa: de outro indivíduo, de forças exteriores resultantes dos afetos e das ideias formuladas pelo primeiro gênero. E não é somente estar sob o domínio alheio: é realizar para o outro como se fosse para si.

O escólio da proposição 35, Parte II, assinala que “os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinadas”. Como os encontros são constantes e fortuitos, o indivíduo está mergulhado no regime das afecções e dos afetos, por isso, o primeiro gênero do conhecimento, a imaginação – cuja atividade consiste em: *imaginar, lembrar, perceber e sentir* – é um dos estágios constitutivos do modo de conhecer da mente.

Os indivíduos que acreditam estar *sui juris* passaram por bons encontros, dos quais decorrem os afetos alegres, tornando-os crente de que usufruem uma suposta liberdade. Tendo em vista que estar *alterius juris* é natural, uma vez que integra a natureza constitutiva do indivíduo enquanto modo finito da substância infinita, este estado não pode ser considerado um vício. A alienação é condição dos indivíduos, submetidos em diferentes graus.

Assim como *sui juris*, *alterius juris* também apresenta graus de sujeição e de alienação. Espinosa diferencia, por exemplo, o servo do súdito. Ambos são, nesta

condição, *alterius juris*. No entanto, a diferença fundamental é que o súdito age tendo em vista a utilidade da ação para si e não para outrem. O servo (ou o mais escravo), é aquele que, além de ser comandado pelos afetos, age não para que algo lhe seja útil, mas que seja útil a que o ordenou que agisse. Agir tendo em vista algo que lhe é útil é tudo que seja capaz de aumentar sua potência de perseverar na existência, de conservar sua própria essência. Assim também deve-se pensar do corpo coletivo que pode obedecer, mas desde que seja tendo em vista um fim que lhe é útil.

Pensará, talvez, alguém que, com tal argumento, fazemos dos súditos escravos, já que se considera que é escravo aquele que age a mando de outrem e livre o que se comporta como muito bem entende, coisa que, todavia, não é absolutamente verdadeiro. Porque, na realidade, o mais escravo é aquele que se deixa arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; só é livre aquele que vive, com toda a sinceridade, conduzido unicamente pela razão. Quanto à ação a mando de alguém, quer dizer, a obediência, ela retira de certo modo a liberdade, mas não torna automaticamente um homem escravo, pois só o móbil da ação a tanto pode levar. Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, numa república e num Estado, onde a lei suprema é a salvação de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo ao soberano não deve dizer-se escravo e inútil, mas apenas súdito⁹².

Neste sentido, a obediência não é, necessariamente, uma privação da liberdade, pois a liberdade não é determinada pela simples sujeição do indivíduo. A obediência é “a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito”⁹³. Ressalta-se, no entanto, que nem toda obediência é igual. A obediência da multidão que constitui o governo democrático não é a mesma obediência que sustenta um governo tirânico. Veremos esta questão no capítulo 3.

A liberdade, ou estar *sui juris*, está relacionada à vida guiada pela razão, pelo conhecimento do que é útil à sua conservação e pela modulação dos encontros e dos afetos que aumentem a potência do *conatus* do que propriamente a não-sujeição. Na vida em sociedade, o mais útil é o que é útil ao corpo coletivo e, com efeito, ao corpo individual.

A obediência, com efeito, é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade⁹⁴.

⁹² (Capítulo XVI) ESPINOSA, 2004, p. 331 (195)

⁹³ (Capítulo V, item 4) ESPINOSA, 2017, p.45 (296)

⁹⁴ Ibid.

A multidão servil e alienada é aquela que não sabe o que é mais útil à sua conservação, é dominada pela superstição e inapta a outros modos de conhecer da mente para além do primeiro gênero. É aquela que constitui formas de soberania política com baixo grau de liberdade.

1.4

Espinosa e La Boétie: a servidão é voluntária?

A questão da servidão política é tema da filosofia política desde o século XVI. Maquiavel, por exemplo, pensador que Espinosa leu e citou no *Tratado Político*⁹⁵, foi defensor da liberdade e da segurança como metas a serem alcançadas nas Repúblicas. *O Príncipe* é um aconselhamento ao governante e os *Discursos*, um aconselhamento oferecido ao corpo coletivo dos cidadãos. Nos *Discursos*, Maquiavel demonstra que existe um ciclo implacável de crescimento e decadência dos estados, no qual a tirania é sua forma mais degenerada.

Nos *Discursos*, Maquiavel faz uma análise da experiência da República Romana, na qual o povo livre e guardião da liberdade participa mais ativamente da vida política da cidade. Maquiavel propõe uma oposição entre a república e a tirania onde, na primeira experiência, prevalece o bem comum da cidade e a preservação da liberdade e, na segunda experiência, prevalece a servidão dos súditos e não mais o benefício da cidade, mas o benefício dos poucos que se submetem ao governante.

Além disso, não se pode honestamente satisfazer aos grandes sem atentar contra os demais, mas ao povo sim: é que os anseios do povo são mais legítimos que aqueles dos poderosos, porquanto estes tencionam oprimir e aqueles furtar-se à opressão. *Praeterea* jamais poderia um príncipe sentir-se seguro quando os homens do povo lhe são hostis, porquanto estes são muitos⁹⁶.

⁹⁵ Espinosa cita Maquiavel elogiosamente no *Tratado Político*, capítulo III, 7, em trecho fundamental de seu pensamento: “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. Se, contudo, ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar quão imprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas e, pelo contrário, elas se impõem tanto mais quanto maior causa de temer se lhe oferece (...). Além disso, ele quis talvez mostrar quanto uma multidão livre deve precaver-se para não confiar absolutamente a sua salvação a um só (...). E sou tanto mais levado a crer isto desde homem prudentíssimo quanto consta ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muito salutares” (ESPINOSA, 2017, 46)

⁹⁶ MAQUIAVEL, 1994, 48

Para Maquiavel, a servidão do povo leva a tirania ao poder, mas esta servidão é consentida? O que justificaria uma heteronomia voluntária? Essa questão se torna central nas ideias de Étienne De La Boétie, filósofo autor do *Discurso sobre a servidão voluntária*, escrito durante sua adolescência. La Boétie nasceu na França em 1530 e teve uma vida breve: faleceu aos 32 anos. Assim como Espinosa, La Boétie viveu em um contexto histórico marcado por tensões e conflitos políticos e religiosos. O contexto foi marcado pelo fortalecimento das monarquias na Europa e, no campo religioso, também era percebido um fortalecimento da Igreja Católica com o movimento da Contrarreforma, a fim de frear as novas doutrinas cristãs provenientes da Reforma Protestante⁹⁷.

La Boétie era amigo de Montaigne, filósofo escritor dos *Ensaio*s e quem dedicou seu ensaio “Da Amizade”, à La Boétie. Montaigne também fora responsável pela publicação póstuma do *Discurso sobre a Servidão Voluntária* que recebeu, também, o título de *Contra um*⁹⁸. Este ensaio de La Boétie é um ensaio contra a tirania e, por isso, contra a servidão. Para Pierre Clastres, o discurso de La Boétie é “trans-histórico” porque “escapa toda tentativa de aprisioná-lo no século”⁹⁹. Assim como Clastres, Claude Lefort explica que a ideia exposta pelo filósofo se mantém viva e ressoa hoje porque “força o muro do tempo”¹⁰⁰. Neste sentido pensa também Marilena Chaui com o conceito de contradiscurso.

(...) reencontramos aqui o contradiscurso de La Boétie. Enquanto a tradição da filosofia política debruçava-se sobre a discussão jurídica do poder para determinar a distinção entre suas formas legítimas e ilegítimas, La Boétie desloca a questão porque interroga a própria origem do poder. (...) A questão de La Boétie portanto é: como nasceu um poder transcendente à sociedade?¹⁰¹

O interesse de La Boétie é investigar a origem do poder do tirano e qual estrutura sustenta esse poder. O título parece dar, num primeiro momento, a resposta: a servidão voluntária elege o tirano e o mantém no poder. O paradoxo é

⁹⁷ Para saber mais sobre o contexto histórico da época, ler *As fundações do pensamento político moderno*, de Quentin Skinner.

⁹⁸ “Eis por que me veio à ideia tomar de empréstimo a Étienne De La Boétie algo que honrará, em suma, o restante. É um ensaio a que deu o título de *A Servidão Voluntária*, mas que outros, ignorando-o, batizaram mais tarde, e com razão, *Contra um*. Escreveu-o La Boétie em sua adolescência, a fim de exercitar em favor da liberdade e contra a tirania. Há muito circula esse ensaio em mãos de gente séria, entre a qual goza de grande e merecida reputação, pois é cheio de nobreza e de argumentação tão sólida quanto possível.” (MONTAIGNE, 2020, 215).

⁹⁹ CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. 3ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 157

¹⁰⁰ LEFORT, Claude. *O nome de Um*. In. LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 128

¹⁰¹ CHAUÍ, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. 1ª ed. São Paulo: Autêntica, 2014, 141

criado: como seria possível que a vontade livre escolha estar sob o poder e o direito de alguém?

La Boétie produz uma identificação entre o leitor e a tirania. Marilena Chaui, em seu texto *Amizade, Recusa do servir*, aponta que há referências às ideias de espelhamentos presentes do *Discurso* de La Boétie como recurso metafórico para tratar da sociedade tirânica e autoritária¹⁰².

Uma das referências é no que os homens deveriam se espelhar, e não no que eles realmente se espelham. Deveriam se espelhar e se reconhecer no outro, na amizade, uma vez que a Natureza “figurou-nos todos no mesmo padrão, para que cada um pudesse mirar-se e quase reconhecer-se um no outro”¹⁰³. Esta referência pode remeter-se à ideia de Espinosa presente na proposição 18, Parte IV, de que não há nada mais útil ao homem do que o homem.

Outra referência feita por Marilena Chaui ao tratar dos espelhamentos, é o espelhamento da sociedade na imagem do príncipe. “A relação especular alcança o ponto mais baixo da sociedade onde cada qual, mais miserável e mais infeliz que o outro, espezinha os que julga estarem abaixo dele, e cada um, como o tirano, faz sua vontade contar por razão”¹⁰⁴. Esse espelhamento inverte o espelhamento inicial. Se os homens deveriam enxergar o outro como semelhante e amigos entre si, a condição de servidão desnatura essa relação e os coloca uns contra os outros. Marilena Chaui alerta, no entanto, que no *Discurso sobre a Servidão Voluntária* a sociedade não se espelha no tirano, mas espelha-se nela mesma. Quem protege a tirania é a própria sociedade¹⁰⁵.

Segundo La Boétie, servimos porque desejamos ser servidos, desejamos a servidão. Boétie conclui que o tirano se sustenta no poder graças aos seus servos, aqueles que aceitam esta condição para que possam usufruir de parcela deste poder e realizem o desejo de serem servidos por outros que estão abaixo deles e assim por diante. São os dominantes, os que desejam tiranizar. Chaui afirma: “Os primeiros servem a tirania porque também desejam tiranizar – cúmplices e adutores do poder (...) Os dominados, porém, servem porque se sabem impotentes diante da força tirânica, multiplicada pelos tiranetes”¹⁰⁶.

¹⁰² Ibid. p. 42

¹⁰³ LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 17

¹⁰⁴ CHAUI, op. Cit., p. 45

¹⁰⁵ Ibid., p. 63

¹⁰⁶ Ibid., p. 106

No *Discurso*, La Boétie indaga se o povo não tem preservada a memória da liberdade. Neste sentido, é possível fazer referência a Maquiavel, que também aborda a questão da memória e do hábito para tratar da liberdade. Maquiavel pensa a liberdade como uma resistência ativa ao poder de dominação dos soberanos através da participação do povo na luta política pelos espaços públicos. Porém, por que há casos nos quais o povo não *deseja* a liberdade?

No capítulo XVI do Livro I dos *Discursos*, o título sugere que um “povo habituado a viver sob o governo de um príncipe ganha acidentalmente a liberdade, tem dificuldade em mantê-la”. Em seguida, Maquiavel compara um povo acostumado a viver sob leis alheias com a situação de um animal que, apesar de feroz por natureza e nascido na floresta, não saberá sobreviver neste ambiente que lhe é natural caso tenha crescido e vivido em uma jaula. Emenda, no capítulo XVII, que um povo corrompido que vive sob o domínio de um príncipe não recobrará sua liberdade ainda que se livrem do príncipe e seus apoiadores. Isto porque a corrupção já enraizou no povo, tornando-o inapto para a vida em liberdade. As causas da tirania permanecem, assim como a memória, ainda que a multidão se livre do tirano. Por fim, no capítulo XVIII, Maquiavel expõe as dificuldades (quase intransponíveis) da instituição da liberdade numa cidade em que está totalmente corrompida, ou seja, não preserva a memória do tempo em que era livre. Nesse caso, as leis e as instituições não servem mais aos interesses da liberdade mas, apenas, de “homens poderosos”, como afirma. Tais capítulos marcam o espaço que o hábito e a memória ocupam no pensamento de Maquiavel quando se fala de tirania e liberdade.

Para La Boétie, a memória também exerce papel fundamental na análise sobre a tirania e sobre a servidão: se nascemos livres, porque abrimos mão desse direito natural e nos esquecemos que ele nos é inerente, para desejar a servidão, algo antinatural, condição que nos desnatura? O problema da servidão ser desejada é o que move o *Discurso sobre a servidão voluntária*. Se a liberdade é um bem natural e basta o povo desejá-la para obtê-la, basta recusar-se a servir para derrubar o tirano, por que é assim que agem os homens em sociedade?

Para La Boétie, os homens nascem livres e, em determinado momento, vivenciam um mau encontro que os fazem esquecer da liberdade e passam a desejar a servidão. Aqui, marca-se uma diferença com o pensamento de Espinosa. Conforme pensa Gilles Deleuze em seu livro *Espinosa e o problema da expressão*,

no pensamento de Espinosa ninguém nasce livre e ninguém nasce racional. Leia-se na proposição 68, da Parte IV: “Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal enquanto fossem livres”. E é por isso que “a razão, a força ou a liberdade são inseparáveis de um devir, de uma formação, de uma cultura”¹⁰⁷. A liberdade, para Espinosa, diferente de La Boétie, não é natural e sim parte de um processo e só pode ser experimentada no campo político. Além disso, não existe liberdade absoluta quando se trata do ser humano, pois, por serem modos finitos de existência, estão todos sujeitos ao regime dos afetos.

Muito se discute sobre a hipótese de encontrarmos, na filosofia de Espinosa, a hipótese da servidão voluntária de La Boétie. Para alguns intérpretes, como Marilena Chauí e Françoise Proust¹⁰⁸, não seria possível conceber a tese da servidão voluntária pelo fato de que a servidão em Espinosa não admitiria uma escolha voluntária, ou seja, conscientemente desejada. No entanto, Miguel Abensour, em seu texto *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*¹⁰⁹, chama atenção para a passagem presente no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*: “os homens lutam por sua servidão **como se fosse** sua salvação”. Como explicar esta inversão do desejo?

Espinosa parece assimilar a tese do *Discurso da Servidão Voluntária* no que se refere a dominação dos regimes tirânicos, ao compreender que as causas desta dominação não se encontram na figura do tirano, mas, sim, em determinadas formas de relações sociais. A questão a ser discutida é a consciência da heteronomia, a existência de um desejo de servidão.

Levando em conta que a servidão é uma condição que enfraquece e diminui a potência de existência do ser, não se admite, na teoria espinosana, um desejo de autodestruição, visto que o *conatus* busca sempre perseverar na sua existência e buscar o que lhe é útil. O *conatus* individual não busca o suicídio, mas sim a

¹⁰⁷ DELEUZE, 2017, p. 292

¹⁰⁸ Segundo Miguel Abensour, Françoise Proust em seu texto, *De la Résistance*, nega a hipótese da servidão voluntária. Ele retira de seu texto o seguinte trecho: “De uma maneira geral, não há mistério em *meliora video pejoraque sequor*, não há enigma da servidão voluntária” e que, ao confrontá-la em sua existência, invoca o texto de Espinosa, dizendo que a servidão é, na verdade, aquela condição que é favorecida e incentivada pelo medo pelo regime monárquico.

¹⁰⁹ ABENSOUR, Miguel. *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*., *Astériorion* 13 2015, mis en ligne le 04 juin 2015, URL: <http://journals.openedition.org/asterion/2594>, DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.2594>

preservação da vida¹¹⁰, bem como o *conatus* coletivo. Espinosa reforça, na proposição 20 da Parte IV, a impossibilidade do suicídio como algo que possa ser motivado por causas internas. A destruição só é possível através de causas externas. Portanto, não há morte voluntária e, aplicando a ideia ao coletivo político, ao sujeito político, não há servidão voluntária¹¹¹. Pensando sob o aspecto da voluntariedade da servidão, a hipótese de La Boétie parece inconcebível na filosofia de Espinosa. Abensour compreende que a ideia da servidão voluntária aparece no pensamento de Espinosa como um efeito e não como uma manifestação originária da força ativa da multidão.

(...) [uma] Inversão do desejo ou de uma perversão do *conatus*, ou, ainda, de uma perversão do desejo gregário (ou desejo político), seria reduzida à condição do efeito da religião, do engano implementado pela realeza da religião, ou seria reduzida à condição de resultado de uma determinada instituição política do social, a saber, do regime monárquico¹¹².

Nesse sentido, Abensour traz a questão de como poderia ser desejado algo que é, por natureza, destrutivo? Desejar a servidão confronta diretamente o escólio da proposição 20 da Parte IV: “ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apeter o seu útil, ou seja, conservar o seu ser”. É possível perceber que La Boétie questiona por diversas vezes como seria possível que os homens pudessem desejar algo que não lhes traz nenhum benefício: “que monstro de vício é esse que a língua recusa a nomear?”, ele se pergunta.¹¹³

Abensour afirma que, sendo o *conatus* um esforço, ele pode encontrar em seu caminho sucessos e fracassos. O sujeito político pode ter sucesso ou fracasso em determinada tendência de comportamento, a depender da relação com o mundo exterior e a maneira com que o mundo exterior exerce força sobre a multidão. No capítulo IV do *Tratado Político* encontramos:

Se a natureza humana estivesse feita de tal modo que aquilo que os homens mais desejassem fosse aquilo que é mais útil, não seria preciso nenhuma arte para a

¹¹⁰Conforme: Demonstração da proposição 6, Parte III e Escólio da proposição 20, Parte IV, *Ética*.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid. p. 3

¹¹³Laurent Bove, em *A Estratégia do conatus*, tenta explicar o aparente desejo pela autodestruição como se houvesse, na servidão, algo de afirmação da vida. Um conjunto de signos e códigos que formam um entendimento que é da mesma ordem da salvação, na própria servidão. E, como o *conatus* busca sempre o seu útil e a sua preservação, caso os preconceitos da superstição ofereçam essa afirmação da vida, o *conatus* tenderá nesta direção, ainda que seja, na verdade, uma negação e inversão do desejo. (BOVE, 2022). Retornaremos nessa questão no capítulo 2.

concordia e a lealdade, mas porque a natureza humana é, manifestamente, constituída de modo bem diferente, o Estado tem, necessariamente de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão, o que acontecerá se as coisas do Estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém¹¹⁴.

Por essa passagem, é possível compreender que, para Espinosa existem causas externas que exercem força e direcionam a multidão para a servidão voluntária. Para Abensour, a monarquia seria uma forma específica de regime político no qual a tirania se manifestaria, pois nesta forma de relação, tudo é de Um. Do pensamento de Espinosa é possível depreender que a forma de governo da tirania monárquica não fortalece o *conatus* coletivo. Quando o governo ignora as demandas do coletivo e priva cada vez mais seus cidadãos de seus direitos e liberdades, em algum momento, a multidão se dará conta da usurpação de seus direitos e se rebelará, legitimamente.

Claude Lefort em *O nome de Um*, levanta a hipótese do desejo de servidão se confundir e se aproximar do desejo de liberdade. No *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, a afirmação de que os homens desejam a servidão, pois “fascinados e, por assim dizer, enfeitiçados apenas pelo nome de Um”, possivelmente, tal expressão do desejo decorreria de uma cegueira e, até mesmo, uma magia envolvida naqueles que têm uma falsa impressão de que servindo o Um nomeado por Deus, podem possuir bens que os tornariam felizes e livres.

Lefort propõe que o desejo da servidão é uma ilusão de que se deseja algo que lhes “aparece como o seu bem, se comparado ao desejo de se obter o que se deseja”¹¹⁵.

Com certeza, agora o desejo de servidão contradiz o desejo de ter, pois priva os homens de possuírem todos os bens ‘que os tornariam felizes e contentes’. Sem dúvida, estes são cegos; pode ocorrer que desejem *ter* no mesmo momento em que, desejando *servir*, encontram-se despossuídos; contudo, nos é dito que deixam levar tudo *à sua frente*. O roubo, o infortúnio se dão à sua vista. Eles não veem e veem. Não vendo, sempre desejam a felicidade; vendo, desejam o infortúnio; e esse desejo aí é antinatural. **Ou seria melhor pensar que não sabem o que desejam, que seu desejo de um senhor não é o de ‘alguma coisa’, nem seu desejo de servidão o da servidão, que ele não é destacável de seu objeto? Mas isso não é então nos vermos repentinamente devolvidos a um parentesco inesperado entre desejo de liberdade e desejo de servidão?**¹¹⁶ (Grifos nossos).

¹¹⁴ (Capítulo VI, item 1) ESPINOSA, 2017, p. 48 (297)

¹¹⁵ LEFORT, op. Cit., p 138

¹¹⁶ Ibid.

Partindo da leitura deste excerto, em especial o grifo final, Lefort parece sugerir que a servidão apontada por La Boétie não é voluntária no sentido de conscientemente desejada como servidão. Ela é desejada, mas sob a ilusão da posse de bens ou da liberdade que ela pode proporcionar ao indivíduo.

Quem a deseja, ainda que supostamente consciente da heteronomia, é atravessado pela alegria de *ter*, de possuir bens e domínio sobre o outro e os bens do outro. La Boétie afirma: “É incrível como o povo, quando se sujeita, de repente cai no esquecimento da franquia tanto e tão profundamente que não lhe é possível acordar para recobrá-la”¹¹⁷; “Pobres e miseráveis povos insensatos, nações obstinadas em vosso mal e cegas ao vosso bem!”¹¹⁸. E, também: “Mas certamente para que todos os homens, enquanto têm algo de homem, deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos”¹¹⁹. Iludidos, enganados com relação ao que lhes é verdadeiramente útil à vida social e não o que é útil ao tirano.

Ainda que La Boétie formule explicitamente que os homens desejam a servidão e que por isso se submetem voluntariamente, não significa que só porque há o desejo, há o conhecimento das causas desse desejo. Parece, então, que a mente deste indivíduo está mergulhada no regime da superstição e da servidão e não sabe o que lhe é verdadeiramente útil.

Boétie completa, ainda: “O grão-turco percebeu bem isto: que os livros e a doutrina dão aos homens, mais que qualquer outra coisa, o sentido e o entendimento para se reconhecerem e odiar a tirania”¹²⁰. Deste trecho pode-se deduzir que, assim como Espinosa, La Boétie acredita que quando o ser humano adquire conhecimento sobre as causas das coisas, ele é guiado pela razão e, por isso, compreende o porquê de a tirania dever ser combatida como algo que causa padecimento no *conatus* coletivo. O conhecimento leva a repulsa à tirania.

