

3. A potência e o direito

No presente capítulo, será enfrentado, inicialmente, o problema da potência de Deus, que se trata de um dos principais aspectos da ontologia spinozana. Busca-se demonstrar de que maneira Spinoza desautoriza a compreensão teológica e filosófica de sua época, segundo a qual a ação divina poderia ser dividida em dois momentos: um primeiro momento em que Deus arquitetaria em seu entendimento modelos abstratos e um segundo instante no qual a vontade de Deus viria a realizar, no todo ou em parte, aquilo que foi concebido originalmente no intelecto infinito de Deus. Ao propor um outro conceito de potência, Spinoza se afasta das correntes que acreditavam na separação entre a vontade de Deus e o seu entendimento. Este movimento, inclusive, leva Spinoza a refutar o negativo, expulsando qualquer idéia de negação ou de privação ontologicamente fundada. Como não existem modelos previamente imaginados por Deus, nada pode servir de parâmetro para avaliar se há falta nas coisas atualmente existentes.

A recusa de que Deus seria dotado de um entendimento criador é um passo fundamental para que se construa uma concepção de tal conceito sem qualquer relação com o finalismo. O estudo que aqui se apresenta também discorrerá sobre a contundente negação do finalismo feita por Spinoza. Segundo o autor, Deus não pode produzir com o objetivo de realizar determinados fins, seja porque ele não concebe antes de fazer, seja porque, caso assim operasse, algo faltaria a Deus, de modo a ser necessário que Ele viesse a buscar fora de si o complemento para a sua falta. O finalismo não faz qualquer sentido para Spinoza. A rejeição da doutrina finalista se constitui em uma dedução necessária do singular conceito de potência presente no pensamento spinozano.

Ainda neste capítulo se abordarão as principais noções da física e da psicologia desenvolvidas por Spinoza ao longo de sua obra. Ao se construir outra perspectiva acerca daquilo que é um corpo – e do que ele pode – e daquilo que se entende por mente, é possível redimensionar a relação entre corpo e mente e, por consequência, entre razão e afetos, identificando-se um novo horizonte da psicologia que permite reconstruir o horizonte da própria política. Na medida em que Spinoza não confere à mente qualquer supremacia sobre o corpo, é possível

redirecionar a função da razão e o papel dos afetos na constituição do espaço político.

Vale ressaltar que, a partir de uma outra percepção da ontologia, na qual o entendimento criador e o finalismo dão lugar a um Deus impessoal e que não concebe possíveis, será apresentada uma outra teoria da política e do direito, de modo que o jusnaturalismo possa ser refutado, sem que se negue o direito natural, e que a potência coletiva se afirme ao institucionalizar o espaço político, sem que se desautorize a expressão adequada das potências individuais.

3.1. Potência versus poder ou da recusa do entendimento criador e do finalismo

No que se refere ao universo ontológico spinozano, até o presente momento investigou-se aquilo que Deus é. Todavia, isso não basta. Para uma completa compreensão do conceito spinozano de Deus, é fundamental seguir em direção do que Deus faz, isto é, de sua potência, na medida em que ser e fazer para Spinoza são noções indissociáveis, pois Deus é causa de si no mesmo sentido em que é causa de todas as coisas. Inúmeras teses da tradição filosófica e teológica são desmontadas a partir da concepção spinozana da ação da substância absolutamente infinita. Tais teses, inclusive, serviram de suporte para sustentar outras de cunho político, o que se demonstrará no terceiro capítulo deste trabalho. Neste momento é essencial definir a inovação spinozana acerca da ação imanente da substância absolutamente infinita, ação esta que é intrinsecamente vinculada à essência de Deus, o que já indica uma clara opção pelo regime de absoluta imanência da produção divina.