Por outro lado, o pensamento de La Boétie se afasta do pensamento de Espinosa quando aquele sugere que qualquer tipo de sujeição se trata de uma recusa da liberdade e, portanto, uma recusa a um direito natural. Para La Boétie, há muitos meios para o governante chegar ao poder e apenas uma maneira de governar, pois a dominação é comum entre todos os reis¹²¹. Assim, a servidão seria algo que

¹¹⁷ LA BOÉTIE, op. Cit., p. 20

¹¹⁸ Ibid. p. 15

¹¹⁹ Ibid. p. 20

¹²⁰ Ibid. p. 24

¹²¹ Ibid.

desnatura o homem, uma vez que sua natureza é ser livre. Para Espinosa, por estarmos necessariamente e naturalmente sujeitos aos afetos, a servidão não seria algo antinatural ou uma falha da natureza humana, pois para o filósofo holandês, a servidão nada mais é que do que a impotência para moderar e coibir os afetos e todos estão, inevitavelmente, sujeitos a esta condição em variações de graus.

Neste sentido, Frédéric Lordon em *A servidão voluntária não existe*, texto que compõe o livro do mesmo autor *A sociedade dos afetos*, afirma que a servidão voluntária não existe porque, submetidos, estamos todos. A diferença entre constrição e consentimento se dá no campo do assujeitamento às paixões, ora tristes, ora alegres e não no campo da liberdade e da heteronomia¹²².

Ora, não há, de um lado, a constrição (servidão) e, de outro, a liberdade (consentimento), com um caso intermediário para o que seriam desvarios da liberdade (servidão voluntária): **só há servidão passional universal, isto é, o assujeitamento ao encadeamento das causas e dos efeitos, que determina cada uma das nossas movimentações**. Mas isso sem esquecer as tantas pessoas que se assujeitam de modo alegre ou triste, o que, conceitual e existencialmente falando, traz consideráveis diferenças!¹²³ (Grifos nossos).

O *Discurso sobre a servidão voluntária* não formula o mau encontro que desnaturou o homem, mas, diante da afirmativa de que todos os tipos de governantes em qualquer tipo de regime dominam e, por isso, tiranizam, alguns intérpretes, como Pierre Clastres, conclui que a referência de La Boétie seria a formação do próprio Estado civil.

Não há indícios de que Espinosa tenha lido La Boétie e há ideias conflitantes e opostas entre os pensadores. As tentativas de aproximações devem ser ponderadas e são interpretadas levando em consideração o problema da impossibilidade prática da servidão ser voluntária enquanto algo consciente e desejado como autodestruição do corpo individual/coletivo. Para Espinosa, não seria uma possibilidade aceitável. Se os corpos individuais e coletivos ingressam ou permanecem em estado de servidão, as causas que conduzem a esta forma das relações sociais podem e devem ser compreendidas. Para o filósofo holandês, a servidão de algum modo produz formas sociais e possui potência. Esse é o tema de investigação que será abordado no *Tratado Teológico-Político*.

¹²² LORDON, op. Cit., p. 197

¹²³ Ibid., p. 200

2

A superstição, “esse logro das mentes humanas”

2.1

A gênese da superstição: as paixões (ou afetos passivos)

O que é a superstição? É a servidão tornada sistema. Não é um preconceito nem um conjunto de preconceitos, não é redutível a credices ou superstições, não é falsa consciência nem ignorância, não é tristeza nem medo. Superstição é o nome que se pode dar ao que emerge a partir do momento em que tudo isso se sistematiza; ao que resulta da elevação desses elementos a uma forma de sistema que explica, estrutura e organiza o real, incluindo aí nós mesmos, nossos desejos, nossa vida, Superstição é sistema da servidão¹²⁴.

A superstição é experiências do primeiro gênero do conhecimento e está submetida a um tipo de regime afetivo no qual prevalecem as afecções e os afetos tristes, sendo o medo a principal paixão que a engendra. O medo, assim como outras paixões derivadas da tristeza, enfraquece nossa potência de agir e existir do *conatus*. O medo é “a tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos”, conforme conceitua a definição 13 dos Afetos, Parte III, da *Ética*.

Conforme afirma Marilena Chaui em sua tese de Doutorado *Introdução à leitura de Espinosa*, as afecções do corpo e a produção da mente de ideias dessas afecções são as bases da relação dos corpos entre si e do corpo singular com a mente singular. A mente formula ideias na medida em que os corpos são afetados e, por isso, o *conatus* tem a potência aumentada tanto quanto esteja mais apto a múltiplos encontros e afecções. Se, de um lado, para a produção de ideias adequadas é necessário experiência e aprendizado para engendrar um processo contínuo de produção de ideias, fazendo parte deste aprendizado o conhecimento de que o homem é o mais útil ao homem, conforme a proposição 18, Parte IV, por outro lado, o modo de conhecer da mente a partir da produção de ideias

¹²⁴ SANTIAGO, op. Cit., p. 8

inadequadas é o estado constitutivo dos corpos, mergulhados nos encontros fortuitos, em permanentes relações exteriores, sujeitos a flutuações que podem aumentar ou diminuir a potência de existir, perseverar, sentir, perceber e agir do *conatus*.

Mente e corpo estão relacionados: “Essa ideia da Mente está unida à Mente da mesma maneira que a própria Mente está unida ao Corpo” (proposição 21, Parte II). Isto porque o corpo é objeto da mente, conforme demonstração da mesma proposição. Não há hierarquia entre corpo-mente e ambos agem em conjunto sendo ativos ou passivos ao mesmo tempo. Isto porque mente e corpo são uma coisa só e a concatenação das coisas também é uma só (proposição 2, parte III). Assim como mente e corpo são uma coisa só, o atributo Pensamento também é uma coisa só, constituído pela mente (ideia do corpo) e pela ideia da mente (conhecimento em si).

Para Espinosa, as afecções – passivas e ativas – fazem parte da condição dos corpos, são necessárias porque os corpos são partes finitas da substância infinita que é Deus. Os corpos estão sujeitos às afecções porque são elas que os constituem e constituem as relações com o mundo e com os outros corpos. Portanto, os afetos são naturais, inerentes à natureza dos modos finitos¹²⁵.

Espinosa direciona uma crítica, no Prefácio da Parte III da *Ética*, aos moralistas que concebem os afetos inconstantes e instáveis como vícios da natureza, aberrações ou erros. Também há no primeiro item do primeiro capítulo do *Tratado Político* uma crítica aos filósofos que definem os afetos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Ao menosprezá-los por isso, valendo-se da linguagem culta, artificiosa e persuasiva, os filósofos se colocam em posição superior como idealizadores de coisa divina, pois transformam o natural em coisa excepcional, fazendo adorar uma natureza humana que não existe¹²⁶. Para Espinosa, tais ideias produziram sátira e não ética, quimera, e não política, uma vez que são utópicas e estão em desacordo com a natureza das coisas tal como ela é¹²⁷.

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. (...) Ademais, atribuem a causa da impotência e da

¹²⁵ A relação entre afeto e afecção foi feita no item sobre o *conatus*, no capítulo 1 deste trabalho.

¹²⁶ CHAUI, 2016, 286

¹²⁷ (Capítulo I, item 1) ESPINOSA, 2017, p. 5 (273)

inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam (...). Porém, eis minha razão: nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela¹²⁸.

Agostinho, por exemplo, chama a paixão de *libido*, “movimento irracional da alma que o homem compartilha com animais selvagens”¹²⁹ e que, no homem, se manifesta através da *concupiscentia*, ou seja, a cobiça e a tentação no mundo: o pecado. Nesta lógica transcendente do pensamento, a concupiscência desnatura o homem, é, pois, um vício que deve ser combatido e repellido para que seja possível alcançar a salvação divina. Os afetos são tratados como algo que não integraria a ideia de natureza perfeita das coisas. “O discurso na filosofia moral seiscentista (de matriz teológica reformada e contrarreformada) dá preferência ao horrendo para referir-se às paixões”¹³⁰.

Marilena Chaui afirma em *A nervura do real* (vol. 2), que a filosofia moral do século XVII busca analisar em que posição o homem se encontra na Natureza e não como sendo parte dela. Ao contrário, Espinosa, concebe o homem como um dos modos finitos, *parte* finita da natureza infinita que é Deus. Essa filosofia moral concebe o homem como sendo um império num império (*imperium in imperium*), como afirma Espinosa no Prefácio da Parte III, ou seja, nutrem a ideia de homem como corpo superior e soberano, governante de todos os outros corpos, em razão de atributos recebidos por Deus. Nesta concepção, homem e Natureza são dois poderes soberanos que se enfrentam. O homem com seu *imperium* exerce poder e é determinado apenas por ele mesmo e suas vontades, e a Natureza busca também manter seu *imperium*, já que esse poder não pode ser dividido com nenhum outro. Segue, daí, serem duas autoridades rivais.

Essa ideia transcendente a respeito do poder e da soberania do homem concebido como dono de si traz, em seu bojo, um problema: a inconstância do ser humano e que, por vezes, causa padecimento e impotência. Neste sentido, as paixões, ainda que alegres, não podem ser tidas como naturais, mas, como um vício, uma falha ou um pecado, por se manifestar contrária à suposta vontade de Deus e, para justificar tais vontades divinas, os homens conceberam Deus à imagem e semelhança do homem e os homens que detêm o *imperium* como jogadores

¹²⁸ Prefácio Parte III, *Ética*: ESPINOSA, 2018, p. 233

¹²⁹ CHAUI, 2016, p. 284

¹³⁰ Ibid., p 285

legítimos de Deus na Terra. Neste sentido, Deus é antropomorfizado para atribuir-lhe vontades e justificar tudo que ocorre no plano terreno, inclusive e, especialmente, as decisões do poder do soberano. Assim, menosprezam e julgam os homens que incorrem nestes supostos vícios, pois se consideram e pensam a si mesmos como serem livres de tais vícios e acima do homem e da natureza.

Parecem, antes, conceber o homem na natureza tal um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e da inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou que, no mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe mais arguta ou eloquentemente recriminar a impotência da Mente humana é tido como divino¹³¹.

Para Espinosa, apesar de existirem homens “eminentíssimos” que formulam ideias sobre a “reta maneira de viver”, ninguém, até aquele momento, havia buscado saber quais são as causas e a natureza dos afetos e como os corpos podem moderá-los. A ideia de Espinosa de moderação e de regulação dos afetos através da organização dos encontros entre corpos que afetam e são afetados substitui a ideia da natureza humana virtuosa e livre.

Além de formular uma nova concepção de natureza humana, Espinosa também redefine a concepção de Deus ou Natureza. Para ele, a Natureza não erra, não falha. Ela é imutável, absoluta e infinita e, por isso, é possível compreender as coisas através de suas leis e regras universais. Tudo faz parte dela. A Parte I da *Ética* é dedicada à compreensão de Deus e, conforme Marilena Chaui pensa em *A Nervura do Real* (vol. 1), as 8 primeiras proposições dessa parte carregam em seu interior a ideia do contradiscurso¹³². Isto porque todas as ideias que compreendem a natureza de Deus representam “a demolição dos fundamentos da metafísica, isto é, do cosmos aristotélico-escolástico e da Natureza cartesiana”¹³³.

Compreender a natureza de Deus é fundamental para compreender não só o percurso da *Ética*, em especial o Apêndice da Parte I que trata da superstição e do preconceito finalista, como também o pensamento de Espinosa.

¹³¹ Prefácio Parte III, *Ética*: ESPINOSA, 2018, p. 233

¹³² CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa Vol. I*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 831

¹³³ Ibid.

Para definir Deus, Espinosa apresenta, primeiro, a definição dos conceitos causa, substância, atributo e modo¹³⁴. Marilena Chaui afirma em *A Nervura do Real* (vol. I) que, para Espinosa, “a substância não é gênero, os atributos não são espécies, nem os modos, acidentes; também para ele o atributo constitui a essência dela e a potência ou força interna para existir e agir é o centro da substância em sentido pleno”¹³⁵. Para Espinosa, a substância não precisa do conceito de outra coisa para ser formada, ou seja, ela envolve uma positividade no sentido de ser positivamente causa de si e positivamente concebido por si, pois não depende de causas externas para que exista, apenas sua própria causa é suficiente para conceber a si. Dito isso, Espinosa aproxima as ideias de existência e de essência¹³⁶, já que, na primeira definição, ele afirma que “por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência”. Existir pertence à sua natureza e sua essência é sua própria potência¹³⁷. E, por isso, “o atributo não está encarregado de afetar nosso pensamento com o conhecimento de uma substância existente no mundo. O atributo é o que conhecemos imediatamente como constituindo a essência de substância, isto é, sua inteligibilidade”¹³⁸.

Deus, conforme a definição 6 da Parte I é o “ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. O Apêndice 1 da Parte I começa recapitulando a natureza de Deus e suas propriedades:

Com isto, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades, tais como: que existe necessariamente; que é único; que é e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e como o é; que tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita.

Na primeira parte da *Ética* Espinosa se dedica a Deus, ao que a essência envolve necessariamente existência. Deus (ou Natureza) é causa de si e concebido

¹³⁴ Parte I, *Ética*: Definição 1: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente. Definição 3: Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado; Definição 4: Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. Definição 5: Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.”

¹³⁵ CHAUI, 2016, p. 804

¹³⁶ Proposição 20, parte I, *Ética*: “A existência de Deus e sua essência são um só e o mesmo.

¹³⁷ Proposição 34, Parte I, *Ética*: “A potência de Deus é sua própria essência”.

¹³⁸ CHAUI, 2016, p. 806

por si. É o ente absolutamente infinito. O Apêndice da Parte I conclui que o ser humano, quando não conhece a natureza de Deus, pensa que Deus age tendo em vista fins e que é apto a desejar, ter vontades. Esse preconceito, afirma Espinosa, “virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes”. Se Deus é causa de todas as suas afecções, segue, primeiro que ele não pode padecer delas e, segundo que todas são, por isso, sempre ações e nunca paixões¹³⁹. Cumpre ressaltar que o ser humano não é causa de suas afecções, de modo que as afecções das coisas singulares são diferentes das afecções da substância. As primeiras são afecções das afecções, modos como os quais as coisas particulares¹⁴⁰ são afetadas, quer dizer, alterada, transformada, modificada¹⁴¹.

Na parte seguinte, sobre a natureza e a origem da mente, Espinosa se dedica às coisas cuja essência não envolve necessariamente existência e são efeitos de causas determinadas. São as coisas singulares, dentre elas, o modo humano. O homem¹⁴² é um modo finito e sua essência é constituída por atributos de Deus, que é infinito. A existência dos modos finitos é composta e afetada por modos exteriores. Nesta parte, Espinosa define o corpo e a ideia, conforme já mencionado no item 1, do capítulo 1. A mente *percebe* as afecções de seu corpo e os afetos de modo que sua potência de agir aumente ou diminua, conforme preceitua a definição 3 da Parte III: “as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída”. Na explicação, Espinosa emenda que “se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão”.

As paixões estão relacionadas às formas com as quais os corpos se relacionam entre si e com outros corpos. Conforme a proposição 12, Parte III, “a mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do corpo”, seguida da proposição 13: “quando a mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas”. Portanto, quando o corpo é afetado por outro corpo, entende-se que esta afecção envolve tanto a

¹³⁹ DELEUZE, 2017, p. 241

¹⁴⁰ Corolário da proposição 25, Parte I, *Ética*: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”.

¹⁴¹ RAMOND, op. Cit, p.17

¹⁴² Proposição 10, parte II, *Ética*: “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”.

natureza do próprio corpo como a natureza deste corpo externo e a mente produz a imagem deste corpo externo como presente. Sendo uma afecção que aumente a potência de agir e pensar, a mente conservará esta imagem do corpo exterior. Do contrário, caso essa afecção diminua a potência de agir, Espinosa formula uma operação para excluir a existência dessa afecção que se dá através da memória.

No entanto, os corpos não compartilham, necessariamente, o mesmo afeto. É possível que, se “odiarmos a coisa semelhante a nós, nesta medida seremos afetados junto com ela por um afeto contrário, e não semelhante” (Demonstração da proposição 27, Parte III).

Se a mente estiver apta a formular ideias do segundo gênero, nosso corpo buscará produzir afecções que aumentem nossa potência de agir, ou seja, busca produzir afecções ativas, que são as ações e sempre derivadas de afetos alegres. Por outro lado, as afecções passivas, também chamadas de paixões, diminuem nossa potência de agir. Podem ser alegres ou tristes, porém, sempre inconstantes, variando intensamente a depender dos encontros entre os corpos.

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial¹⁴³.

As paixões derivadas da tristeza, ou passivas, causam padecimento e as derivadas da alegria têm a capacidade de aumentar a potência do *conatus*. Deleuze afirma em *Espinosa e o problema da expressão* que apesar do entendimento de que as paixões em geral diminuem a potência de agir, nem sempre o resultado será o padecimento. As paixões alegres, aumentam a potência de agir do *conatus* e aproximar os corpos das ações. É parte integrante do processo que torna corpo e mente mais aptos a ação e a produção de ideias adequadas. Para o filósofo, as paixões alegres, ao aumentar a potência do *conatus* possibilitam a formação de noções comuns¹⁴⁴. Conforme Deleuze afirma eu *Espinosa e o problema da*

¹⁴³ Definição II, Parte III, *Ética*: ESPINOSA, 2018, p. 237

¹⁴⁴ Proposição 38, parte II, *Ética*: “O que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente”. Corolário: “Daí segue serem dadas certas ideias, ou seja, noções, comuns a todos os homens. Pois todos os corpos convêm em certas coisas, que devem ser por todos percebidas adequadamente, ou seja, clara e distintamente.”

expressão, a noção comum é uma ideia de que há, nos modos existentes, similaridades entre eles¹⁴⁵.

Com efeito, as paixões alegres aumentam nossa potência de agir. A razão é potência de compreender, potência de agir própria à alma; as paixões alegres convêm, portanto, com a razão, conduzem-nos a compreender ou nos determinam a devir racionais¹⁴⁶.

Quando os afetos passivos superam os afetos ativos, estes podem superar a potência do *conatus* e dominar os corpos¹⁴⁷. Quando o corpo é afetado por um afeto mais forte e contrário a um outro, ocorre a diminuição da potência do *conatus*, pois os corpos são afetados e coagidos por causas exteriores que os fazem negligenciar a conservação da existência. É nesse campo da dominação do corpo e da mente pelas causas exteriores que a servidão transita. Estar em estado de servidão é estar incapaz de moderar ou coibir os afetos. Os corpos estão, nesta condição, submetidos ao regime dos afetos passivos, como o medo, que causa enfraquecimento da potência do *conatus* tanto individualmente quanto socialmente.

2.2

Superstição e medo

O prefácio do *Tratado Teológico-Político* se inicia da seguinte forma: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas de alguma superstição¹⁴⁸. A superstição é um “logro de mentes humanas”: ela engana, ludibria, ilude. A crítica à superstição é fundamental no pensamento de Espinosa porque é o fio articulador que produz o sentido do discurso¹⁴⁹.

¹⁴⁵ DELEUZE, 2017, p. 308

¹⁴⁶ Ibid., p. 306

¹⁴⁷ Proposição 6, parte IV, *Ética*: A força de uma paixão ou afeto pode superar as demais ações ou a potência do homem de tal maneira que o afeto adere pertinazmente ao homem”.

¹⁴⁸ Prefácio. ESPINOSA, 2004, p. 125 (5)

¹⁴⁹ Homero Santiago, em sua tese de doutorado intitulada *Servidão e Liberdade* (2011, USP), dedica um capítulo à análise de uma possível aproximação entre a filosofia de Nietzsche com Espinosa. Ele cita um cartão-postal no qual Nietzsche confessa ter descoberto Espinosa e que possuía semelhanças claras entre eles. Ele começa enumerando coisa que Espinosa (também) nega: a livre vontade, o bem, os fins, o não-egoísmo e a ordem moral do mundo (ideia de Nietzsche). Homero Santiago levanta a questão da possibilidade de afirmarmos que Espinosa trata, em sua filosofia, de uma ordem moral do mundo, uma vez que ele mal inclui em seu vocabulário a palavra “moral”. Feitas as devidas ressalvas, o autor analisa o que Nietzsche descreve por ordem moral do mundo e percebe que nessa ideia (ao menos explicitada ao modo do autor) contém o conceito espinosano de superstição.

O regime da superstição decorre de maus encontros entre os corpos e que geram afetos tristes. A partir desses maus encontros, a mente produz ideias inadequadas e é, por isso que a superstição se origina no primeiro gênero do conhecimento, na imaginação.

A ideia inadequada é a ideia produzida pela mente que não explica a natureza das coisas: tanto da própria mente e do corpo como também a natureza dos corpos externos que o afetam. Conforme pensa Deleuze em *Espinosa e o problema da expressão*, a ideia inadequada é inexpressiva¹⁵⁰. Quando a mente produz ideias inadequadas, significa que estas ideias, apesar de envolverem a essência do corpo exterior, não o explica. A forma de conhecê-la serve aos encontros, ao acaso, mas não se explica pela potência da própria mente. São imagens, percepções do mundo exterior e não compreensões constituídas pela própria mente¹⁵¹.

Assim, conforme demonstra Espinosa na proposição 35, Parte II, “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”. Nesse sentido, a ideia inadequada é uma privação do conhecimento. Na demonstração da mesma proposição Espinosa alerta: “a falsidade não pode consistir na privação absoluta, nem tampouco na ignorância absoluta”. Se trata de uma privação do conhecimento sobre o próprio corpo e mente como também dos corpos que os afetam.

A ordem moral do mundo, segundo Nietzsche, é “que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem a fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau da obediência”. Em seguida, Homero Santiago esmiúça tal explicação. Sendo a ordem moral do mundo um sistema, permite-se dizer que é ordenado, inteligível e justo. “A OMM, assim, é um mecanismo que explica os eventos, os destinos, o desenvolvimento geral do real (...). Sendo inteligível e garantindo a inteligibilidade, a OMM introduz no desenrolar das coisas a previsibilidade e, por conseguinte, a justiça. A necessidade das correlações e o fato de poderem explicar os eventos e os destinos possibilitam que o sistema, de per si, promova a justiça por intermédio da distribuição de prêmios e castigos de maneira equilibrada e em acordo com as leis preestabelecidas (...) E não só. Lembremos que, no dizer de Nietzsche, penas e recompensas se dão ‘segundo o grau de obediência’ ao determinado pelo sistema desde o início (...)” (*Servidão e Liberdade*, 2011, USP, p: 102-103). Além disso, o autor reforça a importância que Deus exerce sobre a ordem moral do mundo. “Para Nietzsche, em troca, a ‘vontade de Deus’ é o ponto-chave da OMM porque é pela usurpação dessa vontade que ela se torna um instrumento de dominação a favor de um grupo” (ibid, p. 103).

É a partir do apêndice da Parte I e do prefácio do *Tratado Teológico-Político*, justamente os textos trabalhados nesta pesquisa, que o autor se embasa para a produção deste mencionado capítulo de sua tese de doutorado.

¹⁵⁰ DELEUZE, 2017, p.159

¹⁵¹ Ibid., p 162

Deleuze pensa em *Espinosa e o problema da expressão* que as ideias inadequadas, apesar de falsas, possuem algo de positivo, logo, algo de verdadeiro. “Ela envolve a privação do conhecimento da causa, mas ela é também um efeito que envolve essa causa de alguma maneira”¹⁵². É uma apreensão clara da ideia e o primeiro passo do exercício par a mente concatenar a ideia adequada. Conforme Deleuze afirma, a aptidão para ter *naturalmente* ideias só pode ser a produção de ideias inadequadas, pois imaginar é atividade do primeiro gênero. Ignorar isso seria afirmar que, sem fazer nenhuma operação processual, a mente possa formular *naturalmente* ideias verdadeiras. Por isso, “não deixa de ser uma virtude (...). Ela envolve nossa potência de pensar, embora não se explique por ela; a imagem envolve sua própria causa, embora não a exprima”¹⁵³. A produção de ideias, portanto, é constitutiva dos corpos e a superstição, por ser originada de ideias do primeiro gênero, produz ideias mutiladas, que desconhece as causas das coisas.