O conceito de potência é a inovação da qual parte Spinoza para afirmar inúmeras teses que confrontam o senso comum filosófico e teológico de seu tempo. A potência não é apresentada na forma de um potencial a ser preenchido segundo um intelecto criador transcendente, que decidiria segundo os seus desígnios insondáveis à mente humana. O que isto significa? A potência de Deus não pode ser concebida como o poder (*potestas*) de um tirano, que, a partir de modelos possíveis concebidos por seu intelecto, realizaria aquilo que sua livre vontade determinasse. A crítica spinozana reside exatamente neste ponto. Não é possível formular uma imagem antropomórfica do entendimento e da potência de Deus e alçá-la ao grau de compreensão adequada da natureza da substância

absolutamente infinita. Deus não é um tirano, não opera à imagem e semelhança dos seres humanos. Segundo Spinoza, “a onipotência de Deus tem estado em ato desde toda a eternidade e em ato permanecerá para a eternidade. Desta maneira, a onipotência de Deus é definida de uma forma muito mais perfeita, pelo menos a meu parecer”¹. Por esta passagem da *Ética* já é possível definir uma primeira e fundamental noção a respeito do conceito de potência. A potência é sempre plena e atual. Não é possível separar a potência do ato de efetuação de tal potência. A potência de Deus se exprime de forma absoluta e plena, do contrário Deus não seria onipotente. Caso Deus produzisse apenas parte daquilo que pudesse, em razão de desígnios misteriosos que não caberia aos seres humanos compreender, ele não seria onipotente. Ao dissociar potência e ato, a tradição recusa a onipotência de Deus mais do que a afirma, na medida em que Deus deixa de exprimir tudo o que pode.

A identidade da potência e do ato de efetuação da potência é reforçada quando Spinoza estabelece que “a potência de Deus é sua própria essência”². Qual o exato alcance de uma afirmação desta natureza? Ao identificar a potência de Deus e sua essência, Spinoza afirma que não é possível pensar a potência de Deus dissociada de sua essência. A essência divina envolve a sua potência, de maneira que Deus é causa de si e de todas as coisas na exata medida em que é a substância absolutamente infinita. “A potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas são e agem, é a própria essência dele mesmo”³. Há de se ressaltar que Spinoza indica ser a potência definida a partir da essência, e não o inverso. Neste caso, a ordem das palavras na Proposição XXXIV da Parte I faz muita diferença. A potência absoluta (onipotência) é uma propriedade de Deus, indicativa de sua ação e extraída da própria idéia de causa de si, que também é propriedade da substância absolutamente infinita. Desta maneira, ela deve ser concebida geneticamente, isto é, a partir da essência da coisa da qual é propriedade. Inverter os termos significaria subordinar a essência de Deus a uma propriedade sua, o que, no sistema spinozano, é um absurdo. É exatamente por não definir a potência a partir da essência de Deus que se torna possível afirmar a incompreensibilidade

¹ *Ética*, Parte I, Proposição XVII, Escólio. Ver também *Curto Tratado*, Parte I, Capítulo IV, §§ 1 a 3.

² *Ética*, Parte I, Proposição XXXIV.

³ *Ética*, Parte I, Proposição XXXIV, Demonstração.

de Deus e confundir sua potência com o poder dos monarcas ou tiranos⁴. A potência da substância está presente no próprio ser da substância, o que se pode deduzir da Proposição em análise. Para entender de modo mais adequado o sentido real de tal afirmação é preciso expor de que modo Spinoza recusa a idéia de entendimento criador, cuja ação envolve decisões fundadas no livre-arbítrio, e como é possível traçar, a partir do pensamento spinozano, uma nova compreensão da relação entre potência e poder.

A associação entre potência e ato no regime de produtividade da substância determina necessariamente a recusa de qualquer imagem antropomórfica da divindade. Tal questão, apesar de já identificada anteriormente, precisa ser demonstrada com maior cuidado, na medida em que é um dos pontos essenciais da filosofia spinozana. Mediante tal associação se faz possível reorientar inúmeros problemas de ordem ética, política e jurídica, conforme se demonstrará nos próximos capítulos. Essa premissa deve estar solidamente configurada para que a associação entre a ontologia e a política de Spinoza se afirme de maneira precisa.