É verossímil que seja por efeito da imaginação, agindo de preferência sobre as almas da gente do povo, inclinada à credulidade, que as visões, os milagres, os encantamentos e os fatos sobrenaturais encontram quem neles mais acredite. Tanto e tão bem os doutrinaram que chegam a pensar verem as coisas que em verdade não veem¹⁵⁴.

Para Espinosa, a ideia transcendente de Deus é fruto do primeiro gênero do conhecimento: Deus, um ser misterioso e cheio de vontades, age de acordo com finalidades e que, por isso, há sempre um propósito, escolhido por este Deus transcendente, para que as coisas aconteçam da forma que acontecem. A ideia oriunda da superstição engendra a crença de que existem sinais divinos e motivos maiores e inexplicáveis que justifiquem a causa das coisas.

A superstição é uma paixão e integra o regime das afecções, sendo originada pelo medo. “Susto, espanto, pavor. Angústia, medo metafísico sem objeto, tudo e nada lhe servindo para consumir-se até alçar-se ao ápice: medo do medo. Juntamente com o ódio, o medo, escreveu Espinosa, é a mais triste das paixões tristes, caminho de toda servidão.”¹⁵⁵.

Conforme Espinosa afirma no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, “O medo é, pois, a causa que origina, conserva e alimenta a superstição”. Além disso,

¹⁵² Ibid. p. 165

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 138

¹⁵⁵ CHAUI, Marilena. *Sobre o medo*. In. NOVAES, Adauto (org). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 37

ela é “extremamente variável e constante” e paixões tristes derivadas como, por exemplo, a esperança, o ódio, a cólera e a fraude subsistirão enquanto subsistir o medo.

Sendo o medo uma paixão triste, e as paixões constitutivas da natureza humana, nada há de vício ou falha na superstição, que se torna resistente de enfrentar porque o medo a todo momento repõe a sua condição de existir.

Não sou muito versado no estudo da natureza humana, como dizem, e ignoro de que maneira o medo atua em nós. Certo é que se trata de estranho sentimento. Nenhum, afirmam os médicos, nos projeta tão precipitadamente fora do bom-senso. E em verdade vi muita gente tornada insensata pelo medo. Mesmo entre os mais assentados provoca ele terríveis alucinações¹⁵⁶.

Os encontros dos quais decorrem afecções e afetos tristes, como o medo, nos fazem imaginar e essa imaginação produz em nossa mente ideias inadequadas da Natureza e, por isso, imaginamos um Deus transcendente, supremo, finalístico.

Não é uma paixão que age sozinha. O “sistema do medo”¹⁵⁷ é identificado como um conjunto de paixões que agem encadeadas e relacionadas entre si (e que será explorado mais tarde) que expõem nossa impotência e é origem da servidão, que é, para Espinosa, a superstição.

Filha do medo, por ele e nele parida, a superstição é tentativa desesperada e delirante para encontrar uma unidade imaginária, capaz de recobrir e reconciliar uma realidade apreendida como imediatamente fragmentada no espaço e no tempo, feita de forças múltiplas e contrárias. (...) Destarte, a fragmentação experimentada com angústia pela imaginação apaixonada, desemboca numa unificação também imaginária, cuja morada, *asylum ignorantiae*, diz a *Ethica*, é a vontade providencial de um soberano divino¹⁵⁸.

A superstição é produção do primeiro gênero do conhecimento, suas ideias são inadequadas porque produzem apenas imagens sobre os corpos exteriores. O conhecimento do primeiro gênero é confuso, parcial, incerto e são provenientes da experiência dos encontros dos corpos e das marcas, vestígios que compõem a memória. É um conhecimento por “ouvir dizer”, uma opinião que será válida até que outra opinião coloque em dúvida sua validade. É o que Espinosa chama de experiência vaga¹⁵⁹.

¹⁵⁶ MONTAIGNE, op. Cit., p. 113

¹⁵⁷ Termo utilizado por Marilena Chauí no ensaio: “Sobre o medo”, in *Os sentidos da paixão*. Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁵⁸ CHAUI, 2009, p. 67

¹⁵⁹ Escólio II, proposição 40, Parte II, *Ética*: “(...) a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto, por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. (...) Chamarei daqui por diante uma

Marilena Chaui em *Sobre o medo* entende que a superstição produz relações sociais que constituem regimes políticos autoritários e, por isso, a ascensão de líderes autoritários. A tirania ideológica enfraquece a multidão, como é o caso da forma com que a religião é instrumentalizada. A religião, da forma que é instrumentalizada pelo homem, é uma das formas de produzir relações que tem as superstições em seu fundamento. O tirano é aquele que não possui competidores, não ama e não é amado. O tirano também tem medo: é perseguido pelo medo de perder seu poder, pelo medo da rebeldia da multidão. Trataremos mais à frente desta relação. Por enquanto, é suficiente pontuar os efeitos das relações constituídas pelo medo é no campo político: alçar tiranos no poder que, sob o signo da superstição, comandam, controlam, dominam e mantêm aquietada a inconstância do povo¹⁶⁰.

Como a tirania é uma forma de relação entre governantes e governados que reduz a aptidão do *conatus* coletivo de perseverar na existência, a tirania conduz a menores graus de liberdade. Na tirania, a superstição se transforma, também, em instrumento de controle político e causa a ausência de direitos, uma vez que nessas relações sociopolíticas autoritárias o que é considerado são os interesses de um só ou de poucos. Além disso, há um fortalecimento da ideia de que os conflitos oriundos da multidão (que são constitutivos das relações políticas e da democracia) devem ser eliminados “Não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão”¹⁶¹. A religião e o poder teológico-político tornam-se um pretexto para ludibriar a multidão através da manutenção do medo e, assim, fazê-la crer que está lutando pela liberdade, quando, na verdade, lutam pela servidão.

A superstição permite dominar os homens conservando-lhes o medo, adulando-os com recompensas, punindo-os com castigos. Sem ela a autoridade não existiria. Serve, pois, às ambições de poucos. Transformar o cristianismo em religião de Estado é usar a superstição de muitos em benefício de uma casta: o clero e a realeza. Esta recebe daquela um fundamento religioso para sua autoridade política, aquela, uma cobertura legal para sua tirania ideológica. (...) A teoria da superstição é a teoria da violência¹⁶².

O pensamento de Espinosa é um esforço para entender as coisas como elas são. Por isso que, apesar de Espinosa enxergar que as superstições são produzidas por afetos tristes que têm potencial de padecimento e destruição do *conatus*

e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação”.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Prefácio. ESPINOSA, 2004, p. 127 (7)

¹⁶² CHAUI, 1970, p. 132

individual e coletivo, ele não tem pretensão de atribuir julgamento moral às formas das relações sociopolíticas que são engendradas pela superstição, tampouco de propor política que não possa ser posta em aplicação, utopias (contra isto, inclusive, há uma crítica no primeiro item do capítulo 1 do *Tratado Político*).

Há um esforço para compreender essas formas de relações e por isso, Espinosa percebe que, pela política estar mergulhada no primeiro gênero do conhecimento, haverá de ter algo de produtivo no regime das superstições justamente porque as superstições produzem instituições. Apesar de fluidos, os afetos, quando comuns, podem se estabilizar e essa estabilização é o que dá origem às instituições. Conforme explica Diogo Pires Aurélio em seu texto *Espinosa, Kelsen e a natureza da ordem jurídica*, como são oriundas do regime dos afetos, as instituições podem cristalizar paixões tristes e, por isso, reduzem a potência individual e coletiva. Este tema será melhor tratado no item 2.4 deste capítulo.

2.3

O preconceito finalista

E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância (Apêndice da Parte I, *Ética*)

Não esquecer: ‘o amor intelectual de Deus’ é o verdadeiro conhecimento e exclui qualquer misticismo ou adoração¹⁶³

O problema da servidão humana aparece tanto no *Tratado Teológico-Político*, no *Tratado Político* e no Apêndice da parte I da *Ética*, que conversa com o prefácio da Parte IV. Portanto, para compreender as teses expostas no percurso da *Ética* e, em especial, o tema da servidão humana e suas causas, se faz necessário compreender o preconceito finalista, base de toda superstição, trabalhado no Apêndice do *De Deus*.

Marilena Chaui explica na *Nervura do Real* (vol. 2) que a diferença entre o Apêndice da Parte I e o Prefácio da Parte IV é que, no apêndice, “a crítica ao preconceito finalista se faz por referência à essência e potência de Deus, enquanto no prefácio da Parte IV ela se realiza a partir da natureza humana”¹⁶⁴. A Parte I do

¹⁶³ LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Editora Sabiá, 1944, p. 119

¹⁶⁴ CHAUI, 2016, (vol. 2), p. 390

De Deus conceitua e demonstra que Deus é causa de si, que sua razão ou sua causa é causa eficiente de todas as coisas e existe necessariamente. Deus é substância infinita. “A potência de Deus é sua própria essência”, diz a proposição 34, Parte I. Por isso, Deus age pela mesma necessidade que existe. Espinosa nos leva, então, ao prefácio da Parte IV: “Com efeito, mostramos no apêndice da primeira parte que a Natureza não age em vista de um fim, pois aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza pela mesma necessidade por que existe, age”. A razão pela qual Deus/Natureza age e existe é apenas a mesma. Conforme Laurent Bove afirma em *A Estratégia do conatus*, Deus, sendo *causa sui*, afirma sua infinitude, sua liberdade e sua eternidade¹⁶⁵.

Conforme já mencionado anteriormente, para Espinosa, a potência de Deus é sua própria essência e que, pela mesma necessidade porque existe, age. Ao levar em consideração a natureza de Deus, Espinosa demonstra, no Apêndice da Parte I, como a falsa concepção de Deus e as contradições da ideia de que Deus age e existe tendo em vista um fim são preconceitos que prejudicam a formulação do conhecimento verdadeiro.

Espinosa confronta os preconceitos que se tornam superstição e seus desdobramentos, como o bem e o mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, beleza e feiura, ordem e confusão. São preconceitos que prejudicam a potência da mente de formar ideias de segundo gênero, pois não se baseiam na compreensão das ordens necessárias das coisas e que, portanto, devem ser combatidos. Os diversos *tipos* de preconceitos encontram fundamento no que Espinosa chama de preconceito finalista, ou seja, a ideia de que Deus age em vista de fins e por vontade própria (livre arbítrio) com a finalidade de julgar, salvar, beneficiar ou castigar os homens. Essa imagem transcendente de Deus, imaginado à imagem e semelhança do homem, ou seja, uma antropomorfização de Deus, é o alvo de Espinosa.

Marilena Chaui explica em sua tese de Doutorado *Introdução à leitura de Espinosa* que o finalismo prejudica a natureza imanente de Deus. “Destrói a natureza divina: Deus, agindo em vista de fins é um ser inacabado. Perfeito: que existe em si e por si – o infinito. Imperfeito: o que depende de condições para existir: o modo finito”¹⁶⁶. Para Espinosa, Deus ou Natureza ou Substância é perfeita, pois é plena, acabada, e sua existência não depende de outra coisa qualquer. Então,

¹⁶⁵ BOVE, op. Cit.

¹⁶⁶ CHAUI, 1970, p. 157

se Deus agisse tendo em vista um fim, sua perfeição se acabaria, pois “agindo em função de uma finalidade, o ser divino carece daquilo que apetece”¹⁶⁷ mas, conforme Espinosa *demonstra*: nada falta em Deus.

Os preconceitos prejudicam os processos da produção de ideias adequadas, visto que habitua a mente a apenas uma atividade: a produção de ideias de primeiro gênero, que são mutiladas, confusas, pois não compreendem ou desconhecem a causalidade imanente de todas as coisas e tomam efeitos como causas, com vista a uma pretensa finalidade entendida como causa final.

Conforme explica Pierre Macherey em *Introduction à L'Éthique de Spinoza (parte I)*, esse caráter ilusório do preconceito finalista faz com que tais homens entendam precisamente o inverso do que deveriam entender e, por isso, seus efeitos são prejudiciais à expressão da potência humana, que se enfraquece, tornando-se impotência¹⁶⁸.

Assim, o adágio aristotélico¹⁶⁹ “conhecer é conhecer pela causa” é esquecido: os homens incorrem em erro e se enganam ao acreditarem que estão orientados e são movidos pela finalidade quando, na verdade, estão orientados por apetites, julgando o que lhes é útil ou não.

Para Espinosa, a ideia da causa final é ideia inadequada e ela apenas existe enquanto produção do primeiro gênero do conhecimento. Desta forma, a lógica e o método¹⁷⁰ espinosano para produção de pensamento têm como eixo a compreensão das causas eficientes para produção de ideias adequadas e a relação imanente entre os três gêneros de conhecimento¹⁷¹. O que há é a causa eficiente e o apetite humano, que deseja.

A imagem do apetite leva à suposição de ser ele determinado por uma causa final porque se supõe que ele seja a causa primeira de uma operação, quando, conforme demonstrado na Parte III, ele (ou o desejo) é determinado a fazer algo por uma afecção que assim o determina a conceber ou a fazer alguma coisa. Em

¹⁶⁷ Ibid. p. 159

¹⁶⁸ MACHEREY, op. Cit., p. 205

¹⁶⁹ Espinosa propõe uma grande reforma no conceito de causalidade proposto por Aristóteles, que pensou sua ideia dividida entre quatro causas (formal, eficiente, material e final). A causa final era fundamental para compreender o processo que se deu anteriormente e explicar a razão para tal coisa existir e ser como ela é. (CHAUI, 2015)

¹⁷⁰ Homero Santiago estuda, em sua tese de Doutorado *Entre Servidão e Liberdade*, o método geométrico e matemático empregado por Espinosa. (USP, 2011)

¹⁷¹ Viviana Ribeiro fala em seu texto *A percepção e a sensibilidade no vértice da fundação de um nós* sobre a relação imanente entre os três gêneros do conhecimento. (in. Spinoza, Filosofia & Liberdade, Volume 2. Organizadores, Felipe Jardim Lucas ... [et al.]. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.

contrapartida, sua ideia afirma que se trata de uma causa eficiente determinada por outras causas e que tem em mesma seu próprio fim¹⁷².

O Apêndice da Parte I não propõe apenas uma crítica negativa sobre o finalismo, pois, conforme já mencionado, as ideias produzidas pelo primeiro gênero do conhecimento existem no plano da realidade e da validade. Como consequência de um corpo afetado por paixões, o homem imbuído do preconceito finalista não é algo antinatural: a atitude de direcionar as coisas para um fim específico é “indissociável da natureza humana”¹⁷³.

Inclusive, no prefácio da quarta parte da *Ética*, Espinosa explica que seu projeto de uma *Ética da liberação* não pode se separar completamente dessas condições porque, caso ele fizesse isso, estaria revestindo de um caráter utópico abstrato e reativo: na verdade, este projeto, na sua própria formulação, deve basear-se também na consideração dos fins, corporificada na representação de um modelo de vida humana perfeita que sem racionalidade é fatalmente afetada, desde que o uso desta referência prática para fins, em vez de ser realizado de forma selvagem, seja submetido às estritas regras definidas pela razão¹⁷⁴. (Tradução nossa)

Diante disso, um problema ético e político se apresenta: como é possível conhecer, sentir, perceber, agir se é constitutivo da natureza dos modos finitos a inclinação à *apenas um* dos modos de conhecer e produzir ideias da mente (o primeiro gênero)? Teria Espinosa, antes de tudo, *visto* algo positivo na servidão e na superstição para que os homens lutem por ela como se fosse pela liberdade? Laurent Bove afirma que Espinosa levanta a hipótese de que algo que é desejado pelo homem e a servidão é o único caminho para a obtenção desse objeto do desejo humano¹⁷⁵:

A própria formulação de Espinosa é esclarecedora e deve nos guiar: os homens não buscam a servidão pela servidão, ou a negação de seu desejo pela simples negação de seu desejo, mas por algo, na servidão, nesta negação, que é da ordem mesma da salvação, isto é, da **afirmação da vida**. (...) **Mesmo através dos preconceitos e da superstição (isto é, dos venenos), o *conatus* tende obstinadamente à afirmação da vida**¹⁷⁶.

Ou seja, mesmo na superstição, o *conatus* buscará a preservação do ser. A superstição confere *aparência* (emite sinais) de alcance do bem comum e do interesse comum compartilhado entre os homens em relação, pois está baseada em uma *percepção* coerente diante da natureza fortuita dos encontros e propicia

¹⁷² CHAUI, 2016 (vol. 2), p. 391

¹⁷³ MACHEREY, op. Cit., p. 206

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ BOVE, op. Cit.

¹⁷⁶ Ibid. p 180

sensações de segurança. Assim, ainda que seja por meio dos preconceitos finalistas, os homens irão se esforçar para preservar estas afecções de segurança e tranquilidade. Estas *sensações, percepções, vestígios, lembranças* produzidas pelo primeiro gênero do conhecimento são potências que coagem e prejudicam os outros modos de potência da mente (segundo e terceiro gênero) na medida em que a mente experimenta e se habitua a *apenas* aquele modo de conhecimento que é o modo constitutivo e pressuposto das aptidões da mente.

Estas sensações são fortes e resistentes e, ainda que provoquem afecções alegres, são do tipo “alegria má (como alegria ordinária da pequena saúde do tipo humano ordinário), na medida em que é um obstáculo a um crescimento verdadeiro da vida”¹⁷⁷.

É no Apêndice da Parte I, que Espinosa irá tratar da gênese do preconceito finalista:

Aqui, bastará que eu tome por fundamento aquilo que deve ser admitido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disso. Daí segue, primeiro, que os homens opinam serem livres porquanto são cômicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. Segue, segundo que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiaram por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido; não é de admirar, já que não têm causa nenhuma para duvidar ulteriormente¹⁷⁸.

Macherey comenta em *Introduction à L'Éthique de Spinoza (parte I)* que a formação do preconceito finalista nos faz acreditar que as coisas devem estar, naturalmente, submetidas aos seus fins. É a ignorância da causa das coisas que induz o homem a ter a certeza de que é livre e mestre de si mesmo sem ao menos se questionar o motivo de tal certeza. Quando o homem diz ser naturalmente livre é porque ele atribui a si mesmo o status de uma substância independente, ou seja, de um “império num império”. Os homens acreditam ser uma substância inteira quando, na verdade são somente uma consequência de uma afecção da substância infinitamente infinita: o homem é parte finita dessa mesma substância que é Deus ou a Natureza¹⁷⁹.

A ignorância das causas engendra o sentimento de liberdade. (...) O sentimento de liberdade, por sua vez, engendra uma inversão: os homens passam a tomar seus

¹⁷⁷ Ibid. p. 184

¹⁷⁸ Apêndice, Parte I, *Ética*: ESPINOSA, 2018, p. 111

¹⁷⁹ MACHEREY, op. Cit.

apetites não como a causa eficiente de suas ações, mas como a causa final delas. As ações humanas visam um fim: o útil. A experiência vaga da finalidade pode ser completada pelo ouvir-dizer: na busca de informações sobre os fins das coisas realizadas, a experiência individual pode ser completada pelas informações que os outros fornecem. (...) Eu e o outro agimos tendo em vista fins¹⁸⁰.

Assim, os homens “agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetece”. Desta forma, eles se esforçam o tanto quanto podem para perseverar na sua potência, que é indissociável de sua essência. Por se tratar de característica inerente ao modo de pensar do corpo humano, agir tendo em vista fins é constituição da natureza do *conatus*.

A ignorância sobre as causas produz o preconceito de que há um Deus transcendente e antropomórfico, adorado e temível, que criou o mundo e suas coisas para satisfazer as necessidades humanas. Os meios como fins (“olhos para ver, dentes para mastigar, sol para alumiar”¹⁸¹) só poderiam ter sido criados por um Ente supremo e sobrenatural, já que não foi o homem que os criou e, por isso, o homem deve cultivar e adorar Deus, caso contrário, ele castigará o homem. Para Espinosa, a ideia teológica e transcendente de Deus o antropomorfiza, pois lhe atribui vontade, livre arbítrio, intelecto, cujas ações buscariam fins, permanecendo desconhecidas as causas de suas vontades e suas ações.

Dizer, pois, que Deus criou o mundo para a sua Glória instaura uma ambiguidade. Se Glória implica em honra e louvor, cai-se numa concepção antropomórfica de Deus. Se Glória significar, para Ele, reencontrar no mundo sua própria perfeição e fruí-la, como um artista diante de sua obra, Deus teria criado o mundo para proporcionar a si mesmo uma fruição desejada e de que estava privado antes da criação. Antropomorfismo com um agravante: joga-se com a autossuficiência divina¹⁸².

Conforme explica Bove, a religião se tornou, então, a forma de retribuir e agradecer a Deus: os cultos, então, são bons. Servir a Deus e ser submisso a Ele é, paradoxalmente, uma forma de fazer bom uso da liberdade pois são essas as chaves que habitam o preconceito finalista para a vida saudável. Assim, o *conatus* associa a submissão a Deus através do culto como uma forma de se viver bem e corretamente¹⁸³. O culto obriga a submissão a Deus e a ideia finalística do mundo faz com que o indivíduo perceba que o que lhe é melhor e mais saudável não provém

¹⁸⁰ CHAUI, 1970, p. 155

¹⁸¹ Apêndice da Parte I.

¹⁸² CHAUI, 1970, p. 157

¹⁸³ BOVE, op. Cit.

da razão, mas, sim, da superstição, do culto a um Deus que possui desejos e vontades.

(...) Não é necessariamente o verdadeiro ou mesmo o realmente bom (ou realmente útil) que, primeiro, proporciona a “saúde” (uma saúde muito pequena, é verdade, que define o tipo humano “comum”), mas também as ilusões finalistas e antropocêntricas que a razão rejeita¹⁸⁴.

Do contrário, caso os homens não cultuem Deus, serão atacados e punidos pela ira divina que os castigarão por não seguirem seus mandamentos e não o cultuar¹⁸⁵. Porém, nem sempre os homens saberão compreender as vontades divinas – sempre entendidas como mistérios e miraculosas – por serem estas superiores às dos homens. Então, quando desconhecem as razões das punições que sofrem, só podem atribuir à vontade misteriosa desse Deus finalista.

Por meio da análise do Estado Hebreu e da monarquia no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa formula a tese da constituição do corpo político que vive mergulhado em um regime de significados imaginários. “Daí a importância incontornável da superstição, que é, de fato, na lógica constitutiva, mediadora da instituição política”¹⁸⁶. Os profetas, aqueles que interpretam as revelações divinas, são, conforme se inicia o capítulo 2 do *Tratado Teológico-Político*, dotados de uma mente com potência de imaginar mais forte. A diferença de Moisés para outros profetas é que, no caso do Estado Hebreu, a imaginação do povo se torna politicamente eficaz¹⁸⁷. Da imaginação profética de Moisés surge uma prática organizada e constitutiva de leis, costumes, instituições, de hábitos. Espinosa via que essa força política da imaginação profética de Moisés era a expressão do corpo político e coletivo para perseverar em sua existência. Daí a força do Estado Hebreu. É, como Bove chama em *A Estratégia do conatus*, de uma lógica estratégica de resistência-ativa, que faz com que a multidão esquematize e organize a si própria¹⁸⁸.