É pela análise das Proposições XXXIV, XXXV e XXXVI da Parte I da *Ética* que se vislumbra o lugar exato ocupado pelo conceito spinozano de potência, definindo-se, inclusive, uma distinção entre tal noção e a de poder, o que estabelece substanciais conseqüências de caráter político e jurídico. A Proposição XXXIV indica a identidade entre a potência e a essência de Deus, conforme já evidenciado acima. Tal identidade permite compreender que a potência de Deus não pode afastar-se do ato de sua expressão, do contrário o Deus que age não seria idêntico ao Deus que é, tese esta que se encontra presente na tradição filosófica refutada por Spinoza. Após se definir a identidade da potência de Deus e de sua essência, surge no texto da *Ética* o conceito de poder. Segundo a Proposição XXXV da Parte I, “tudo o que concebemos estar no poder de Deus (*in Deo potestate*) é necessariamente”. Essa passagem tem por finalidade indicar o equívoco daqueles que entendem haver diferença entre a capacidade de Deus para produzir e aquilo que ele produz efetivamente. O argumento desse tipo de tese se funda no fato de que, caso Deus produzisse tudo o que ele pode, viria a esgotar o seu poder, esvaziando seu poder de inovação, deixando, desta maneira, de ser

⁴ Neste sentido ver GUEROULT, Martial. *Spinoza: Dieu*, p. 380.

livre e onipotente. O poder de realizar apenas aquilo que sua vontade livre indicasse, a partir do que estivesse contido em seu entendimento infinito, seria o signo indicativo da onipotência divina e de sua liberdade. Tal poder é análogo ao de um monarca que realiza, segundo os seus desejos, aquilo que entende ser justo e útil para os súditos e para que permaneça tal poder em suas mãos. “Porém, porque doravante Deus não é *legibus solutus*, mas age *legibus suae naturae*, “estar em Seu poder” significa “seguir das leis necessárias de Sua natureza” e que a liberdade do poder divino é a necessidade da natureza divina”⁵. Spinoza indica, por intermédio dessas duas proposições (XXXIV e XXXV), uma nova relação entre poder (*potestas*) e potência (*potentia*), relação esta que precisa ser devidamente explicitada⁶.

A tese de que Deus não realiza tudo o que concebe é rejeitada, como já demonstrado. Tal tese revela não a onipotência de Deus, como desejava a tradição da qual Spinoza discorda, mas exatamente uma certa impotência da substância absolutamente infinita. A onipotência divina se expressa mediante sua absoluta e infinita força para se exprimir mediante infinitos atributos nos quais se afirmam infinitos modos. É essa força atual e plena que marca a eternidade divina. O poder não pode, assim, ser encarado como algo que determina o que será concretizado a partir do que é virtualmente contido em Deus. A relação entre poder e potência não é essa. A potência não é algo que exprime virtualidades a serem realizadas segundo as decisões arbitrárias do poder de Deus.

É preciso identificar nas Proposições XXXIV e XXXV da Parte I da *Ética* de que modo Spinoza estabelece a sua concepção acerca dos termos potência e poder. Na Proposição XXXIV, o termo potência se encontra vinculado à ação produtiva divina, que envolve a causalidade interna da própria substância. A potência é identificada a partir da propriedade da causa de si⁷, o que termina por indicar que o termo potência está associado à própria substância, mais precisamente a potência possui identidade com a essência de Deus. Já a Proposição XXXV faz referência direta ao que está no poder de Deus. O núcleo da proposição é definido tendo em vista o que resulta da ação divina, e não pela ação divina em si. Ou seja, a potência de Deus é concebida a partir da própria

⁵ CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 869.

⁶ Neste sentido ver GUEROULT, Martial. *Spinoza, I, Dieu*, p. 387 a 390 e NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*, pp. 248 e 249.

⁷ Ver *Ética*, Parte I, Proposição XXXIV, Demonstração.

ação divina e o poder surge em associação ao que resulta dessa ação. A Proposição XXXIV trata da causa, vale dizer, da potência, e a XXXV dos efeitos, ou seja, do poder. A relação entre potência e poder é uma relação estabelecida em função da própria potência. O poder se define mediante um regime de subordinação à potência. A dimensão do poder é a de função da potência, de modo que a devida compreensão do poder deve-se subordinar “ao contínuo deslocamento, à contínua atualização determinada pelo ser potencial”⁸. É exatamente em razão dessa distinção de caráter ontológico entre potência e poder que Spinoza é capaz de estabelecer em seu *Tratado Político* que “o direito da Cidade é definido pela potência da multidão”⁹. Isto é, o efeito da ação do sujeito político, a multidão, constitui um regime de organização jurídico-política (poder) que se subordina à sua causa instituinte (potência da multidão). O poder é **em função** da potência desde a ontologia, e não apenas na política spinozana. Vale ressaltar que tal relação entre causa (potência) e efeito (poder) é permeada pela imanência, de modo que o poder é **na** potência, e não somente **a partir** da potência.