¹⁸⁴ BOVE, op. Cit, p. 176

¹⁸⁵ Apêndice da Parte I, *Ética*: “(...) De fato, chamaram bem tudo aquilo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, e Mal, por outro lado, ao que é contrário a isso.”

¹⁸⁶ BOVE, op. Cit, p. 185

¹⁸⁷ Ibid. p. 206

¹⁸⁸ Ibid. p. 207

Não compreender a causa das coisas engendra os afetos de esperança¹⁸⁹ e medo¹⁹⁰, que são paixões complementares e integram o regime afetivo das superstições. São complementares porque, conforme explicação da definição 13 da Parte II, uma não dá sem a outra e a incerteza que marca essas duas paixões resulta que qualquer coisa pode, por acidente, ser causa ora de alegria, ora de tristeza¹⁹¹. Enquanto houver dúvida e incerteza sobre a ocorrência de coisa futura ou passada, tanto medo como esperança estarão intercaladas. Quando suprimida essa dúvida, a esperança se torna segurança¹⁹² e o medo, desespero¹⁹³.

A matriz da superstição reside em uma forma de relação social entre os homens engendrada por meio de cultos e ritos que produzem, de forma permanente, em razão de sua própria natureza, um tipo de regime afetivo propenso a condicionar as mentes em apenas uma atividade: a fabricação de ideias de primeiro gênero.

Que significado tem a liberdade nesta ordem finalista do mundo? A liberdade natural que os homens espontaneamente reconhecem em si mesmos encontra, no interior do sistema finalista, um sentido paradoxal na definição de seu bom uso. **O bom uso da liberdade é o serviço de Deus, isto é, a submissão ou a servidão voluntária. Pois é com o culto que o preconceito se torna superstição e deita raízes profundas nas mentes.** (...) A ficção finalista impõe ao *conatus* uma imagem de sua própria saúde, intrinsecamente ligada à submissão a Deus através do culto. Ora, esta saúde é, do ponto de vista da afirmação do desejo, a própria doença, o envenenamento progressivo e inelutável da potência de agir¹⁹⁴.

Segundo Bove, a religião, quando instrumentalizada, adquire uma função política. A religião estabiliza a superstição nas mentes da multidão e constrói um sistema que exerce força e influência nas relações engendradas no primeiro gênero. “Isso significa que uma só superstição deve ser imposta no Estado a fim de submeter as mentes com a máxima eficiência.”¹⁹⁵. Ou seja, nesse sentido, uma única religião, cultuando um único Deus, possui mais eficiência política do que uma pluralidade de crenças. Há, portanto, um controle sobre os cultos, para que a multidão se submeta a apenas uma crença religiosa¹⁹⁶.

¹⁸⁹ Definição 12 dos Afetos, Parte II, *Ética*: “A Esperança é a Alegria inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos”.

¹⁹⁰ Definição 13 dos Afetos, Parte II: “O Medo é a Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos”.

¹⁹¹ CHAUI, 2016 (vol. 2), p. 339

¹⁹² Definição 14 dos Afetos, Parte II, *Ética*: “A Segurança é a Alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar.”

¹⁹³ Definição 15 dos Afetos, Parte II, *Ética*: “O Desespero é a Tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar.”

¹⁹⁴ BOVE, op. Cit., 178

¹⁹⁵ BOVE, op. Cit., p. 183

¹⁹⁶ Ibid.

O preconceito finalista produz efeitos prejudiciais na mente humana, pois o *conatus* não busca o que lhe é verdadeiramente útil. A ideia de que Deus criou todas as coisas para servir aos homens, atribui, às coisas, caráter de utilidade. Assim, são atribuídos juízos de valor às coisas, noções universais, que variam infinitamente. Tais valores são formados por duplas antagônicas: bem/mal, quente/frio, belo/feio, ordem/desordem. A oposição entre medo e esperança expressa, por excelência, a tipos de estados afetivos alternados e opostos entre si nos quais um não existe sem o outro¹⁹⁷.

E assim vemos que todas as noções com que o vulgar costuma explicar a natureza são tão somente modos de imaginar, e não indicam a natureza de coisa alguma, mas apenas a constituição da imaginação; e porque têm nomes, como se fossem entes que existem fora da imaginação, chamo-os entes não de razão, mas de imaginação; dessa maneira podem ser facilmente repelidos todos os argumentos contra nós dirigidos a partir de semelhantes noções¹⁹⁸.

Este modo de conhecer da mente pela formação de duplas antagônicas e polares é uma das expressões do funcionamento do primeiro gênero do conhecimento, da imaginação. Ele avalia as coisas não realmente são e desconhece suas causas, opera por associações e comparações binárias e transcendentais.

São valores que possuem inúmeras variações e, por isso, há na mente o conflito e a tensão entre elas. Não é propriamente a variabilidade dos valores que causa a tensão, mas sim as superstições ou crenças oriundas do primeiro gênero que prejudicam o processo de conhecimento os variados modos de atividade da mente, o alcance das noções comuns e do conhecimento daquilo que é mais útil ao homem.

2.4

A política e a superstição

Espinosa compreende que a política e as relações sociopolíticas estão imersas na imaginação. Seus efeitos são sentidos na multidão. Através do *Tratado Teológico-Político* com a leitura crítica das Escrituras Sagradas, Espinosa

¹⁹⁷ Explicação da definição 13, parte III, *Ética*: “Segue destas definições que não se dá Esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança. Com efeito, supõe-se que quem está suspenso pela Esperança e dúvida da ocorrência da coisa imagina algo que exclui a existência da coisa futura; por isso se entristece e, conseqüentemente, enquanto está suspenso pela Esperança tem medo eu a coisa não ocorra. Quem, pelo contrário, está com Medo, isto é, dúvida da ocorrência da coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência da coisa; por isso se alegra e, conseqüentemente, tem Esperança de que não ocorra.”

¹⁹⁸ Apêndice, Parte I, *Ética*: ESPINOSA, 2018, p. 121

desenvolve o Apêndice da Parte I da *Ética* para o campo político. Conforme explica Laurent Bove em *A Estratégia do conatus*, se no Apêndice da Parte I da *Ética* Espinosa trata da impotência da mente que explica a potência de imaginar e produzir ideias inadequadas como os preconceitos finalistas, no campo político (no *Tratado Teológico-Político*) a impotência da multidão engendra a constituição de uma sociedade mergulhada na imaginação.

Não somente a imaginação conduz naturalmente, segundo a lógica do preconceito finalista e da superstição, à constituição política da tirania sobre uma base mistificadora, mas a imaginação é também a potência constitutiva e coletiva de instituições que podem ser perfeitas e totalmente adaptadas aos desejos e necessidades de um povo¹⁹⁹.

Uma multidão em trânsito no regime afetivo do binômio esperança/medo está menos apta a perseverar na existência, tanto quanto a mente está menos apta a realizar a atividade de produção de ideias distintas daquela geradas pelo primeiro gênero. No acaso dos encontros e por desconhecer as causa eficientes dos processos que diminuem a potência individual e coletiva do *conatus* se configura uma forma de relação social que tende à servidão: “Quando os homens agem apenas por medo, fazem o que detestam e não se importam com a utilidade nem com a necessidade daquilo que devem fazer, procurando unicamente não pôr a cabeça em risco”²⁰⁰.

Historicamente, é sobre a base da superstição, no medo e na submissão, que a obediência política e seu corolário de contestação foram forjados: base ao mesmo tempo sólida, pois é a base de uma ordem de significados estrita e interiorizada, mas também frágil, na medida em que ela está, em parte, sujeita a essa curiosa liberdade a que os homens se concedem de fazer mudar a vontade dos deuses, segundo seus desejos e suas ações²⁰¹.

Quando as relações políticas, tanto do governante com os governados e de ambos com as instituições, são construídas no regime afetivo da superstição, o resultado é a condução de um tirano ao poder político. A superstição, como Espinosa afirma no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, é eficaz, pois leva ao padecimento do *conatus* coletivo que não saberá o que é mais útil para conservar sua existência. Essa estrutura favorece os interesses de quem detém o poder e engendra a obediência servil. Por isso, o poder ao qual a multidão servil estará submetida será tirânico, autoritário, pois usufruirá dessa ignorância em benefício próprio e não beneficiando em nada a multidão.

¹⁹⁹ BOVE, op. Cit., p. 229

²⁰⁰(Capítulo V) ESPINOSA, 2004, p 196 (74)

²⁰¹ BOVE, op. Cit., 181

Como é da natureza do *conatus* individual e coletivo que está submerso no regime afetivo da imaginação, há a inconstância das paixões e a flutuação do ânimo nas relações sociopolíticas. Isto porque a multidão pode, dada essa inconstância, ora exaltar o tirano, ora enxergá-lo como usurpador de seus direitos, tornando iminente as rebeliões²⁰². Ainda que o regime tirânico/monárquico²⁰³ seja ele todo contra a própria natureza, uma vez que favorece apenas a um só (ou um pequeno grupo), esta forma de relação do *conatus* coletivo se esforçará em sua própria preservação e duração. “Trata-se (...) de institucionalizar a superstição, fazendo dela lei, e, do outro, de estendê-la ao menor gesto da vida cotidiana, de modo que constitua a particularidade dos costumes”²⁰⁴.

Conforme explica Bove em *A Estratégia do conatus*, tornar estável a superstição e, assim, aumentar a potência imaginativa do vulgo²⁰⁵, que as superstições, como aquelas operadas pela religião, quando vista sob a ótica política, tem como função. O regime teológico-político tem esta capacidade de tornar a superstição eficiente e potente na mente do vulgo. A lei, por ter em sua origem na vontade de Deus, deve ser respeitada, pois o Deus na superstição é transcendente. E é, por isso, como já falado, que o monoteísmo adquire maior eficiência nesse aspecto, pois uma só superstição é pensada por todas as mentes.

O sujeito político, submetido a uma obediência constante à ordem jurídico-política estabelecida (“é a obediência que faz o súdito”), é constituído, então, de fato, na esfera dos significados da organização religiosa de massa, isto é, no campo da crença supersticiosa instituída. A disciplina religiosa condiciona a disciplina política²⁰⁶.

²⁰² ESPINOSA, 2017

²⁰³ Segundo Marilena Chaui em seu texto *Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa*, a semelhança entre monarquia e tirania aparece nos textos de Espinosa. A semelhança não se dá, exatamente, da insatisfação dos súditos pelo governo ou de uma questão de linguagem, qual seja, chamar o soberano de tirano. O ponto em Espinosa é que tanto a monarquia quanto a tirania nascem da mesma origem, qual seja, o medo da morte na guerra. “Se, por medo da guerra, os homens escolhem um rei, diz Espinosa, cometem grave engano, pois para vencer o perigo imediato escolhem nunca mais conhecer a paz, visto que a delegação de poder a um só prepara a tirania futura”. Outra semelhança é que tanto na monarquia quanto na tirania os homens desconhecem a quem cabe a soberania e confundem a figura que ocupa o poder com o próprio poder soberano, associando-os, geralmente.

²⁰⁴ BOVE, op. Cit., 192

²⁰⁵ O vulgo é a figura da condição humana mergulhada nas superstições e nas ideias inadequadas formuladas pelo primeiro gênero do conhecimento. Seu conceito será melhor explorado no capítulo 3.

²⁰⁶ BOVE, op. Cit., p. 183

Esse imaginário coletivo e político pode ser constituído (e, pela lógica das paixões, vemos que na maioria das vezes, é) a partir dessas ideias, a partir da superstição. Dessa forma, no caso da religião, os cultos e as cerimônias religiosas e a forma que as narrativas bíblicas são contadas no capítulo 5 do *Tratado Teológico-Político*, tem como função incutir no ânimo do vulgo, do submisso, a obediência e a piedade. Essa obediência é a obediência servil, capaz de produzir um indivíduo passivo.

Daí também a importância da obediência-submissão: o súdito crente, que obedece sem discussão, prepara o súdito político passivo. E essa problemática de mediação supersticiosa, concebida quer do ponto de vista transcendente, instrumental e mistificador do tirano (prática de engodo que é, como o sabemos, “o grande segredo do regime monárquico”), quer do ponto de vista imanente e vital do desejo que a multidão tem da representação-significado comum do mundo, mantém-se até no estudo do Estado hebreu²⁰⁷.

O sistema da superstição engendra um indivíduo obediente. No campo político, a servidão se estrutura sobre esta forma de relação e o sujeito coletivo se torna obediente à ordem e ao poder aos quais ele está submetido²⁰⁸. E, por ser a superstição base estruturante deste tipo de imaginário coletivo e político, ela desempenha papel fundamental na existência e duração de governos e instituições monárquicas e autoritárias.

Para Espinosa, o poder arbitrário de um monarca encontrará base para se sustentar legitimamente apenas se tiver como intermediário um sistema que opere com as superstições. No caso, ele aponta a religião e a Igreja como dominante das massas²⁰⁹. Neste caso, assim como todo conjunto de relações que operam na lógica da superstição, a religião, da forma que é utilizada, exerce uma função de manter a massa sob tais signos que compõem a lógica da superstição. Com medo de punições divinas e excluída da participação política, a massa se mantém enfraquecida. A religião, na lógica das superstições, cria preconceitos, como a ideia da representação de Deus através do soberano, do monarca. O monarca que está submetido à vontade divina justifica seus atos através da ilusão finalista. Portanto, só é possível pensar a legitimidade do poder monárquico através da mistificação e dos signos que compõem e fazem operar a lógica das superstições.

²⁰⁷ BOVE, op. Cit., p. 185

²⁰⁸ É preciso lembrar que existem diferentes formas de obediências, das quais abordaremos no capítulo 3. Falamos, agora, da obediência supersticiosa, da servidão.

²⁰⁹ Ibid.

Conforme explica Diogo Pires Aurélio em *Espinosa, Kelsen e a natureza da ordem jurídica*²¹⁰, a equivalência entre o direito comum²¹¹ e a potência da multidão são essenciais para a formação da concepção jurídica de Estado para Espinosa. É a força dos afetos e o desejo do *conatus* individual em conservar seu ser que faz com que os homens se unam. Dessa união surgem direitos, leis, costumes, hábitos, ou seja, nascem as instituições. Diogo Pires Aurélio afirma que as instituições contrariam a inconstância dos afetos, pois os estabiliza se tornando “coágulos precipitados no seio da potência da multidão”²¹². Essa estabilização é materializada nas instituições, que se tornam consistentes e ordena a potência coletiva. Por serem fruto dos afetos, as instituições podem estabilizar também e tornar consistentes paixões tristes e é justamente essa a capacidade de cristalizar paixões tristes através das instituições que revela a força política da superstição. Quando essas paixões tristes são estabilizadas através das instituições há uma diminuição da potência do *conatus*: há a estabilização da alienação, da servidão.

Porém, ainda que seja este o cenário, o Estado, por mais autoritário que seja, não é capaz de eliminar a potência da multidão. Não há, no pensamento de Espinosa, dominação completa, submissão completa, tirania completa. Há graus diferentes de experimentar a servidão, mas o absoluto padecimento é a morte. A morte individual e a morte do Estado. Por isso que o conflito e a tensão que resultam da natural multiplicidade de configurações da multidão sempre estará presente, pois lhe é intrínseca. Veremos esta relação no último capítulo desta pesquisa.

²¹⁰ AURÉLIO, Diogo Pires. *Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica*, in *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, 45/2, p.147-185, 2015.

²¹¹ O direito comum, para Espinosa, é resultado tanto da união da força dos afetos como da soma das potências quando se associam. A força dos afetos pode acarretar um aumento ou uma diminuição do *conatus* coletivo e isso reforça, automaticamente, seu direito comum ou o enfraquece. (AURÉLIO, 2015, 162).

²¹² *Ibid.*, p. 163

3

Política e resistência

3.1

A *multitudo* – o sujeito político de Espinosa

São verdadeiramente infelizes os príncipes que, tendo a multidão como inimiga, são obrigados a usar meios extraordinários para afirmar seu poder²¹³.

Daí que o povo tenha mudado tantas vezes de tirano, sem nunca abolir a tirania²¹⁴.

O plano ético de Espinosa está em relação direta com o plano político. Se no campo individual a servidão é desencadeada por paixões passivas ou afetos tristes e é um estado em que o indivíduo não é capaz de moderar ou coibir os afetos, no campo político, o estado de servidão da multidão pode ser percebido quando as superstições, a visão teleológica do mundo e os preconceitos finalísticos impedem relações que engendram ideias do segundo gênero do conhecimento e tornam favoráveis as condições de criação de mecanismos de dominação através do exercício do poder político. Na política, a servidão é causa de passividade, de padecimento, enfraquecimento do *conatus* coletivo. A multidão, sujeito político suscetível de experimentar a servidão, é conceito fundamental na filosofia de Espinosa.

O conceito de *multitudo* (multidão) é importante no pensamento de Espinosa porque se relaciona com a gênese da experiência política²¹⁵. A experiência política institui o sujeito político e o seu poder político, ou seja, sua expressão de potência, o *imperium* (Estado). A formação da multidão é efeito e

²¹³ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi*, Brasília: Editora UNB, 1994, capítulo XVI, livro 1.

²¹⁴ (Capítulo XVIII) ESPINOSA, 2004, p. 369 (227)

²¹⁵ CHAUI, 2003, p. 161

causa²¹⁶ necessária da constituição do Estado civil e intrínseca ao modo de vida humano, que se une em busca do seu útil e se esforça para conservar e perseverar na própria existência. É no Estado civil que o direito natural tem possibilidade de se efetivar.

Para Espinosa, a existência do direito natural no estado de Natureza²¹⁷ não passa de uma abstração²¹⁸, pois o estado de Natureza impede a realização do direito natural²¹⁹, uma vez que é uma força contrária mais forte do que o direito natural de cada um considerado individualmente. No estado de Natureza há apenas uma luta de forças passionais e é por isso que há a impossibilidade do *conatus* conservar o ser.

A causa de sua abstração [direito natural] é a sua própria definição como desejo de ser *sui juris*, pois esse desejo o estado de Natureza não pode concretizar. Imaginário ou racional, bárbaro ou cultivado, causa inadequada ou adequada, o desejo de ser *sui juris* determina a emergência do político. É sua causa eficiente imanente e, por

²¹⁶ Marilena Chaui explica em *Política em Espinosa*: “[o *Tratado Político*] nega que a instituição do corpo político nasça de um contrato entre o povo e o príncipe, tanto porque, como dissera Salústio a César, ninguém transfere voluntariamente direito e poder a outros, como porque todo contrato depende da existência de um corpo político, do direito civil e das leis, sendo efeito e não causa do poder.” (CHAUI, op. Cit., p. 272)

²¹⁷ Conforme explica Marilena Chaui, Espinosa considera o estado de Natureza como um estado de “guerra causada pelo jogo passional”. Nesse sentido, ele se difere da concepção de Santo Agostinho que considera o estado de natureza como uma perda da inocência pelo pecado original. Se difere, também, da concepção de São Tomás de Aquino, que considera o homem um animal social, “cuja natureza, embora corrompida, é auxiliada pela graça”. (CHAUI, 2003, p. 290). No livro didático da mesma autora, *Iniciação à filosofia*, de modo resumido, o estado de Natureza é explicado a partir da concepção dos contratualistas Hobbes e Rousseau: Em Hobbes que Marilena aponta que a concepção se aproxima da de Espinosa, no estado de natureza, “os indivíduos vivem isolados e em luta permanente, vigorando a guerra de todos contra todos ou o estado do “homem lobo do homem”. Nesse estado reina o medo e, principalmente, o grande medo: o da morte violenta. (...) A vida não tem garantias (...). A única lei é a força do mais forte, que pode tudo quanto tenha força para conquistar e conservar”. A concepção de Rousseau, os indivíduos também vivem isolados, “em florestas, sobrevivendo com o que a natureza lhes dá, desconhecendo lutas e comunicando-se pelo gesto, pelo grito e pelo canto, numa língua generosa e benevolente. Esse estado de felicidade original, no qual os humanos existem na condição de *bom selvagem inocente*, termina quando alguém cerca um terreno e diz: “É meu”. A divisão entre o meu e o teu, isto é, o surgimento da propriedade privada, dá origem ao *estado de sociedade*, no qual prevalece a guerra de todos contra todos”. (CHAUI, Marilena. *Iniciação à filosofia*. São Paulo: Ática, 2013. p. 338)

²¹⁸ Capítulo 2, item 15, *Tratado político*: “Como, porém, no estado natural cada um está sob a jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, **segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter.** (ESPINOSA, 2017, p. 19 (281). Grifos nossos)

²¹⁹ Marilena Chaui explica que o Direito Natural, tanto para Hobbes como para Espinosa, se trata de um fato da natureza e também um poder de autoconservação do ser. É um poder. Ambos se distanciam da perspectiva jusnaturalista estoica do direito natural cuja expressão é uma vontade racional de justiça. Também se diferem da perspectiva cristã, na qual somada à perspectiva estoica, soma-se um outro lado do direito natural, que é a existência de uma ordem jurídica instituída pela vontade divina composta por leis divinas e naturais e que é anterior à ordem jurídica instituída pelos homens.

isso mesmo, divergindo de Hobbes, Espinosa afirma que mantém o direito natural firmemente protegido no direito civil. É esse desejo que busca a união de potências. É ele que se define pelo desejo de governar e não ser governado. E porque é causa eficiente imanente, é ele que permanece nos efeitos da instituição política²²⁰.

Marilena Chaui ressalta que, no entanto, não se deve, por isso, interpretar que a política, para Espinosa, é instituída *pela* razão. Se fosse o caso, Espinosa não se diferenciaria das utopias criticadas por ele na abertura do *Tratado Político*, que afirmam que se os homens fossem conduzidos pela razão, não precisariam de política para viver em sociedade. Se a política fosse instituída *pela* razão, a servidão não existiria. Tampouco Espinosa afirma ser a política instituída *contra* a razão, caso contrário, a política seria inútil. Compreender racionalmente a condição natural dos homens é a tarefa do discurso político e não a de encontrar a gênese da política na razão²²¹. Além disso, conforme visto anteriormente, os homens não são conduzidos pela razão, mas, pelos afetos, regime ao qual todos estão necessariamente submetidos porquanto é natural. No *Tratado Teológico-Político* Espinosa afirma que o direito natural de cada homem é determinado pelo desejo e pela potência e não pela razão. E, no *Tratado Político*, Espinosa afirma:

Dado que os homens (...) se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto em comum que uma multidão de pões naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja, por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo²²².

Conforme explicado no capítulo 2, tudo o que convém com a mesma natureza da coisa contribui para aumentar sua potência de existir e perseverar na existência. Assim, segundo o Escólio da proposição 18, Parte IV, “nada, pois, mais útil ao homem do que o homem. Nada os homens podem escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos de todos componham como que uma só mente e um só Corpo”.

Também no *Tratado Político*, (capítulo 2, item 13) Espinosa pensa que, se os homens se põem de acordo e juntam suas forças, eles podem mais e têm mais direitos. Por isso, seguido pelo item 15, os homens, sem o auxílio mútuo,

²²⁰ CHAUI, op. Cit., p. 179

²²¹ Ibid., p. 161

²²² (Capítulo VI, item 1): ESPINOSA, 2017, p. 47 (297)

“difícilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente”. A efetivação dos direitos só é possível quando os homens se associam. Assim, “conduzida como que por uma só mente”²²³, a multidão é o próprio corpo coletivo que institui direitos. Também no capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa afirma que, sem o auxílio mútuo, os homens vivem “necessariamente na miséria e não cultivam a razão” e que, “para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram necessariamente de unir-se e, assim, fazer com que o direito que cada um tinha por natureza a tudo se exercesse coletivamente e fosse determinado (...) pela potência e a vontade de todos”²²⁴.

Segundo Marilena Chaui em *Política em Espinosa*, a associação, a união de corpos que institui o sujeito político e seu *imperium*, se trata de um *acontecimento*, que não é preestabelecido na Natureza, uma vez que a Natureza cria indivíduos, mas não cria Estados e nações²²⁵, e que dessa união se *cria* uma nova potência, agora não mais do corpo individual, mas sim coletivo: a *multitudo*.

A filósofa também ressalta que, entre os estudiosos dos textos de Espinosa, parece haver grande divergência de que a instituição do campo político através da criação de um pacto entre os indivíduos é explicada de maneira distinta no *Tratado Político* e no *Tratado Teológico-Político*²²⁶. Essa percepção pode ser explicada, segundo Marilena Chaui, por uma questão de contexto da produção das obras, pelo intervalo de produção de ambos os tratados (o *Teológico Político* antes do *Político*) que é influenciado pela produção da *Ética* e, por isso, a noção de pacto realizado entre os homens, percebida no primeiro tratado, perde seu aspecto de fundação, ainda que o que se entende por pactuar se mantenha no último tratado.

Espinosa mantém, no *Tratado Político*, a ideia da utilidade da cooperação e da união de forças, porém, não precisa recorrer à ideia de um pacto. Isto porque elaborou, na *Ética*, a lógica dos afetos e dos desejos e a dinâmica afetiva operada pelos afetos alegres, que fortalecem o *conatus* para buscar o mais útil à sua existência. Com esse pensamento, Espinosa demonstra os fundamentos da constituição da multidão e da instituição do corpo político²²⁷ que não esteja vinculada à ideia de um pacto. Ainda assim, Marilena Chaui observa que, mesmo

²²³ (Capítulo III, item 2): ESPINOSA, op. Cit., p. 24 (285)

²²⁴ (Capítulo XVI) ESPINOSA, 2004, p. 327 (191)

²²⁵ CHAUI, op. cit, p. 164

²²⁶ Ibid., p. 165

²²⁷ Ibid., p. 165

no *Tratado Teológico-Político*, onde a noção de pacto está mais presente, não é de suma importância como é para Hobbes, por exemplo, pois Espinosa recusa a ideia de que há transferência absoluta de direitos naturais ao soberano.

O pacto, para Espinosa, se trata de um acordo mútuo em que “cada indivíduo concorda em que o direito natural de cada um a todas as coisas seja exercido coletivamente e não mais seja determinado pelo apetite de cada um”²²⁸. Além disso, essa transferência não implica a obrigatoriedade de se pensar em comum, mas, apenas, de agir em comum, caso contrário, os indivíduos teriam se tornado *alterius juris* por inteiro, ou seja, haveria a alienação completa. Portanto, para Espinosa, não se trata de um pacto de sujeição, conforme a doutrina contratualista preceitua, mas, sim de um acordo sobre a vida em comunidade.

Esse pacto é de associação e produz hábitos, costumes, organizações e significados. É um pacto que deve ser constantemente atualizado e renovado para que não perca a utilidade para a multidão. Dessa forma, segundo Laurent Bove, o próprio corpo coletivo é um hábito ou uma memória, e que esse conjunto de hábitos e costumes (que representam, nas instituições, sua continuidade), determinam a ação e a imaginação do corpo coletivo e político.

Além disso, Espinosa, ao contrário dos contratualistas, entende que o pacto, enquanto transferência de potência (uma vez que o direito é idêntico à potência²²⁹), só se mantém se a utilidade se mantiver, se o pacto for mais vantajoso do que desvantajoso. Caso não seja mais útil aos indivíduos que pactuaram, ninguém estará obrigado a obedecê-lo: “Concluímos daqui que um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função de sua utilidade e que, desaparecida esta, no mesmo instante o pacto é abolido e fica sem eficácia”²³⁰.

²²⁸ Ibid., p. 165

²²⁹ Conforme explica Marilena Chaui em *Política em Espinosa*, no capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa diz que será inútil pedir a outro fidelidade se o rompimento do pacto acarretar mais desvantagem do que vantagem. “Mantém sobre todos um direito soberano (*summum jus*) aquele que tem o poderio soberano (*summam potestatem*) para constrangê-los pela força ou pelo medo da pena capital, objeto de medo universal. Mas só conservará esse direito enquanto conservar a potência (*potentiam*) para realizar o que quer; caso contrário seu poder será precário (*precário imperabit*) e ninguém que seja mais forte estará obrigado a obedecer-lhe, se não quiser”. Com a citação direta deste trecho, Marilena explica que o *jus* é idêntico à *potentia* e, por isso, um pacto é uma transferência de potência. (CHAUÍ, op. Cit., p. 167)

²³⁰ (Capítulo XVI) ESPINOSA, 2004, p. 329 (193)

A união é o ponto inicial do pacto, é “expressão imaginativa da aptidão para unir-se”²³¹ e a utilidade o que o mantém vigente. Desse ponto inicial é formado um novo indivíduo a partir dessa união de corpos que institui o poder, o *imperium*, e, se é a multidão que institui o poder, a soberania pertence a ela. Por esse motivo que os direitos instituídos e positivados na Cidade são determinados pela potência da multidão²³². A potência da multidão é a própria instituição do direito natural – que, em estado de Natureza não passa de uma abstração. É através do *conatus* coletivo que essa potência se expressa e, quanto maior sua potência (mais desejo de cooperação e mais afetos alegres), mais direitos. E é, somente através da potência coletiva e, conseqüentemente, da instituição do direito, que há a possibilidade da potência individual se expressar também²³³.

A origem do poder dos homens, em Espinosa, é sempre a mesma: a *multitudo* e não os regimes políticos. O que irá distinguir os regimes políticos será a forma de exercer esse poder, pois o que se delega não é a soberania, mas, sim, a forma de participação no poder político. Por esse motivo, a democracia espinosana é o mais natural dos regimes; na democracia, é possível maximizar os encontros, de modo a aumentar a potência coletiva e equalizar o direito natural de todos, proporcionando liberdade. O poder da multidão e dos cidadãos é idêntico e a soberania é participada entre todos. Por isso se chama de estado absoluto²³⁴.

No *Tratado Político*, Espinosa demonstra que o funcionamento do corpo coletivo é idêntico ao do corpo individual trabalhado na *Ética*: “no estado civil, todos os cidadãos juntos devem ser considerados como um homem no estado natural”²³⁵ e “ao estado, tal como o corpo humano, todos os dias agrega alguma coisa (...)”²³⁶. Tal como o corpo individual, opera no corpo coletivo a lógica dos afetos e a capacidade para afetar e ser afetado e, assim, ser alterado, modificado como, também, o desejo do *conatus* em conservar o seu ser e ter sua potência para existir aumentada. Assim como o corpo individual, o corpo coletivo tem tanto

²³¹ CHAUI, op. Cit., p. 169

²³² GUIMARAENS, Francisco; ROCHA, Maurício. *Direitos sociais, a guarda da constituição e da liberdade e as raízes do republicanismo democrático*. In Teoria Do Estado E Da Constituição: XXIII Congresso Nacional Do Conpedi. P. 41-68. novembro de 2014. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=42646fb7b3cafed4>

²³³ CHAUI, op. Cit., p. 169.

²³⁴ CHAUI, op. Cit., p. 171.

²³⁵ (Capítulo VII, item 22): ESPINOSA, 2017, p. 76 (317)

²³⁶ (Capítulo X, item 1): ESPINOSA, 2017, p. 128 (353)

direito quanto vale a sua potência²³⁷: “Começo, porém, pelo direito natural do indivíduo, que vai até onde for o seu desejo e a sua potência (...)”²³⁸. E, também: “(...) segue-se que cada indivíduo tem o supremo direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada”²³⁹.

Assim como o corpo individual, o indivíduo político é constituído por *conatus* e possui uma maneira complexa de concatenar as afecções que o atravessam. Laurent Bove explica que o indivíduo político, assim como o individual, deve ser pensado como sujeito prático, ou seja, sempre age tendo em vista um fim, qual seja, o útil que lhe apetece. Desse modo, o estado também possui finalidades, uma vez que o apetite guia o indivíduo político e influencia a formação de uma estrutura teleológica.

Em *A Estratégia do conatus*²⁴⁰, Bove compreende que a ideia do indivíduo político ser um corpo acarreta alguns efeitos. A primeira delas é sua definição: é um corpo definido por uma multiplicidade e que se estabiliza em uma relação de movimento e repouso: sua forma pode mudar a partir do modo que é afetado como, por exemplo, pelos conflitos, mas que não se dissolve pelos cidadãos²⁴¹.

O que significa a multidão ser definida por uma multiplicidade? Ao contrário de Espinosa, muitos pensadores compreendem a multidão com uma carga valorativa negativa, pois não é capaz de instituir o *imperium* e representa apenas caos e desorganização. Marilena Chaui cita em *Política em Espinosa*, por exemplo, Francisco Suárez, filósofo e jurista espanhol que pensou na forma que se dá a passagem do estado de Natureza para o estado civil. Para este filósofo, há um consentimento no povo, que é guiado pela razão e pela lei natural e divina, em instituir o estado civil. Assim, o povo perde seu poder ao realizar esta operação de transferência de todos seus direitos quando institui o soberano. Para que o povo se perceba capaz de instituir o estado civil ele se percebe não como uma *multitudo*, mas como *personalitas* (personalidade ou uma individualidade), ou seja, perde seu caráter múltiplo para se transformar em uno. Essa *personalitas* não tem direitos, pois consentiu em transferir e aliená-los neste pacto de sujeição. Neste sentido,

²³⁷(Capítulo III, item 2): ESPINOSA, 2017, p. 26 (285)

²³⁸ Prefácio. ESPINOSA, 2004, p. 131 (10)

²³⁹ (Capítulo XVI) Ibid., p. 325 (189)

²⁴⁰ BOVE, op. Cit., p. 235

²⁴¹ (Capítulo VI, item 2): ESPINOSA, 2017, p. 47 (297)

conforme explica Marilena Chaui, Suárez se preocupou em impedir que a massa seja portadora de direito e detentora de qualquer poder. O poder deve ser concentrado no um, no soberano.

Outro pensador que atribui carga negativa à multidão é Hobbes. Para Hobbes, a multiplicidade da multidão carrega uma negatividade porque é formada por um agregado de pessoas fundado em desejos particulares que não possuem qualquer unidade entre si²⁴² e, por isso, a multidão não é capaz de governar. A multidão, justamente por ser múltipla, não tem vontade única e, por isso, é impossível um governo através da multidão. Conforme explica Marilena Chaui em *Política em Espinosa*, a multidão, para Hobbes, não pode ser portadora de direitos naturais ou civis porque não é capaz de constituir o sujeito político. Isso só é possível quando surge a ideia de representação, ou seja, quando apenas uma pessoa, o soberano, representa a multidão. Somente o uno é capaz de governar e de trazer unidade e segurança para o estado²⁴³. A multiplicidade da multidão, para Hobbes, é sinônimo de uma desordem que não é capaz de instituir o que é justo, o que é seguro, enfim, de instituir direitos²⁴⁴.

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem a multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira possível de entender a unidade de uma multidão²⁴⁵.

Para Espinosa, ao contrário de Hobbes, de Suárez e de outros pensadores que pensaram a constituição do estado civil, o caráter múltiplo da multidão não carrega nada de negativo: a multiplicidade da multidão é positiva, pois *cria* uma nova potência e é capaz de instituir o indivíduo político, que é o Estado. Portanto, Espinosa não exige unidade para que esse movimento de instituição do Estado ocorra. O caráter múltiplo é ele mesmo essencial para a fundação do estado civil.

Conforme explica Francisco de Guimaraens em *Espinosa e o conceito de multidão*, a ontologia espinosana é marcada pela ideia de multiplicidade: Deus é uma substância única, mas sua essência compreende infinitos atributos e, olhada

²⁴² GUIMARAENS, Francisco de, *Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte*, in Revista Direito, Estado e Sociedade – v. 9, n. 29, p – 152 a 173. Julho/dezembro de 2006.

²⁴³ CHAUI, op. Cit.

²⁴⁴ GUIMARAENS, op. Cit., p. 155

²⁴⁵ HOBBS, Leviatã, I, 16 - tradução retirada de CHAUI, 2003, p. 175

sob o ponto de vista da extensão, é formada por infinitos corpos. Partindo dessa concepção, há a afirmação dos corpos singulares que, conforme o autor explica, se relaciona com a ideia de multiplicidade na medida em que cada corpo singular carrega sua essência, não sendo possível falar de unificação das singularidades. A ideia de corpo²⁴⁶ e de corpo que constitui corpos e que se relaciona com outros corpos envolve, também, a ideia de multiplicidade. O próprio corpo humano, conforme postulado 1 da Parte II, é “composto de muitíssimos indivíduos” e segue, no postulado 4, que “o corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado”. Assim como o corpo, a mente também é dotada de multiplicidade, uma vez que a mente é uma ideia formada por muitas ideias (conforme proposição 15, da Parte II)²⁴⁷. Segundo Francisco de Guimaraens, a multiplicidade, na filosofia de Espinosa, “consiste na origem de qualquer unidade, que se subordina ao múltiplo existente no interior de sua estrutura”²⁴⁸.

Dessa forma, a multidão também é constituída por uma composição de múltiplos corpos que se relacionam entre si e é conduzida *como se fosse* uma só mente. Marilena Chaui ressalta que se fosse conduzida por uma única mente significaria que os indivíduos teriam não só transferido seus direitos, mas, também, os alienado totalmente. É por isso que Espinosa ressalta que é conduzida *como se fosse*.

Semelhanças com as ideias de Espinosa acerca da potência e do entendimento da multidão como sujeito político são percebidas nas ideias do florentino Maquiavel (que utiliza ora o termo povo, ora o termo multidão). No capítulo 58 do Livro 1 dos *Dicursos*²⁴⁹, intitulado “O povo é mais sábio e constante do que o príncipe” Maquiavel rejeita o que “Tito Lívio e outros comentadores” pensam da multidão: “inconstante e ligeira”. Ele afirma que a multidão, ao contrário, é prudente e menos volúvel que o príncipe. Neste capítulo, Maquiavel estabelece uma relação entre o múltiplo e o singular e conclui, ao final, que o múltiplo carrega positividade, pois, dotado de potência, é capaz de governar, além

²⁴⁶ Conforme definição 1, parte II, *Ética*: “Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa.”

²⁴⁷ Proposição 15, Parte II, *Ética*: “A ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias”.

²⁴⁸ GUIMARAENS, op. Cit., p. 159

²⁴⁹ MAQUIAVEL, op. Cit., p. 179 – 182

de ser mais estável e constante do que o singular, pois é capaz de formar instituições, costumes.

“Não é sem razão que se diz que o povo é a voz de Deus”, afirma Maquiavel. Ele emenda dizendo que a multidão tem potência de “prever o bem e o mal”. Também no capítulo 57 do mesmo livro I, Maquiavel explica que “unido, o povo é forte; isolados, os indivíduos são fracos”. Sobre estas duas passagens, é possível perceber algo semelhante ao que Espinosa pensa sobre a constituição da multidão. Somando-se à ideia de que o corpo precisa de muitos outros corpos para se regenerar, vemos, no item 13 do capítulo II do *Tratado Político*, Espinosa afirma que os homens, juntos, podem mais e têm mais direitos do que cada um sozinho. Juntos, os homens aumentam sua potência e o *conatus* coletivo se encontra em constante busca do que lhes é mais útil e, assim, perseverar na existência e conservar seu ser.

Bem verdade, afirma Maquiavel, que o povo, às vezes, se “deixa seduzir” por propostas que lhes pareçam úteis, mas isto, conclui ele, acontece com mais frequência com o príncipe. Porque o príncipe “se deixa arrastar por suas paixões, mais numerosas e irresistíveis do que as do povo”. Isto porque os “defeitos”, como ele chama, e que os historiadores atribuem à multidão, também são atribuídos aos príncipes, que são mais inconstantes que os costumes formados pelo povo.

Maquiavel afirma, ainda, que, se o povo se entrega ao “furor de grandes comoções”, isto representaria um perigo, pois o resultado seria o surgimento de um tirano no poder. Novamente, semelhanças entre Maquiavel e Espinosa aparecem: são as relações sociais engendradas nas paixões e por meio das superstições que podem alçar um tirano no poder. E é, por isso, que, para Espinosa, não adianta derrubar o tirano do poder se não eliminar as causas da tirania.

François Zourabichvili afirma em seu texto *L'énigme de la "multitude libre"* que o conceito de multidão em Espinosa define a soberania e, por isso, precede o direito. Assim, sua formação precede o estado civil. Ele se pergunta o que significa, então, uma multidão no estado de Natureza, mas atento para que essa reflexão não torne o conceito de multidão de Espinosa em uma quimera conceitual²⁵⁰, posto que, para o raciocínio contratualista, multidão se trata de um

²⁵⁰ ZOURABICHVILI, François. *L'énigme de la 'multitude libre'*. In: JAQUET, Chantal; SÉVÉRAC, Pascal; SUHAMY, Ariel (Org.). *La Multitude Libre: Nouvelles Lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, p. 69-80. (tradução nossa)

conceito intermediário entre indivíduos e comunidade instituída, portanto, não poderia preceder nada, mas, sim ser localizada em um meio termo. A resposta para a reflexão é encontrada no próprio conceito de Espinosa, visto que a multidão compreende uma “tensão natural dos indivíduos direcionados à comunidade (seu horror comum à solidão)”²⁵¹. A lógica, portanto, é a das noções comuns²⁵², ou seja, aquilo que é comum aos corpos e que, por convir um ao outro, experimenta afetos de alegria-paixões²⁵³.

Essa tensão compreende o desejo comum e é sobre esse desejo comum que a instituição do estado se apoia. Nesse sentido, Espinosa afirma no início do capítulo 6 do *Tratado Político*: “dado que os homens (...) se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe de acordo”²⁵⁴. Zourabichvili explica que, por esse motivo, por essa tensão sempre existente, que a instituição do estado civil, para Espinosa, não se trata de uma ruptura, uma vez que estado de Natureza e estado civil são conceitos relativos um ao outro: “O estado de Natureza envolve uma passagem ao estado civil, enquanto o estado civil envolve uma regressão sempre ameaçadora ao estado de Natureza. Nunca é (...) puramente estado de Natureza ou puramente estado civil”²⁵⁵.

Os homens não se guiam pela razão, mas pelos afetos. Além disso, são mais e mais fortes os direitos quanto maior e mais forte for a potência da multidão. Essa potência pode variar em diferentes graus conforme o *conatus* coletivo (e individual) afeta e é afetado. É aumentado quanto mais a dinâmica afetiva, movida por afetos alegres e paixões ativas, possibilita maximizar os encontros e a produção de relações sociopolíticas do segundo gênero do conhecimento. É diminuído quando a dinâmica afetiva é movida por afetos tristes e paixões passivas, mergulhando as relações entre os corpos no primeiro gênero do conhecimento. A dinâmica afetiva, a força do *conatus* coletivo e as relações engendradas no campo político influenciam o temperamento da multidão, que pode tender mais à servidão ou mais à liberdade.

²⁵¹ Ibid., p. 71

²⁵² Ibid.

²⁵³ DELEUZE, 2002, 98

²⁵⁴ (Capítulo VI, item 1) ESPINOSA, 2017, p. 47 (297)

²⁵⁵ ZOURABICHVILI, 2008, p.72 (tradução nossa).

Porém, como é possível a multidão, que se esforça em sua origem para conservar o seu ser e perseverar na existência, ou seja, funda-se a partir do auxílio mútuo e de afetos alegres, pode desejar algo que a destrói? Ainda que a multidão seja detentora do *imperium*, e, portanto, força soberana, e que pertence ao *conatus* coletivo o desejo intrínseco a perseverar na existência, como é possível que ela possa ser subjugada por um regime autoritário e tirânico que, ao contrário, diminui a sua potência coletiva? Quem engendra relações edificadas sobre o signo da superstição e ruma em direção à tirania?

3.2

O vulgus e a plebs – “A Natureza é a mesma de todos”

Espinosa chama de *vulgus* àquele que é conduzido pelas paixões e está mergulhado no primeiro gênero do conhecimento. O vulgo desconhece as causas e imagina o homem como *imperium in imperium*²⁵⁶. As relações sociopolíticas das quais o vulgo faz parte são fundadas nas superstições e no preconceito finalista e isto enfraquecem o *conatus* coletivo, causa padecimento e servidão. Espinosa afirma que é, aparentemente, impossível libertar o vulgo da superstição e do medo. Explica, no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, que é por esse motivo que o vulgo “permanece sempre na mesma miséria”:

O medo é, pois, a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. (...) Se esta é a causa da superstição, há de concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos (...); em segundo lugar, que ela deve ser extremamente variável e inconstante (...) e, por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provém da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente. Daí que seja tão fácil os homens acabarem vítimas de superstições de toda a espécie quanto é difícil conseguir que eles persistam numa só e na mesma superstição. **É precisamente porque o vulgo permanece sempre na mesma miséria que ele nunca está por muito tempo tranquilo e só lhe agrada o que é novidade e o que ainda não o enganou, inconstância esta que tem sido a causa de inumeráveis tumultos e guerras atrozes. Na verdade, não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão**²⁵⁷. (grifos nossos).

²⁵⁶ “[O vulgo] imagina, assim, duas potências numericamente distintas uma da outra: a potência de Deus e a potência das coisas naturais. (...) Se lhe perguntarem o que entende por essas potências, ou que entendem por Deus e por natureza, decerto nada sabe; quando muito, imagina a potência de Deus como o poder de uma majestade régia e a da natureza como uma força e um impulso.” (Capítulo VI. ESPINOSA, 2004, p. 203 (80)).

²⁵⁷ Prefácio. ESPINOSA, 2004, p. 127 (7).

São muitas as passagens, tanto no *Tratado Político* quanto no *Tratado Teológico Político*, às quais Espinosa dedica ao vulgo. Em uma leitura ligeira, parece que ora Espinosa utiliza a palavra *plebe*, ora utiliza a palavra *vulgo*²⁵⁸. No entanto, se o olhar for mais atento, apesar de seus sentidos se relacionarem e se intercambiarem, Espinosa não considera que plebe e vulgo se trate da mesma coisa.

Marilena Chaui insere em seu texto *Quem tem medo do povo?*²⁵⁹ duas citações a respeito da definição e da oscilação do uso do vulgo como se tratando de plebe, ou seja, como os dominantes enxergam a plebe e que merecem ser transcritas, pois auxiliam na compreensão do sentido dos conceitos pensados por Espinosa. A primeira é do Frei Luís de Granada, religioso espanhol que viveu no início do século XVI, retirada de seu texto *El hombre barroco*:

Porque a rude e néscia massa há de ser ganha com amplas orações, pois para que ela não só saiba e entenda, mas também faça o que queremos, **importa aterrorizá-la e comovê-la com afetos e grande golpe de eloquência**. E isso pede não um raciocínio breve e preciso, mas acre, veemente e copioso” (grifos nossos)²⁶⁰.