Quando se trata da relação entre potência e poder, é necessário perceber que não é possível pensar o poder como algo que efetua aquilo que potencialmente é estabelecido. O poder já é, em si, uma efetuação da potência, ele mesmo é um efeito da causalidade eficiente imanente da substância absolutamente infinita. E todos os processos causais que se exprimem na substância afirmam de uma certa maneira tal potência divina. Ser causa é exprimir potência; já o poder é sempre signo de uma determinação da potência. Entretanto, há de se lembrar que, sob o ponto de vista da substância, o efeito permanece na causa, pois este é o sentido da causa imanente. O determinado é e existe no determinante, que se efetua sempre de forma plena e atual. A Proposição XXXVI da Parte I da *Ética* estabelece uma decorrência da causalidade imanente instaurada pela potência de Deus. Segundo tal proposição, “não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte algum efeito”, na medida em que “tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a natureza ou essência de Deus, isto é, tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a potência de Deus, que é causa de todas as

⁸ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*, p. 249.

⁹ *Tratado Político*, Capítulo III, § 7.

coisas, e, por conseguinte, dele deve resultar algum efeito”¹⁰. Isto é, as coisas por Deus produzidas exprimem, de algum modo, a potência de Deus. Desta maneira, tais coisas são causas de efeitos determinados e somente nesta medida afirmam um certo grau de potência específico. Não existe potência de que não resulte qualquer efeito, poderia ter dito Spinoza. Em suma, aquilo que está em poder de Deus, por ser efeito da causalidade eficiente imanente da potência infinita da substância, também exprime tal potência quando é causa de efeitos que existem na substância. Ao que tudo indica, o texto da Proposição XXXVI reafirma a tese de que a distinção entre potência e poder é delineada a partir da compreensão da relação entre a causa e seus efeitos.

Antes de se avançar na análise do entendimento infinito e de sua conexão com a potência da substância, é necessário dizer o seguinte: ao se determinar que o poder se relaciona com a potência nos mesmos termos da relação entre causa (potência) e efeito (poder), não se quer dizer que o poder não defina efeitos a partir de sua ação. É evidente que o poder produz efeitos. Entretanto, a própria ação do poder se estabelece mediante os termos determinados pela potência. O poder não vai além da potência. A causa envolve e explica o efeito e as relações que constituem tal efeito. O poder é capaz de produzir outros efeitos, mas jamais poderá desdizer as relações que o determinam e nas quais ele se insere. Só o contínuo deslocamento da potência pode incidir sobre tais relações. Ao poder apenas cabe exprimir graus variados de potência sempre dentro das limitações determinadas no momento em que se expressou a potência que o estabeleceu. Não é o momento de desdobrar todas as questões que envolvem a relação entre poder e potência, pois é na teoria política spinozana que se encontram todos os desdobramentos definitivos. Ainda não há elementos teóricos suficientes para realizá-los com a devida coerência.

O conceito de potência reconduz ao debate ontológico a questão da relação entre a ação divina, que produz em ato todas as coisas, e o pensar de Deus. Spinoza recusa com veemência a tese de que Deus possuiria um entendimento criador que estabeleceria infinitos modelos, dentre os quais alguns seriam realizados segundo a sua livre vontade. A refutação do entendimento criador envolve, ao fim e ao cabo, a não-aceitação de três teses da teologia e da filosofia

¹⁰ *Ética*, Parte I, Proposição XXXVI, Demonstração.

no século XVII. Em primeiro lugar, Deus não conceberia possíveis; em segundo lugar, não há que se falar em vontade livre como motor da ação divina; e, por último, não é possível pensar em imperfeições das coisas criadas por Deus, em razão de elas não corresponderem à perfeição concebida no intelecto divino. Spinoza recusa, de uma só vez, o pensamento fundado na possibilidade, na liberdade da vontade e na negatividade.