A segunda transcrição é de Baltasar Gracián, jesuíta e escritor espanhol que viveu no início do século XVII. Ele diz, em *El criticón*:

(...) declara-se homem vulgar e plebeu; **porque vulgo não é outra coisa senão uma sinagoga de ignorantes presumidos que falam mais das coisas quando menos as entendem**. (...) apareceu (...) um monstro, embora raro, muito vulgar. Não tinha cabeça nem língua, sem braços e com ombros para a carga, não tinha peito, tendo tantos, nem mão em coisa alguma; dedos sim, para apontar. **Era seu corpo em tudo disforme, e como não tinha olhos, dava grandes quedas; era furioso em acometer, e logo se acovardava** (...) este é – respondeu o Sábio – o filho primogênito da ignorância, o pai da Mentira, irmão da Estupidez, casado com sua Malícia: este é o tão afamado Vulgacho. (grifos nossos)

Conforme explica Marilena Chaui, ao contrário dos autores acima citados, não há oscilação, por parte de Espinosa, sobre o uso de cada termo. O que há é uma construção do sentido atribuído por Espinosa ao conceito de vulgo. Num primeiro movimento, Espinosa descreve a plebe a partir do olhar dos dominantes, “que imputam a ela os vícios próprios a todos os mortais”²⁶¹. Nesse primeiro movimento, é semelhante ao que Frei Luis de Granada e de Baltazar Gracián descrevem. Em

²⁵⁸ “(...) Espinosa emprega *plebs* com um sentido eminentemente político – é aquela parte do povo que, numa monarquia e numa aristocracia, não é detentora do *imperium* – enquanto *vulgus* tende a opor-se a *doctus* na relação da arte e o sabor – o vulgar é aquele que segue espontaneamente seu *ingenium* e seus impulsos naturais, enquanto o douto guia-se pela razão”. (CHAUI, 2003, p. 280)

²⁵⁹ CHAUI, *ibid.*, p. 265 – 288

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 274

²⁶¹ *Ibid.*, p. 275

um segundo movimento, tais características são, agora, atribuídas à figura do vulgo e não somente à plebe. Isto é feito para que, no terceiro movimento, seja possível perceber que tais características atribuídas ao vulgo são as mesmas de quem domina e não estão adstritas a uma característica exclusiva da plebe. É, no item 27 do capítulo 7 do *Tratado Político*, que Espinosa rejeita a definição de que somente a plebe carrega as características do vulgo. Ele afirma a natureza é a mesma para todos e, por isso, todos estão sujeitos aos mesmos “vícios” atribuídos pelos autores espanhóis aqui citados. Ressalta-se que, para Espinosa, conforme já explicado, não se trata de vícios, mas afetos que constituem a natureza do indivíduo.

Espinosa constrói o conceito e a definição de vulgo no item 27 do capítulo 7 do *Tratado Político*:

Talvez isso que escrevemos dê vontade de rir aos que restringem só à plebe os vícios que são inerentes a todos os mortais, a saber, que no vulgo não há meio termo, que é terrível se não teme, e que a plebe ou serve humildemente ou domina sobranceiramente, que é alheia à verdade e ao juízo, etc.; a verdade é que a natureza é só uma e é comum a todos. (...) **Além disso, no vulgo não há meio termo, se não teme, é terrível, pois a liberdade e a servidão não se misturam com facilidade.** Finalmente, não é para se admirar que não exista na plebe nenhuma verdade ou juízo (...). Suspender o juízo é, com efeito, uma virtude rara. (...) **Com efeito, se a plebe pudesse moderar-se e suspender o juízo sobre as coisas que conhece mal, ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece, seria sem dúvida mais digno ela governar em vez de ser governada.** Mas, como dissemos, a Natureza é a mesma para todos²⁶².

Porque a natureza é a mesma para todos que Espinosa realiza a diferenciação da plebe do vulgo, pois a figura do vulgo tanto pode estar presente na plebe quanto pode estar presente na figura do dominante. Não é, então, a plebe que é imoderada e temível quando não teme, mas, sim, o vulgo.

No item 1 do capítulo 6 do *Tratado Político*, Espinosa afirma que os homens são guiados não pela razão, mas por afetos comuns e se põe de acordo por esperança ou medo em comum ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Segue no item 12 do capítulo 8 que os homens são inimigos por natureza e retém sua natureza passional, apesar das leis que os vinculam e os unem. É somente por conta da instituição do estado civil que é possível viver em concórdia.

No item 27 do capítulo 7 do *Tratado Político* Espinosa aponta que o vulgo é a figura tomada pela soberba e a soberba está dentre os afetos mais nocivos à vida em comunidade e, por consequência, o menos útil:

²⁶² (Capítulo VII, item 27) ESPINOSA, 2017, p. 80 (320)

A soberba é própria de quem domina. Se os homens se enchem de soberba com uma designação por um ano, o que não será com os nobres, que ostentam honrarias perpétuas! A arrogância destes, porém, reveste-se de fausto, de luxo, de prodigalidade, de uma certa conjugação de vícios, de doura tolice e de elegância na depravação, de tal maneira que vícios repugnantes e torpes se olhando um por um, pois nessa altura sobressaem maximamente, aparece aos inexperientes e ignorantes como coisas honestas e dignas.(...) Todos se enchem de soberba com a dominação, se não temem, são terríveis, e em toda parte a verdade é, a maioria das vezes, deformada pelos que lhe são hostis ou são culpados, principalmente onde domina um só, ou poucos, que não olham nos processos judiciais ao direito e à verdade, mas à extensão das riquezas²⁶³.

A soberba é a paixão que predomina nos homens quando estes se sentem dominantes dos outros, acima dos outros. A soberba, conforme explica a definição 28 dos Afetos, Parte II da *Ética*, “é, por amor de si, estimar-se além da medida”. A definição é complementada pela proposição 57 da Parte IV, na qual Espinosa afirma que o soberbo “ama a presença dos parasitas ou adutores, mas odeia a dos generosos”. É por isso que o soberbo, ao se amar além da medida, estima o outro aquém da medida e se considera superior aos demais. É uma compreensão falsa do que se é. Espinosa explica, no escólio da mesma proposição, que o amor e a misericórdia são os afetos que menos têm capacidade de frear a soberba, pois o soberbo inveja aquele que é “louvado em vista das virtudes”, pois este jamais poderá estar acima daquele. O soberbo “só se deleita com a presença daqueles que condescendem com seu ânimo impotente e faz deste estulto um insano”.

Conforme Marilena Chaui afirma, a soberba, quando presente nas relações sociais, aumenta a divisão social, pois o soberbo entende pode tudo e que tudo lhe é permitido, justamente por reputar-se superior. O soberbo pensa que não deveria ser tratado da mesma maneira como que é tratado quem lhe é inferior.

Espinosa aponta como a dominação opera: o soberbo é aquele que domina e o abjeto, seu servo incondicional. O abjeto contribui para que essa relação de dominação se fortaleça e ganhe espaço no campo político. Conforme o escólio da proposição 57, a tristeza do abjeto, quando ele se percebe impotente perante a virtude do outro, é aliviada e ele se alegrará “se sua imaginação for ocupada com a contemplação de vícios alheios, donde nasceu aquele provérbio: o consolo dos infelizes é ter companheiros miseráveis”. A servidão é, portanto, desencadeada a partir destas relações submetidas às paixões, principalmente às paixões tristes²⁶⁴.

²⁶³ Ibid., p. 80 (320)

²⁶⁴ Ver sobre a distinção entre afetos ativos e passivos no item sobre o *conatus* no capítulo 1 deste trabalho.

O soberbo e o abjeto estão, também, submetidos à ambição, que se trata, conforme o escólio da proposição 29 da Parte III, de um “esforço de fazer e também de se abster de fazer algo só para agradar os homens (...) sobretudo quando nos esforçamos tão imponderadamente para agradar o vulgo”²⁶⁵ e que este esforço lhe cause algum dano. Espinosa fala da ambição no escólio da proposição 39 da Parte III. A ambição é, também, o esforço de fazer com que os outros aprovelem o que cada um ama ou odeia, ou seja, quem que esteja submetido à ambição, deseja que o outro viva conforme e de acordo com seu próprio engenho e “enquanto todos querem ser louvados ou amados por todos, são odiados uns pelos outros”²⁶⁶.

São relações que aparentam proporcionar o mais útil ao ser humano, mas que, na verdade, proporciona o mais útil ao vulgo. Considerar como útil agradar ao vulgo conforme o que ele determina como bom, conduz, na verdade, ao ódio, pois é instaurada a competição entre os semelhantes para impor o que agrada mais²⁶⁷. Estes afetos, conforme Espinosa informa, são maus porque não servem à utilidade humana e não porque se trata de vícios de sua natureza.

Espinosa constrói um sentido do vulgar que não seja associado, necessariamente, à plebe. O vulgar de Espinosa é concebido como uma noção política²⁶⁸. Não é somente a plebe que serve por desconhecer as causas de sua servidão, mas, principalmente, o vulgo que, de um lado, é o dominante, dotado de soberba e servo das paixões e, do outros, os abjetos, adutores do poder, que invejam a soberba do dominante e desejam ter participação e parcela desse poder. Conforme explica Marilena Chaui:

A primeira [plebe] aceita a divisão social como algo empiricamente dado, justificando as desigualdades imediatamente percebidas; o segundo [dominante], porém, não constata nem justifica a divisão, mas a *produz e conserva*, o que se comprova pelos processos judiciais, quando o critério do justo e do verdadeiro é substituído pelas fortunas em jogo, critério que não pode ter sido estabelecido pela plebe, mas pelos detentores do *imperium*²⁶⁹.

O governante vulgar é aquele que deseja que sejam estabelecidas relações de dominação com os governados e, por sua vez, teme, aos deuses, que seu governo não seja bem-sucedido. O dominante serve às suas paixões e à autoridade teológica, finalística, antropomorfizada. Seus servos são os “adutores” e “invejosos” que

²⁶⁵ ESPINOSA, 2018, p. 283

²⁶⁶ Ibid., p. 287

²⁶⁷ BOVE, op. Cit., p. 83

²⁶⁸ CHAUI, 2003, p. 280

²⁶⁹ Ibid.

Espinosa define na proposição 57 da Parte IV e que pretendem participação na autoridade. A plebe, por sua vez, obedece e teme o governante que impõe a obediência sem utilidade através do medo. Nesse cenário, a superstição se torna presente, pois é constantemente atualizada através do medo.

O vulgo é, conforme ensinou Tito Lívio, a face submissa *apenas* da plebe, é vista tradicionalmente como temível quando não teme, pois é inconstante e ignorante. Por isso deve ser domada pelo governante. E, considerando que não há nada mais eficaz do que a superstição para governar a multidão, a superstição é parte fundamental da dominação das massas. A visão tradicional do vulgo como figura exclusiva da plebe justifica o domínio, pois apenas o soberano é capaz de governar.

No entanto, esta forma de governar traz consequências. Se a plebe for constantemente privada de seus direitos e liberdades, em algum momento esta situação não se sustentará e rebeldias e revoltas serão inevitáveis. Ao tratar a plebe como portadora de tais vícios e culpada por fatos alheios, o regime tirânico ignora que, na verdade, a raiz do problema está nele próprio, e não na plebe. Pois, “é certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do estado”²⁷⁰. Espinosa, continua, então: “Porque um estado civil que não elimine as causas das revoltas, (...) não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante o seu engenho, com grande perigo de vida”²⁷¹.

A plebe, nos regimes monárquicos e aristocráticos, não detém o *imperium* pois, excluída, desconhece sua legítima participação na política. Excluir a plebe da política favorece interesses de um só ou de poucos e não beneficia o *conatus* coletivo na realização do mais útil para aumentar sua potência. Na democracia, ao contrário, a possibilidade da participação política da maioria favorece o aumento de potência do *conatus* e as relações engendradas na democracia são úteis à conservação da multidão.

Conforme finaliza o item 27, capítulo 7, do *Tratado Político*, “seria sem dúvida mais digno ela [plebe] governar em vez de ser governada”, mas ressalta que isso só seria possível se ela fosse capaz de “moderar-se e suspender o juízo sobre as coisas que conhece mal, ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece”.

²⁷⁰ (Capítulo V, item 2) ESPINOSA, 2017, p. 44 (295)

²⁷¹ Ibid.

Marilena Chaui aponta que essa condição não está restrita somente à plebe, mas a qualquer um que, ao ocupar um cargo de poder, deve ser capaz de “moderar-se e suspender o juízo sobre as coisas que conhece ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece”. São as qualidades necessárias de quem governa²⁷² e a maneira de não permitir que o vulgo ocupe o exercício do poder político. A conclusão que a filósofa chega é de que:

A experiência política e a experiência *da* política indicam que, do ponto de vista da prática, não há diferença entre a situação da plebe e a dos dirigentes, e se a primeira não consegue atuar como sujeito político é simplesmente porque a relação de forças instituída a exclui do exercício do poder e não porque seria portadora de uma essência que a incapacitaria a exercê-lo²⁷³.

Quando a plebe é privada cada vez mais de seus direitos, de sua liberdade, enfim, quando a participação e o conhecimento político são minados, o regime tirânico pode sofrer insurreições. Isto porque a plebe compreende o conceito mais amplo do sujeito político, da *multitudo*, que é detentora do *imperium*. Por isso, ainda que sob a tirania, o regime não será capaz de impedir que a plebe reivindique seus direitos e sua liberdade. Se o direito é determinado pela potência, quando maior a potência, mais temível (para o soberano e seus aliados) ela será.

3.3

“Multidão livre” x “multidão serva” – uma questão conceitual

Este item abordará o texto de François Zourabichvili, *L'énigme de la 'multitude libre'*, no qual o autor pensa o conceito de multidão, mais precisamente o conceito de “multidão livre” e sua oposição, a “multidão serva” e como esses conceitos se relacionam. O ponto de partida é a passagem do item 26 do capítulo 8, *Tratado Político*, na qual o autor afirma haver um problema de compreensão literal sobre o conceito de multidão e sua relação com a instituição e conservação do estado monárquico:

Resta somente advertir que eu aqui penso no estado monárquico que uma multidão livre institui, o único a que podem aplicar-se tais fundamentos. Com efeito, uma

²⁷² CHAUI, 2003, p. 283

²⁷³ Ibid., p. 284

multidão que se habituou a outra forma de estado não poderá, sem grande perigo de desabamento, remover os fundamentos tradicionais de todo o estado e mudar toda a sua arquitetura²⁷⁴.

Essa passagem traz um problema, na percepção de Zourabichvili: se a “multidão livre” se opõe à “multidão que se habituou a outra forma de estado”, ou a multidão livre é aquela que não conheceu outro regime político que não o monárquico ou é aquela que não conheceu o Estado. O autor pensa que a segunda explicação, para este caso, se encaixaria melhor, tendo em vista que os exemplos históricos trazidos por Espinosa, como o caso dos Hebreus, tratam sempre de uma instauração da forma política e não de uma restauração. A multidão livre seria um meio-termo, “umas espécie de estado incondicionado da multidão”²⁷⁵. Ela se encaixaria no momento localizado entre o estado de natureza e o estado civil, ou seja, o momento que a multidão decide, na assembleia constituinte, qual será o gênero do regime político a ser instituído.

No entanto, essa ideia, de que a multidão livre se trata de um estado incondicionado, não faria sentido e não teria utilidade prática para além da teoria, tendo em vista a conjuntura holandesa da época e o caráter de intervenção política da filosofia de Espinosa. Isto porque, num momento de ruptura, com tecido social esgarçado, a multidão, influenciada pelos calvinistas, condena e assassina publicamente os irmãos De Witt²⁷⁶, justamente porque suas ideias eram contrárias aos poderes religiosos estabelecidos. Zourabichvili afirma que esse episódio é incompatível com a noção de multidão livre, pois a multidão holandesa revoltada

²⁷⁴ (Capítulo VII, item 26). ESPINOSA, 2017, p. 79-80 (319)

²⁷⁵ ZOURABICHVILI, 2008, p.69

²⁷⁶ Sobre o contexto histórico da Holanda dessa época, Marilena Chaui comenta: “Em 1650, Guilherme de Orange II morre, deixando um herdeiro infante. Os Regentes destituem a Casa de Orange, afastam o clero gomarista da direção do Sínodo, transferem o posto de comandante-chefe das forças armadas para o grande Pensionário e elegem os irmãos Cornelius e Jan de Witt para Grandes Pensionários, sob a hegemonia da província da Holanda. O clero gomarista, porém, valendo-se de reivindicações para que as gratificações e salários políticos não saíssem dos cofres da igreja calvinista, recupera o poder do Sínodo de Dort e passa a exercer pressão contra os De Witt. Nos púlpitos, acusa-os de ateísmo e de pacto com o demônio e exige a condenação de obras científicas, filosóficas e literárias que não estejam de acordo com a ortodoxia calvinista intolerante. Nessa época, Espinosa verá, pela segunda vez, alguém ser morto por defender ideias contrárias aos poderes religiosos estabelecidos. (...) Os pregadores calvinistas açulam 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.” (CHAU, 1995, p. 28-29)

decide colocar o poder nas mãos de um só e institui a monarquia holandesa, cercada de “solidão e barbárie”²⁷⁷.

Por isso, é fundamental explorar o que, de fato, significa “multidão livre” ou, para ir mais além, como que uma multidão *se torna* livre? Zourabichvili leva em consideração toda a relação que Espinosa estabelece da multidão com a liberdade e, especialmente, o item 6 do capítulo 5 do *Tratado Político*, no qual Espinosa define o que é a multidão livre e a diferencia da multidão servil, subjugada:

Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança do que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo do que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizermos que esta é serva e aquela é livre. Assim, o fim do estado de que alguém se apodera por direito de guerra é dominar e ter servos em vez de súditos²⁷⁸.

O autor propõe que o conceito de multidão, enquanto sujeito que institui o campo político para concretização de direitos, tendo em vista a concórdia e a paz, seja completado pelo termo “livre”. Isto porque o conceito de multidão é, originariamente, relacionado com o binômio “liberdade-escravidão”. Liberdade e escravidão, para Zourabichvili, não são predicados atribuídos à multidão *após* a definição de soberania enquanto direito determinado pela potência da multidão, mas, sim, antes, na origem. A própria análise dos regimes monárquicos e aristocráticos mostram isso. Apenas o conceito completo “multidão livre”, “merece plenamente a qualificação do conceito filosófico”²⁷⁹ de Espinosa.

A consistência da noção de multidão está ligada a uma tensão, que é o desejo comum e é sobre este desejo comum que se apoia a instituição do estado civil. E é por isso que a instituição do estado civil, conforme vimos, não se trata de uma ruptura, onde de um lado é estado de natureza e de outro estado civil, mas uma tensão e uma complementaridade envolvendo um e outro conceitos: a passagem ao estado civil e uma ameaça constante ao retorno do estado de natureza. Por estes motivos que só pode haver a ideia de multidão se for pela ótica da liberdade: os homens fogem da solidão e é a solidão a causa definidora que separa a multidão livre da multidão serva no capítulo 5 do *Tratado Político*.

²⁷⁷ Ibid., p. 70

²⁷⁸ (Capítulo V, item 6) ESPINOSA, 2017, p. 45 (296)

²⁷⁹ ZOURABICHVILI, op. Cit., p. 70

Então, segundo Zourabichvili, se há um conceito quimérico, uma “não-coisa” em Espinosa, é o conceito de “multidão serva”, ou seja, “um regime de comunidade que teria por nome a solidão. ‘Multidão serva’, aqui está um conceito-limite, como o suicídio, e, além disso, Espinosa descreve o governo tirânico como uma conduta suicida (sentir falta de si mesmo)”²⁸⁰.

O que diferencia a multidão livre para a multidão serva é o esforço de conservação: tudo depende de qual lado pende a balança do medo ou da esperança; se há o cultivo da vida ou a fuga da morte. Zourabichvili aponta que o mais importante dessa oposição é a forma de instituição do estado, seja por uma multidão independente que institui ela mesma o estado e que tem sentimento de pertencimento, seja por uma multidão conquistada por um estrangeiro, ou colonizada, onde os homens são mais escravos do que cidadãos e a servidão é interiorizada. Esse ponto é fundamental para compreender a solidão que acompanha o absolutismo monárquico, pois o povo é governado por um dos seus, mas como se fosse uma colônia estrangeira. Na análise da aristocracia, a lógica do modelo do regime faz com que a multidão *se torne* plebe e seja tratada como estrangeira.

Zourabichvili aponta uma inquietação no tema da multidão livre: se a multidão livre é aquela que vive sobre um regime político instituído por uma “multidão livre”, se o objetivo do estado é a concórdia, isso quer dizer que, em tese, essa multidão era livre antes da fundação desse estado: a liberdade não é efeito da instituição do estado civil e, portanto, não poderia proceder de um estado de submissão. Como poderia uma multidão serva fundar um estado? A aparente resposta é daquela multidão que acaba de se libertar, do povo que conquistou sua independência. São raros os exemplos, o autor aponta, mas Espinosa indica, por exemplo, o caso dos Hebreus, que se libertaram do jugo muçulmano. Mas, ainda há uma inquietação: de onde vem o desejo de libertação, se essa multidão estava habituada à servidão?

Como é possível transformar uma multidão serva em uma multidão livre? A resposta apontada pelo autor é paradoxal, como ele mesmo afirma: a guerra. Teoricamente, a violência não é capaz de instituir a concórdia...e o próprio Espinosa afirma: “Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para

²⁸⁰ Ibid., p. 72 (tradução nossa).

este fim [concordia] é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra.”²⁸¹

Zourabichvili indica o item 22 do capítulo 7 do *Tratado Político*, mas ressalta: a solução é a guerra, mas não é *qualquer* guerra. As únicas guerras necessárias são aquelas pelas quais a multidão conquista ou defende a sua independência. Para compreender esta solução, é fundamental não confundir as duas dimensões da liberdade: a jurídica e a ética, que são inseparáveis e envolvidas pela política. Sendo assim, o autor afirma: “a guerra de independência não torna possível a instituição de um estado (livre) sem que ela mesma produza na multidão um hábito de liberdade”²⁸².

3.4

Obediência e resistência à servidão

E, numa tarde, lançou uma observação que me abalou muito. Disse: Se não há amor, não só a vida das pessoas se torna árida, mas também a das cidades²⁸³.

Vimos que o poder político é imanente à potência da multidão, pois é constitutiva do poder, do *imperium*. É a multidão que detém o *imperium*, e, portanto, a soberania. Vimos, também, que o *conatus* coletivo pode variar, aumentando ou diminuindo, conforme o regime dos afetos. Quando as relações sociopolíticas acompanham a dinâmica dos afetos alegres ou paixões ativas, a tendência é aumentar a potência do *conatus* coletivo e individual, e, como consequência, o corpo coletivo tende à liberdade política. Ao contrário, quando os afetos são tristes ou são paixões passivas, a tendência é a diminuição da potência do *conatus* e a experimentação da servidão política.

É através dos hábitos, dos costumes, das leis, das ideias e dos afetos comuns da multidão que se desenha a organização do estado, a instituição e a sustentação da forma política. Espinosa explica no capítulo 20 do *Tratado Teológico-Político* que o fim do estado é possibilitar meios para que cada um viva com segurança e que exerça maximamente o seu direito natural de existir e agir. É, na democracia, que este fim é mais possível de ser atingido, uma vez que quanto maior a

²⁸¹ (Capítulo V, item 6) ESPINOSA, 2017, p. 45 (296)

²⁸² ZOURABICHVILI, op. Cit., p. 78

²⁸³ FERRANTE, Elena. *A amiga genial*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2017. P. 155

participação do povo no poder, mais próxima é a efetivação destes direitos. Por isso, o verdadeiro fim do estado é a liberdade.

Dos fundamentos da república acima expostos resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que se preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para outros, o seu direito natural a existir e agir. O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. **O verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade.** (grifos nossos)²⁸⁴.

Para que o regime político se sustente no poder, é preciso que haja utilidade coletiva, caso contrário, nada obriga a multidão a continuar subjugada a um poder que provoque mais dano do que bem. Vimos que não houve, na instituição do estado, um pacto de sujeição, mas, sim, de uma transferência de potência que é constantemente atualizada a partir das relações estabelecidas entre a multidão e o poder constituído. Essa relação é marcada por uma tensão, considerando que é “certo que cada um prefere governar a ser governado”²⁸⁵. Para que esta relação se mantenha de maneira saudável à cidade, é necessário que o soberano não se torne um tirano, ou seja, não utilize o exercício do poder político para fins particulares e que a multidão, por sua vez, obedeça às leis comuns da cidade, tendo em vista a utilidade desse tipo de obediência.

O conceito de obediência, em Espinosa, é fundamental para compreender a sustentação da forma do exercício do poder político, pois nem toda obediência conduz à servidão. Laurent Bove afirma que “em toda sociedade, trata-se de obedecer — contudo, não se pode identificar o sujeito da obediência de uma livre República com o de uma tirania!”²⁸⁶ Entre o regime mergulhado na superstição e o regime mais natural, Espinosa diferencia a obediência que é útil ao bem comum e a obediência que não é útil a si, mas útil somente ao outro.

No capítulo 5 do *Tratado Teológico-Político* Espinosa aparenta ser contra qualquer tipo de obediência:

Visto que a obediência consiste em executar ordens devido apenas à autoridade de quem manda, segue-se que ela não tem qualquer lugar numa sociedade em que o poder está nas mãos de todos e onde as leis estão sancionadas pelo consentimento

²⁸⁴ (Capítulo XX), ESPINOSA, 2004, p. 385 (241)

²⁸⁵ (Capítulo VII, item 5), ESPINOSA, 2017, p. 66 (310)

²⁸⁶ BOVE, op. Cit., p. 255

comum: aí, quer aumente, que diminua o número das leis, o povo continua igualmente livre, pois não atua por submissão à autoridade de outrem, mas ao seu próprio consenso. Já quando é só um a deter o poder absoluto, acontece o contrário; aí, todos executam as ordens do poder submetendo-se à autoridade de um só e, por isso, se não tiverem sido, desde o princípio, educados de maneira a estarem sempre dependentes da palavra daquele que manda, será muito difícil a este, em caso de necessidade, instituir leis novas e tirar ao povo a liberdade depois de lhe ter concedido uma vez²⁸⁷.

No entanto, no capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa opera uma diferenciação entre tipos de obediência: aquela do súdito (cidadão) e a do escravo, do autômato. Inicialmente, afirma que compete ao súdito (cidadão) executar as ordens do soberano. Esta afirmação, aparentemente, traz o entendimento de que o súdito é um escravo, uma vez que o escravo é aquele que age a mando de outra pessoa e, ao contrário, é livre quem vive conforme seu próprio entendimento. No entanto, ainda que, tanto escravo quando súdito obedeçam, há uma diferença entre as figuras.

O mais escravo, afirma Espinosa, é aquele que “se deixa arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil” e, que só é livre “aquele que vive, com toda sinceridade, conduzido unicamente pela razão”. Em seguida, ele afirma que, apesar de a obediência retirar um pouco da liberdade, ela não torna automaticamente um homem em escravo, uma vez que o que diferencia estas duas figuras é a obediência conforme a utilidade. “Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então quem a pratica é escravo e inútil a si mesmo”²⁸⁸.

Já o súdito (cidadão) é aquela figura que obedece às leis da república e do estado, ou seja, obedece às leis criadas pelo consenso do sujeito político, do qual ele participa e que objetiva a utilidade e o bem de todo o povo. É por isso que este que “obedece em tudo ao soberano não deve dizer-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito”. No *Tratado Político* Espinosa confirma a ideia de que a obediência que faz o cidadão é a “vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum, deve fazer-se”²⁸⁹.

Na tirania, o exercício do poder político – que parte de uma construção de transcendência desse poder – tem como finalidade interesses particulares. Por visar

²⁸⁷ Ibid., p. 196

²⁸⁸ (Capítulo XVI), ESPINOSA, 2004, p. 331 (195)

²⁸⁹ ESPINOSA, 2017, p. 21 (Capítulo 2, item 19)

interesses particulares e não os interesses públicos, comuns da multidão (o que é mais útil a conservação desta) a potência desse sujeito político se enfraquece, visto que tem pouca ou nenhuma participação no poder político e na elaboração das leis. Na tirania, o interesse de poucos ou de um só é o que predomina. Nesse cenário, figura a obediência servil do escravo, que se encontra passivo diante do soberano autoritário. É por isso que a tirania, para Espinosa, atua contra a própria natureza do estado, não sendo possível que este regime perdure longamente. O regime tirânico encaminha o estado para a sua própria destruição.

Por outro lado, num estado democrático, onde as relações sociopolíticas maximizam os encontros e possibilitam maior participação no exercício do poder político, as leis instituídas e a obrigação de cumpri-las visam ao bem comum e, por extensão, o bem de cada cidadão tomado individualmente. É por isso que, nesse estado, o cidadão é livre, pois obedece tendo em vista a utilidade própria e não a do soberano. O cidadão de uma república livre é aquele que não só obedece às leis – criadas por ele próprio enquanto participante da sociedade – mas como, também, conforme explica Bove, é livre para examinar e discutir o conteúdo dessa lei. Trata-se de uma capacidade de contestação que é expressão de uma livre república²⁹⁰.

É na Cidade que os homens podem afirmar e efetivar o direito natural. Portanto, os homens não podem ser inimigos da Cidade, nem vice-versa. A paz – que não se trata da ausência de guerra²⁹¹ – é a vontade constante de obedecer à Cidade. A paz é, para Espinosa, conforme item 4 do capítulo 5 do *Tratado Político*, “uma virtude que nasce da fortaleza do ânimo”, por isso, a obediência é positiva e ativa, é necessária para a concretização e efetivação dos direitos, além de contribuir para a manutenção da paz e da concórdia da Cidade. Marilena Chaui explica que “a obediência exprime apenas a recriação ininterrupta da Cidade”²⁹². Se a obediência às leis comuns, que foram feitas tendo em vista a utilidade da cidade, constitui e forma o cidadão livre, a inércia, por outro lado, não forma cidadãos, mas um rebanho que aprende apenas a servir. A passividade, a inércia são causas da servidão e o sujeito se torna um escravo, sem capacidade de pensar e agir por si.

²⁹⁰ BOVE, op. Cit., p. 181

²⁹¹ (Capítulo V, item 4), ESPINOSA, 2017, p. 44 (296)

²⁹² CHAUI, 2003, p. 261

Conforme explica Ana Luiza Saramago Stern, em sua tese de doutorado *A imaginação no poder*, é necessário apontar uma diferença entre a liberdade/servidão éticas e a liberdade/servidão políticas²⁹³. No primeiro caso, a servidão se distingue da liberdade no campo da dupla agir/padecer ou entre as ideias formuladas pelo segundo gênero, a razão, versus as ideias confusas formuladas pelo primeiro gênero, a imaginação. Já quando se trata de liberdade ou servidão no campo político, o sentido muda, pois os conceitos se relacionam com as formas de exercício do poder político e a maneira com a qual os afetos, ideias e práticas decorrem do temperamento da multidão. Essa distinção é fundamental porque tanto a imaginação quanto a obediência, vista sob a ótica política, são *constitutivas* do campo político, diferente do campo ético. Portanto, a distinção reside no exercício do poder político: a sociedade é livre quando a liberdade se relaciona com um exercício voltado para o bem comum e a sociedade é servil quando a servidão ocupa o campo político quando o exercício do poder é voltado para os interesses particulares do soberano, como na tirania.

Nesse sentido, as instituições²⁹⁴, desde que cristalizem afetos alegres, são capazes de oferecer instrumentos de resistência contra a tirania e mecanismos para aumentar a potência da multidão ou podem, por outro lado, ao cristalizarem afetos tristes, afastar a multidão do exercício de seu poder enquanto sujeito detentor do *imperium* e aproximar do exercício do poder um tirano.

Laurent Bove explica que a construção do indivíduo que compõe o estado é, por excelência, fruto tanto das instituições como da educação. O fim do estado, conforme vimos, não é a dominação dos homens, mas a liberdade; não é, portanto, a produção de autômatos, mas de sujeitos aptos a pensar, se unir, se relacionar com outros corpos de modo a maximizar os encontros e aumentar a potência do *conatus* coletivo e possibilitar a participação ativa da construção e do exercício da política.

A distinção entre a liberdade e a servidão no campo ético e no campo político, conforme explica Ana Luiza Saramago Stern, é fundamental para compreender por que Espinosa afirma que o cidadão livre pode ser obediente, sem

²⁹³ STERN, Ana Luiza Saramago. *A imaginação no poder – Obediência política e servidão em Espinosa*. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Direito) Departamento de Direito, PUC-Rio, cap. 4, p. 239-240

²⁹⁴ Ibid., p. 240

que essa obediência se relacione a uma heteronomia “ruim” pois, como vimos, ninguém é totalmente *sui juris* ou *alterius juris*.

Vimos que um cidadão é livre porque, ao cumprir a lei, age segundo o próprio conatus, porém, na relação política, isto não se dá necessariamente por uma característica pessoal do cidadão, enquanto sujeito ético, mas por características da própria lei e das instituições do estado. A liberdade assegurada na democracia se constitui pela participação dos cidadãos na elaboração das leis, sua liberdade de discussão e resistência, pela correspondência imanente entre direito civil e direito natural da multidão, pela causalidade imanente entre potência constituinte da multidão e exercício do *imperium*²⁹⁵.

“Em toda sociedade, trata-se de obedecer”²⁹⁶ e o que estabelece uma diferença é a obediência livre da república ou a servil da tirania. Ainda na obediência servil da tirania a multidão não pode ser privada de toda a sua liberdade, caso o fosse, não haveria outra alternativa que não a morte do estado. Assim, sempre haverá algum *tipo de resistência* contra essa forma de regime tirânico fundado na tristeza. Sempre haverá algum tipo de resistência porque é impossível a transferência absoluta e integral do direito natural ao soberano. Sempre haverá, no seio da multidão, uma parte que resistirá à servidão e à dominação. Afirmar Espinosa, ao final do último capítulo do *Tratado Teológico-Político*:

Mas suponhamos que esta liberdade pode ser reprimida e os homens dominados ao ponto de não se atreverem a murmurar uma palavra que contrarie o prescrito pelo soberano; mesmo assim, este jamais conseguirá que eles não pensem senão o que ele quer (...). Longe, porém, de isso poder acontecer, ou seja, de todos se limitarem a dizer o que está predeterminado, **quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de falar mais obstinadamente resistem**²⁹⁷.

O direito de resistência²⁹⁸, em Espinosa, não se opõe à obediência. De outra forma, resistir não é desobedecer, resistir não é somente reagir pontualmente a uma

²⁹⁵ Ibid., p. 241

²⁹⁶ BOVE, op. Cit., p. 255

²⁹⁷ (Capítulo XX), ESPINOSA, 2004, p. 388 (244).

²⁹⁸ Laurent Bove faz um percurso histórico sobre o direito de resistência em seu livro *A Estratégia do conatus*. Ele afirma que Hugo Grotius se valeu do direito natural para justificar, em casos excepcionais, a legitimidade de se lutar contra um rei que se declara inimigo total de seu povo. No entanto, a noção do direito de resistência surgiu a partir do evento histórico do massacre de São Bartolomeu, ocorrido em 1572, no qual reis franceses católicos orquestraram milhares de assassinatos com o intuito de reprimir o protestantismo. Após o massacre, em 1600, o jurista escocês William Barclay reuniu diversas obras que tratavam do combate ao absolutismo monárquico e a tirania dos soberanos. A noção do direito de resistência ganha aspecto jurídico e contratual, pois o rei está submetido tanto a Deus quanto ao seu povo, que lhe deu sua obediência em troca de proteção (BOVE, op. Cit., 271) Se o rei não protegia o povo, este tinha não só o direito justo em resistir contra o rei, como também o dever, uma vez que um contrato havia sido rompido. Neste sentido, conforme explica Bove, ainda que a resistência se envolva de um caráter insurrecional, ela não tem essência revolucionária, mas conservadora: “o direito de resistência se inscreve, pois, numa lógica de conformidade, numa lógica do esforço para reestabelecer a ordem – ao mesmo tempo divina e

injustiça, insurgir contra o tirano, mas faz parte da própria instituição do campo político e expressa a potência da multidão para conservar a sua forma política. A resistência faz o cidadão²⁹⁹, assim como a obediência. O direito de resistência é relacionado, no pensamento tradicional, ao uso da força contra o poder político instituído. Para que seja legitimado no ordenamento jurídico, é associado ao direito de legítima defesa contra o opressor³⁰⁰. É uma forma de oposição reativa e pontual a um poder político que excedeu os limites da lei e se tornou tirânico.

Para o contratualista John Locke, por exemplo, o direito de resistência é admitido, excepcionalmente, quando o governo deixa de cumprir sua finalidade e se degenera em tirania, provocando um estado de guerra contra seu povo. Trata-se de uma situação que provoca o retorno ao estado de natureza³⁰¹ e o problema só poder ser resolvido através da força. Somente neste caso o direito de resistência tem legitimidade. É visto, portanto, como algo negativo, algo que só é permitido em casos de extrema necessidade e não passa de uma mera atitude reativa ao abuso do poder do soberano.

No texto intitulado *Segundo tratado sobre o governo civil*, Locke afirma que existem duas exceções que permitem a resistência legítima contra o governo: no primeiro caso, o povo não deve obediência ao governo que alçou o poder por meio da usurpação ou conquista (ou seja, quando se trata de um usurpador estrangeiro): “Do que fica claro que aquele que conquista em guerra injusta não pode ter qualquer direito à submissão e obediência do conquistado”³⁰² e também: “Quem quer que ingresse no exercício de qualquer parte do poder por meios diferentes dos que as leis da comunidade prescreveram não tem direito a ser obedecido”.³⁰³

A outra exceção que legitima o direito de resistência é a tirania que consiste, para Locke, no exercício do poder além do que o direito permite e em vantagem própria. Antes de legitimar o direito de resistência, Locke afirma que, primeiro, a

humana – instaurada pelo contrato desejado por Deus” (BOVE, op. Cit., p. 272). Para ver mais sobre o direito de resistência em contextos históricos, ver capítulo 18 do livro *As fundações do pensamento político moderno*, de Quentin Skinner, São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 573-616

²⁹⁹ BOVE, op. Cit., p. 254

³⁰⁰ BOBBIO, op. Cit., p. 73

³⁰¹ MELLO, Leonel Almeida Ituassu, *John Locke e o individualismo liberal*. In. *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 2006. P. 79-89

³⁰² LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trechos in. *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 2006. P. 90-110

³⁰³ Ibid., p. 107

parte lesada deve buscar remédio nas leis e que a força (o direito de resistência) somente deverá ser usado se não puder recorrer à lei. Se os atos ilegais provenientes da tirania atingiram a todos, de modo que estejam todos oprimidos e sem acesso às leis, afirma Locke que ele não está em “condições de dizer que se poderá impedi-los de resistir à força ilegal de que se faz uso contra eles”.³⁰⁴ Portanto, o direito de resistência tem, além de um caráter negativo, pois causa um retorno ao estado de natureza, tem, também um caráter passivo, uma vez que ele só tem legitimidade e só surge quando há, primeiro, uma ação, fora dos limites permitidos pelo exercício legal do poder, deflagrada pelo tirano ou pelo usurpador para que justifique a reação de quem sofre este abuso.

Espinosa, ao considerar a relação de imanência entre a potência da multidão e o *imperium*, pensa outra concepção sobre o direito de resistência.

O pensamento de Espinosa acerca do conceito se aproxima do que pensa o político Johannes Althusius (1563-1638). Althusius está menos preocupado em formas de legitimar o direito de resistência, mas, sim, de entendê-lo como um fenômeno que se origina no próprio corpo orgânico político e social, pelo qual ele chama de *consociatio* e que exprime a impossibilidade da tirania, enquanto vontade de dominação ilimitada que tenta se sobrepor à natureza popular da potência soberana. Para preservar a sociedade de uma possível autoridade tirânica é fundamental que o direito de resistência seja tratado como parte na natureza da soberania assim como de seu exercício e, por isso, deve ser institucionalizado enquanto um direito constitucionalmente assegurado³⁰⁵.

Semelhante pensamento é encontrado em Espinosa. No *Tratado Político*, para que o estado tenha uma duração prolongada e que prevaleça a segurança, a paz e a concórdia entre os cidadãos, o soberano não se deve se tornar um dominador que age tendo em vista seus interesses particulares, ou seja, aja contra a utilidade do estado. Assim, entende Espinosa, deve ser legítimo o exercício do direito de resistência por parte daqueles que detêm, originariamente, a soberania e que veem usurpados e privados de seus direitos e de sua liberdade. Daí a importância do cidadão em face do escravo.

³⁰⁴ Ibid., p. 108

³⁰⁵ BOVE, op. Cit., p. 273

Marilena Chaui afirma que o *Tratado Teológico-Político* é inovador³⁰⁶ por diversos motivos e um deles é que Espinosa nega que o direito de resistência se faz *porque* o soberano se tornou tirano, injusto ou ilegítimo. A resistência nasce, de fato, do sentimento de indignação popular, mas “o direito de derrubar o tirano depende exclusivamente da força para fazê-lo”³⁰⁷. Isto porque o direito é potência e se estende até onde esta vai. É a potência, ou seja, a força, que mede a possibilidade de derrubar o tirano ou não. A resistência, é uma potência, um direito.

Esse direito não é, para Espinosa, apenas uma reação pontual, uma consequência de um poder que se tornou tirânico. A resistência é um direito e o direito é potência. Assim, o direito de resistência é, conforme explicam Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha em *Spinoza e o direito de resistência*, um “esforço concretizado de contínua instituição do poder político, ainda que essa contínua instituição signifique a própria reorganização institucional”³⁰⁸.

Espinosa afasta qualquer transcendência na constituição do estado e entende a multidão como constituinte do campo político, ou seja, ela é imanente ao *imperium*. Se ela é parte fundamental do processo ativo e permanente de instituição dos direitos e das leis, o direito de resistência representa uma força produtiva. A natureza do direito de resistência permeia o campo político enquanto expressão do direito natural. Conforme afirmam Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha, “o direito de resistência determina a medida do poder do Estado e estabelece o próprio sentido da obediência política”³⁰⁹.

O conceito de direito de resistência, em Espinosa, não carrega nenhuma carga negativa e passiva. É positivo, pois cria e afirma relações entre os corpos e possibilita a ação. É constituinte do campo político, ou seja, é força produtiva em constante atualização e não depende de causas externas para se manifestar: é intrínseco ao *conatus* coletivo, à potência da multidão que se esforça para conservar o seu ser e perseverar em sua existência. A resistência se opõe à servidão. Enquanto a primeira é produtiva e positiva e define o cidadão, a segunda é negativa e passiva e define o servo, o escravo.

³⁰⁶ CHAUI, 2003, p. 271

³⁰⁷ CHAUI, op. Cit., p. 272

³⁰⁸ GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. *Spinoza e o direito de resistência*. In. Revista Sequência – v. 35, nº 69 – p. 183-214. Dezembro de 2014.

³⁰⁹ GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício, *Spinoza e o direito de resistência*. p. 198

O direito de resistência tem origem na potência da multidão, que é o sujeito político constituído pela associação, pelo encontro de múltiplos corpos que afetam e são afetados. É um direito que se expressa através do *conatus* coletivo, instituindo e atualizando permanentemente o campo político e, por isso, segue a mesma lógica da dinâmica afetiva.

Laurent Bove afirma que o objetivo ético de se conduzir pelos ditames da razão consiste no amor de si enquanto sentimento de equilíbrio do ser – não o amor além da medida, como a soberba, que se trata de um amor desequilibrado por uma imagem de si mesmo. Dessa forma, o amor equilibrado de si, na dinâmica de afirmação de corpos que são conduzidos pela razão, se trata de uma estratégia de resistência do *conatus*. Segundo Bove, o *conatus* é, ao mesmo tempo, potência de afirmação e potência de resistência: “pois não somente o *conatus* resiste, como também constrói e constitui, na sua própria resistência como afirmação”³¹⁰.

O autor explica que se trata de uma resistência que possui duplo sentido, de modo que o prefixo “re”³¹¹, na palavra resistir, “exprime, ao mesmo tempo, o retorno a si, a insistência, mas também a repetição do ser-ia, sua persistência, sua perseverança”.³¹² Além disso, o prefixo corresponde a uma resistência-ativa, uma vez que o retorno a si não é movido pelos afetos tristes, pela passividade. É um retorno que busca reequilibrar as relações de movimento e repouso do corpo e o movimento de resistência funciona no sentido de buscar esse reequilíbrio. É, segundo Bove, um movimento de afirmação dinâmica e produtiva de novos desejos e novas aptidões para o corpo afetar e ser afetado. A resistência-ativa é o agir e, por isso, não pode ter como motor afetos tristes. A resistência é oposta à tristeza e a resistência do *conatus* individual é percebida na demonstração da proposição 37 da Parte III e no escólio do corolário 2 da proposição 45 da Parte IV. Afastar a tristeza e expulsar a melancolia são formas de resistência do *conatus* individual.

³¹⁰ BOVE, op. Cit., p. 119

³¹¹ Nas palavras da professora Tatiana Roque, “Na palavra resistência há, antes de tudo, o prefixo *re*, que aponta para uma duplicação, uma insistência, um desdobramento, uma *dobra*, “outra vez”. Do que o segue, lemos um substantivo derivado do verbo *sistere*: parar, permanecer, ficar, ficar de pé, estar presente. A esse verbo se associa também a *stantia* da palavra resistência, que invoca a estadia, ideia perfeitamente expressa pela transitoriedade do verbo *estar*, uma das preciosas singularidades do português. Até aqui, portanto, resistir é *insistir em estar* - em permanecer, em ficar de pé”. (ROQUE, Tatiana. *Resistir a quê? Ou melhor, resistir o quê?* In. Revista Lugar comum, nº 17, setembro 2001/abril 2002, Rio de Janeiro, UFRJ, p. 23-32

³¹² BOVE, op. Cit., p. 116

Na demonstração da proposição 37 da Parte III:

A Tristeza diminui ou coíbe a potência de agir do homem, isto é, diminui ou coíbe o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar no seu ser; **por isso ela é contrária a este esforço, e afastar a Tristeza é tudo para que se esforça o homem afetado de Tristeza.** Ora, quanto maior a Tristeza, tanto maior é a potência de agir do homem à qual é necessário que se oponha; logo, quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a potência de agir com que o homem se esforçará para afastá-la (...) ³¹³. (grifos nossos)

Já no escólio do corolário 2 da proposição 45 da Parte IV, o alvo de Espinosa é a melancolia. É necessário resistir a ela, uma vez que a melancolia é capaz de paralisar o *conatus* individual. ³¹⁴ Assim, Espinosa afirma: “Em que, com efeito, matar a fome e a sede é mais decente do que *expulsar* a melancolia?” Expulsar, no sentido de resistir. Nas duas passagens o *conatus* resiste e se esforça ativamente para afastar o que causa padecimento e inércia (passividade).

Assim, a resistência expressa o próprio *conatus* individual. A resistência no campo coletivo e político também acompanha a dinâmica afetiva. O direito de resistência se expressa quando a cidade atenta contra o direito natural da multidão e provoca a diminuição tanto do direito, quanto da potência, uma vez que o “direito da cidade se define pela potência comum da multidão” ³¹⁵.

Cabe aos governantes, uma vez que a eles foi designado o exercício do poder político do estado, para que não haja perda da utilidade do pacto e, como consequência, seu rompimento, uma permanente atualização do consenso da Cidade ³¹⁶. Um regime político que atua contra a utilidade da cidade experimentará, em última instância, a rejeição da multidão e a necessidade de reorganização institucional.

No *Tratado Político*, Espinosa questiona, no item 4 do capítulo IV, se “o poder soberano está adstrito às leis e consequentemente pode pecar”. Espinosa responde de maneira afirmativa: as cidades estão adstritas às leis e que, por isso, é possível pecar. Quando a cidade peca significa que a cidade deixa de fazer coisas que podem ser causa da sua própria ruína ³¹⁷, uma vez que o pecado e a lei fazem parte não só ao direito da cidade, mas a todas as coisas naturais. “Com efeito, se a

³¹³ ESPINOSA, 2018, p. 295

³¹⁴ BOVE, op. Cit., p. 118

³¹⁵ (Capítulo III, item 9), ESPINOSA, 2017, p. 30 (288).

³¹⁶ GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício, *Spinoza e o direito de resistência*.

³¹⁷ (Capítulo IV, item 4), ESPINOSA, 2017, p. 38 (293).

cidade não estivesse adstrita a nenhuma lei ou regras, sem as quais a cidade não seria cidade, então deveria ser encarada não como coisa natural, mas como quimera”³¹⁸.

Quando a cidade peca, ou seja, comete atos que contrariem o direito natural da multidão e que leva à ruína da cidade, deve surgir o sentimento (ou o afeto) de indignação. A indignação é, conforme a definição 20, dos afetos, na Parte II da *Ética*, “o ódio a alguém que fez mal a outro”³¹⁹. O ódio, segundo a definição 7 dos Afetos, é “a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa”. Donde pode-se entender que a indignação opera quando um corpo humano semelhante a outro é afetado de tristeza. Quem se indigna se indigna porque percebe e se afeta com a tristeza de um semelhante.

A indignação é, então, o signo desta razão ou desta virtude em reconstrução. Ela mostra, tal como a dor, “que a parte lesada não está ainda apodrecida”, que uma vontade de sarar está atualmente presente, que a virtude combate. A indignação geral, no âmbito de um corpo político doente, é então o signo de uma saúde coletiva recuperada³²⁰.

Correlato ao afeto da indignação, há o afeto da benevolência, que é definido pelo “desejo de fazer bem àquele de que nos comiseramos”³²¹. Por sua vez, a comisseração é a “tristeza conjuntamente à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda esperança”³²². Espinosa também remete a benevolência ao corolário 3 da proposição 27, parte III: “nós nos esforçaremos, o quanto pudermos, para libertar da miséria a coisa de que nos comiseramos”, ou seja, os corpos se esforçarão para destruir tudo o que suprime a sua existência e a existência do semelhante. Percebe-se, então, que a benevolência também é uma forma de resistência. O soberano que se torna tirânico, ao governar em prol de seus próprios interesses suprime gradualmente direitos e a liberdade. A anulação da multidão leva à ruína do próprio regime político, pois, em algum momento, a indignação e a benevolência ocuparão espaços para reivindicar os direitos suprimidos.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Definição que é acompanhada do Corolário I da proposição 27, Parte III, *Ética*: “Se imaginamos alguém, por quem jamais nutrimos nenhum afeto, afetar de Alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de Amor a ele. Se, ao contrário, o imaginamos afetá-la de Tristeza, seremos afetos de Ódio a ele” e, também, da Proposição 22, parte III, *Ética*: “Se imaginamos que alguém afeta de Alegria a coisa que amamos, seremos afetados de Amor a ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de Tristeza, inversamente também seremos afetos de Ódio contra ele”.

³²⁰ BOVE, op. Cit., p. 284

³²¹ ESPINOSA, 2018, p. 359

³²² Ibid., p. 349

Apesar de ambos os afetos serem originados na tristeza, especialmente a indignação, que é originada do ódio, há, segundo Bove, algo de positivo nesse tipo específico de ódio. O que faz ser positivo, tanto na indignação quanto na benevolência é a *identificação* com o semelhante que padece de tristeza. Portanto, a indignação é capaz de unir corpos e de constituir ação. Aprender a se indignar e resistir contra opressões de todo tipo é, conforme explica Bove, um dos papéis da educação.³²³

Além disso, a vergonha, que consiste na “tristeza conjuntamente à ideia de uma ação que imaginamos que os outros vituperam”³²⁴ é relacionada à indignação e, segundo Bove, constitui o sujeito da obediência³²⁵. Isto porque deve gerar indignação o dever de obediência às ordens que representam a vergonha de um soberano que se tornou tirânico e, ao contrário, desobedecer a ordens que são úteis à cidade deve provocar vergonha no indivíduo. Segundo Bove, “a indignação é, pois, correlata da vergonha que reside na aceitação de um estado de coisas que, de fato, é contrário à natureza humana, tal como o mostra, (...) a indignação e a resistência dos cidadãos mais honestos”³²⁶.

Quanto mais indignação afetar a maioria da multidão, mais excedido é o limite do exercício do poder político. Um exemplo clássico e que já vimos disso é o tirano que exerce seu poder para fins particulares. Os fins particulares não interessam à multidão e à utilidade da cidade. Por isso que, no capítulo 3 do *Tratado Político*, Espinosa afirma: “deve ter-se em conta que pertence menos ao direito da cidade aquilo que provoca a indignação da maioria”³²⁷.

É necessário salientar que o direito de resistência não tem como objetivo a dissolução do estado. Quando há a ruptura do tecido social sob efeito do regime tirânico o que ocorre é, sob o sentimento de indignação da maioria, a necessidade de reorganização do corpo coletivo através da resistência ativa do *conatus*. A violação e supressão de direitos, ou mesmo a não manutenção do consenso através da permanente atualização da cidade, são causas que podem levar à indignação da maioria e, como consequência, ao rompimento legitimado do contrato. O direito de resistência se expressa pelo direito de guerra:

³²³ BOVE, op. Cit., p. 262

³²⁴ Definição 31 dos Afetos, parte II, *Ética*.

³²⁵ BOVE, op. Cit., p. 264.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ (Capítulo III, item 9), ESPINOSA, 2017, p. 30 (288).

O contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las. (...) Se, contudo, elas são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da cidade, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação, a cidade, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito civil, mas pelo direito de guerra³²⁸.

Há uma tensão constante entre o esforço para a multidão se conservar e o exercício da soberania, de modo que há, sempre, a possibilidade de antagonismo, caso o regime político que exerce a soberania se torne tirânico e se volte contra a multidão. Essa escalada de opressão engendra revoltas, indignações, e leva a uma ruptura do tecido social. O estado de guerra, conforme explica Laurent Bove, não emerge do nada, ele está latente: está sempre presente na sociedade civil, porém inativo. No momento que o direito de resistência se torna necessário, todos devem exercê-lo.

O ato de resistência não diz mais respeito, então, apenas àqueles sobre quem recai o direito e o dever (constitucional) de se revoltar, mas, sim, a todos os indivíduos cujos afetos de reverência e medo, que habitualmente possuíam com relação ao soberano, foram, por conta dos abusos deste, transformados em “indignação”. **Espinosa afirma claramente, para além das argúcias jurídicas dos Monarcômacos, para além, sobretudo, dos limites históricos de sua imaginação política, que a soberania política pertence absolutamente e por natureza à multidão em sua totalidade³²⁹.**

Neste sentido, o limite ao exercício da soberania é a própria resistência dos cidadãos que, ao enxergarem e perceberem que o soberano se tornou tirano e governa em prol de seus interesses particulares, oprime e governa contra o que é útil ao *conatus* coletivo.

No entanto, o próprio Espinosa afirma que “a experiência (...) parece, pelo contrário, ensinar que é do interesse da paz e da concórdia conferir todo o poder a um só”³³⁰. Laurent Bove lembra que a lógica espinosana da resistência ativa e do esforço de auto-organização da multidão em busca de sua conservação e da afirmação de sua autonomia não reflete a realidade das experiências históricas. Salvo raras exceções históricas, frente a um poder autoritário, a tendência é que a multidão não se indigne e acabe se submetendo à lógica heterônoma. Isto porque a autonomia do corpo coletivo, assim como a condução pelos ditames da razão não são facilmente atingidos. Espinosa finaliza a *Ética* com os dizeres: “se agora parece

³²⁸ (Capítulo IV, item 6), ESPINOSA, 2017, p. 40-41 (294).

³²⁹ BOVE, op. Cit., p. 280.

³³⁰ (Capítulo V, item 4), ESPINOSA, 2017, p. 48 (298).

árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso [ao verdadeiro contentamento do ânimo], contudo ele pode ser descoberto. E evidentemente deve ser árduo aquilo que tão raramente é encontrado”³³¹.

Ainda que o corpo coletivo não esteja dominado explicitamente por um regime tirânico em sua forma mais opressora, esteja aparentemente livre, ele ainda se mantém, de certa forma, prisioneiro. Isto porque, conforme Espinosa explica no Apêndice da Parte I da *Ética*, os homens estão naturalmente submetidos ao regime dos afetos e das paixões, e, por isso, engendram mais facilmente relações mergulhadas no primeiro gênero do conhecimento, produzindo ideias inadequadas, e são conduzidos por uma lógica finalística do mundo e de Deus. “os homens julgam sobre as coisas conforme a disposição de seu cérebro **e que as imaginam mais do que as entendem**”³³².

A lógica da superstição é facilmente compartilhada por todos, que estão presos aos seus preconceitos. Espinosa repete diversas vezes que não é a razão que conduz, naturalmente, os homens, mas os afetos. E é por isso que o ser humano não deseja o que lhe é útil, mas o que lhe aparenta ser útil. É por isso que, aparentemente, é “impossível libertar o vulgo da superstição como do medo”. A superstição e o medo sustentam a tirania.

Não quer dizer, também, que não há remédio contra a servidão e contra a tirania. Apesar de “árduo o caminho”, existem meios para se efetivar a liberdade e não rumar para a tirania: desde a fundação do estado, com a formação de instituições que cristalizam afetos alegres, até a manutenção do estado, onde a estabilidade, a segurança e a paz devem ser fundadas no que o ordenamento institucional determina e não na opinião particular do governante. Assim também como a indignação e resistência de alguns poucos, frente à figura do vulgo, e que lutam contra as formas de opressão dos dominantes. O cidadão espinosano, obediente às leis comuns que são úteis ao crescimento da cidade e que possui resistências-ativas constitutivas do campo político e que resistem às formas de opressão e supressão de direitos, é fundamental para o esforço do *conatus* coletivo aumentar sua potência de existir e conservar-se.

Por fim, o problema da servidão para a vida em comunidade é que dela são formadas apenas relações entre os corpos fundadas em paixões passivas e que nunca

³³¹ ESPINOSA, 2018, 579.

³³² Ibid., p. 121.

se tornarão ações. São relações, por isso, passivas, e contrárias à resistência e à obediência útil do cidadão, que não vê que cumpre não as ordens úteis a si e à comunidade, mas ordens úteis ao outro, àquele que domina. A servidão leva à tirania, porque, frente à passividade dos indivíduos, há pouca ação e resistência e o soberano que se torna tirano encontrará espaço para fazer uso do exercício do poder político para seus fins particulares, de modo contrário à própria natureza do estado.

A servidão é latente na sociedade civil e não é algo possível de ser totalmente eliminado, pois é a lógica afetiva que organiza os encontros e os afetos tristes e paixões passivas, assim como os afetos alegres e paixões ativas, são naturais. Também não pode ser totalmente experimentada, uma vez que a totalidade da servidão é a morte do indivíduo. Não há “totalidades” na filosofia de Espinosa, a servidão transita no tecido social e possui níveis de experimentação. Para Espinosa, a servidão deve ser constantemente combatida e resistida para que caminhos pra o trânsito da liberdade se abram.

Conclusão

A essência da alma, escreve Espinosa, é o conhecimento e, quanta mais conhece, mais realiza sua essência ou sua virtude³³³.

Vimos que as relações sociais e políticas estão mergulhadas no primeiro gênero do conhecimento, a imaginação. Trata-se de algo natural, considerando que os corpos humanos estão naturalmente submetidos à lógica afetiva e, tanto os afetos como a imaginação são constitutivos do campo político. São os afetos alegres/paixões ativas que possibilitam que os corpos tenham meios de construir o campo da ação e que levam as relações a experimentarem e produzirem ideias do segundo gênero do conhecimento. O pensamento racional não é, conforme Espinosa explica, o que conduz o ser humano, mas, sim os afetos. No entanto, a razão não se trata de uma utopia. É uma realidade possível de ser alcançada, a partir do momento em que os corpos maximizam a potência dos encontros e têm o *conatus* aumentado.

Porém, a natureza humana não foi feita de modo que os indivíduos desejem o que lhes é mais útil: uma comunidade de sábios não passa de uma abstração. Se a natureza humana buscasse sempre o que lhes é mais útil, “não seria preciso nenhuma arte para a concórdia e a lealdade”, afirma Espinosa no capítulo 6 do *Tratado Político*. Por isso, a instituição do estado civil é necessária. Somente com a instituição do estado que há a possibilidade de a multidão experimentar a liberdade, a razão e ter o direito natural efetivado.

A instituição do campo político é, para Espinosa, imprescindível para a concórdia e a paz entre os indivíduos, mas não significa, de maneira alguma, que tais objetivos sejam automaticamente alcançados: a instituição do estado se funda nos afetos, portanto, nada escapa à dinâmica afetiva. Não são apenas afetos alegres que transitam e conduzem a multidão.

A experiência mostra, afirma Espinosa no *Tratado Político*, que, em geral, a multidão não faz o que é mais útil a si: os fatos históricos comprovam que, mesmo não sendo o melhor para a paz e para a concórdia, a multidão confere todo o poder

³³³ CHAUI, 1995, 71.

a um só. A tirania, ainda que seja um regime político que nasce decadente, que é exercício do poder político totalmente contrário à natureza do *conatus* coletivo, vez ou outra, se manifesta.

Os motivos nos remetem ao Apêndice da Parte I da *Ética*. O ser humano, como demonstra Espinosa, “Nasce ignorante das causas das coisas” e, por desconhecer as causas, enxerga somente o fim delas, “julgam pelo seu o engenho alheio” e imaginam as coisas mais do que as entende. O mesmo fazem com a visão de Deus: não conhecem as causas e a natureza de Deus e, por isso, o imaginam à imagem e semelhança do homem. Deus é transcendente, finalístico e dotado de vontades. Essa visão teleológica do mundo e essa forma de julgar as coisas conforme seu próprio engenho, produzem e alimentam as controvérsias entre os indivíduos. Espinosa explica que, “embora os corpos humanos convenham em muitas coisas, discrepam, contudo, em várias”. Trata-se de uma estrutura de pensamento presente em todos os indivíduos, que é fruto da imaginação.

As superstições, surgidas do preconceito finalista, compõem uma maneira do ser humano enxergar o mundo e está imersa no primeiro gênero do conhecimento. É preconceito e, também, é medo: experimentar vivências que fogem à ordem das coisas estabelecidas nas mentes, contrárias às finalidades atribuídas enraízam medo e os afetos que causam padecimento, fraqueza e passividade.

Essa ficção finalista se torna um sistema e se relaciona diretamente com a prática. A consequência prática desse modo em ação é, conforme Laurent Bove pensa em *A estratégia do conatus*, “a moralidade da ordem universal ou a alienação generalizada”³³⁴. E aqui se encontra o problema da superstição e da servidão. Um paradoxo, uma vez que, se o *conatus* se esforça para perseverar no ser e conservar sua existência, como pode ser possível a servidão e a manutenção de todo o sistema da superstição? Ou melhor, como poder ser possível que os indivíduos sejam afeitos a algo que não contribui para o aumento de sua potência e sim para a diminuição desta?

Vimos que esse sistema, apesar de ser movido por afetos tristes e possuir apenas carga negativa, possui algo de afirmativo na medida em que é desejado, de alguma maneira, pelos indivíduos. Os homens buscam a salvação e se ela for

³³⁴ BOVE, op. Cit., p. 171.

apresentada por um meio que seja somente a servidão, será na servidão que repousará o desejo. É um desejo fundado na ignorância, no desconhecimento das causas, que remete à explicação do Apêndice da Parte I. Os homens lutam pela servidão como se lutassem pela liberdade. Essa ideia de salvação pela servidão é paradoxal: apesar de aparentar ser algo positivo, as consequências não são positivas pois, no fundo, os afetos tristes nunca serão ações e nunca produzirão conhecimento do segundo gênero, pois não convém com a razão³³⁵.

É nesse terreno que a tirania floresce, que o autoritarismo se desenvolve e as desigualdades sociais se aprofundam. Na tirania, o soberano governa para a realização de fins particulares e um pequeno grupo dominante se aproveita do poder para, também, realizar seus próprios interesses. Isto é o oposto do que Espinosa pensa sobre o que é mais útil à multidão. O mais útil à multidão é o que o regime democrático espinosano proporcional, pois possibilita a participação da maioria na política e maior espaço de efetivação e realização dos direitos naturais e civis. Os conflitos para se chegar ao consenso são fundamentais para a construção do próprio campo político e é por isso que, para Espinosa, a democracia é o mais natural dos regimes.

Voltando ao início deste trabalho, Espinosa afirma que não adianta derrubar o tirano se não forem eliminadas as causas da tirania. Isso porque o tirano é apenas o resultado prático de um modo de pensar fundado nas superstições e na servidão. Esse modo é enraizado na sociedade. Espinosa não é o filósofo das utopias e dos modos absolutos. Não há que se falar em uma cidade totalmente racional ou totalmente servil, pois isto é impossível. O possível é o *combate* à servidão e à superstição. Esse combate só é possível quando há relações sociopolíticas fundadas no primeiro gênero, mas que são engendradas por afetos alegres e que possibilitam tanto a formulação de ideias adequadas do segundo gênero quanto à ação. Nesse processo, é fundamental o conhecimento, enfim, a educação.

O pensamento de Espinosa é, conforme pensa Deleuze, intempestivo. É atual sempre, independente do contexto histórico, justamente porque é desprovido de atualidade. Por isso, pode ser pensado e estudado em todos os tempos, inclusive como contemporâneo a nós. Portanto, o pensamento de Espinosa nos põe a interrogar nosso próprio tempo. A preocupação de Espinosa é a servidão, suas

³³⁵ DELEUZE, 2017, p. 307.

causas e efeitos práticos que se tornam freios à realização da liberdade política. Em sua época, os efeitos da servidão e da superstição eram percebidos nos campos, político e social: através da Igreja, que exercia grande poder, através da tirania teológica, do despotismo político e da falta de conhecimento científico e filosófico. O contexto histórico são utilizados como exemplos por Espinosa, mas não são determinantes para a sua filosofia.

Ao compreendermos a noção da servidão, sua gênese e suas implicações no campo ético e político, compreendemos melhor as formas de alienação contemporânea e somos capazes de identificar formas de poderes e estruturas sociais autoritárias, com marcante desigualdade social, ainda que nas democracias modernas.

Referências bibliográficas

- AUROUX, Sylvain. *Les Notions Philosophiques, Dictionnaire, Volume II*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990
- ABENSOUR, Miguel. *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire.*, *Astérion* 13, 2015, mis en ligne le 04 juin 2015, DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.2594>
- AURÉLIO, Diogo Pires. *Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica*, in Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP, 45/2, p.147-185, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/112513>
- BERTINI, Fátima Maria Araújo. *A vivência ético-política-afetiva na comunidade*. In Cadernos Espinosanos – nº 31, 2014. P. 81-88. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/84029>
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora UNB, 2008.
- BOVE, Laurent. (no prelo) *A Estratégia do conatus: afirmação e resistência em Spinoza*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Politeia, 2022
- CAMPOS, André dos Santos. *O significado de sui iuris na filosofia de Spinoza*, in Cadernos Espinosanos, nº 22, 2010, p. 55-82. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/89386>
- CHAUÍ, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. 1ª ed. São Paulo: Autêntica, 2014.
- CHAUÍ, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense. 1999.
- CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa Vol. I*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa Vol. II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. Editora Moderna. São Paulo. 1995.

CHAUI, Marilena. *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo, 1970. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.

CHAUI, Marilena. *Ser parte e ter parte: Servidão e liberdade na Ética IV*. In Discurso, Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 22, São Paulo, 1993.

CHAUI, Marilena. *Poder e liberdade: a política em Espinosa*. In Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 4, São Paulo: Publicação do Departamento de Filosofia da USP, 2002.

CHAUI, Marilena. *Sobre o medo*. In. NOVAES, Adauto (org). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

CHAUI, Marilena. *O retorno do teológico-político*. USP. Disponível em: https://www.ces.uc.pt/bss/documentos/o_retorno_do_teologico.pdf

CHAUI, Marilena. *Iniciação à filosofia*. São Paulo: Ática, 2013

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. 3ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2004

DELBOS, Victor. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial. 2002

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GUIMARAENS, Francisco de, *Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte*, in Revista Direito, Estado e Sociedade – v. 9, nº 29, p – 152 a 173. Julho/dezembro de 2006. Disponível em: <https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/291>

GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. *Spinoza e o direito de resistência*. In. Revista Sequência – v. 35, nº 69 – p. 183-214. Dezembro de 2014. Disponível em:

http://old.scielo.br/scielo.php?pid=S217770552014000200008&script=sci_arttext

GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. *Resistência, potência, socialização dos afetos e a formação do melhor estado*. In Cadernos Espinosanos

– nº 35, julho/dezembro 2016. P. 167 – 207. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/121114>

GUIMARAENS, Francisco; ROCHA, Maurício. *Direitos sociais, a guarda da constituição e da liberdade e as raízes do republicanismo democrático*. In Teoria Do Estado E Da Constituição: XXIII Congresso Nacional Do Conpedi. P. 41-68. novembro de 2014. Disponível em:

<http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=42646fb7b3cafed4>

ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press. 2001.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LORDON, Frédéric. *A sociedade dos Afetos*. Campinas: Papirus Editora, 2015

MACHEREY, Pierre. *Introduction à L'Éthique de Spinoza. La Premier Partie. La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France. 1998.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi*, Brasília: Editora UNB, 1994

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*, São Paulo: Editora 34, 2020

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2016.

NEGRI, Antonio. *Espinosa Subversivo e outros escritos*. 1ª ed. São Paulo: Autêntica, 2016.

POPKINS, Richard. *A História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves. 2000.

SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. São Paulo, 2001. (Tese Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2019.

RIBEIRO, Viviana. *A percepção e a sensibilidade no vértice da fundação de um nós, in Spinoza, filosofia & liberdade / organizadores, Felipe Jardim Lucas ... [et al.].* – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020. Disponível em: <http://www.editora.puc-rio.br/media/Spinoza-V2.pdf>

STERN, Ana Luiza Saramago. *A imaginação no poder – Obediência política e servidão em Espinosa*. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Direito) Departamento de Direito, PUC-Rio.

ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: Enfance et royauté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

ZOURABICHVILI, François. *L'énigme de la 'multitude libre'*. In: JAQUET, Chantal; SÉVÉRAC, Pascal; SUHAMY, Ariel (Org.). *La Multitude Libre: Nouvelles Lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, p. 69-80.