Quanto ao entendimento criador, é possível refutá-lo pela idéia de potência de maneira muito clara. Caso se compreenda que a potência divina é sempre plena e atual, é perceptível que Deus realiza em ato infinitas coisas, ou seja, tudo aquilo que ele pode realizar. O ato de produzir concretamente infinitas coisas ocorre do mesmo modo que o ato de conceber tais coisas. Não podem existir dois distintos momentos na ação divina. Se não houver uma imediata relação entre o agir e o pensar de Deus, a tese da potência plena e atual não é passível de sustentação. Se Deus concebe as coisas e, somente então, age, produzindo parte do que se concebe para não esgotar o seu infinito poder, não se trata mais de pensar a potência em ato, qualificando-se a potência como uma virtualidade que pode ocorrer ou não, dependendo dos desígnios da vontade infinita da substância absolutamente infinita. A onipotência de Deus só pode ser afirmada quando se entende que ela envolve uma associação indissolúvel entre a efetuação de sua potência na produção de todas as coisas e o ato de conceber esse processo causal de constituição do real. “Nenhuma causa intrínseca: nem o intelecto, nem a vontade, nem a bondade, a justiça ou a misericórdia incitam a ação divina. Nenhuma causa extrínseca: Deus não age para realizar um plano concebido por seu intelecto e desejado por Sua vontade, não age para criar um mundo para si nem para o homem, não age para prover as carências da criatura imperfeita e defeituosa”¹¹. Essa questão fica bem delineada no Escólio da Proposição XVII da Parte I da *Ética*. Em tal escólio, Spinoza vincula a tese da potência à refutação do entendimento criador, afirmando exatamente que a tradição mais nega a onipotência divina do que a afirma ao estabelecer um conceito antropomórfico de Deus, situação em que o ser humano passa a ser um império na natureza, tendo em vista constituir-se na imagem e semelhança do criador¹². Mais uma vez a analogia é deixada de lado, o que

¹¹ CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 867.

¹² A passagem do escólio em questão é a seguinte: “A onipotência de Deus tem estado em ato desde toda a eternidade e em ato permanecerá para toda a eternidade. Dessa maneira, a onipotência

reforça a presença da tese da univocidade na ontologia spinozana, conforme demonstrado anteriormente nesse trabalho.

A recusa de um entendimento criador atribuído a Deus resulta na negação de qualquer livre arbítrio a operar em Deus¹³. A ação divina não se dá pela liberdade de sua vontade, mas essencialmente pela necessidade de sua natureza. Ao ser negada a tese de que Deus possuiria um entendimento infinito criador, ao mesmo tempo é deixado de lado aquilo que efetivaria os possíveis concebidos no intelecto da substância: a vontade livre. Como Spinoza demonstra a impossibilidade de se estabelecer a existência da vontade livre? Em primeiro lugar, é fundamental perceber que Spinoza não nega o fato de Deus possuir uma vontade infinita. A vontade de Deus existe nele. Ela, inclusive, é o mesmo que o intelecto de Deus, para Spinoza. É exatamente por esse expediente que se recusa a vontade livre. A vontade e o intelecto divinos são uma só e mesma coisa, pois o ato de conceber as coisas não pode afastar-se do impulso que produz o que se concebe, do contrário o conceito de potência não envolveria a plenitude e a atualidade permanente, que são características essenciais da causalidade imanente¹⁴.

Em que medida, portanto, a vontade de Deus não pode ser considerada livre? Spinoza situa tanto o intelecto de Deus quanto sua vontade (tendo em vista que ambos são uma só e mesma coisa) no âmbito da Natureza Naturada, seja, dos

de Deus é estabelecida de uma maneira muito mais perfeita, pelo menos a meu parecer. Quem pensa contrariamente antes parece negar a onipotência de Deus (permita-me falar com franqueza). Com efeito, são constrangidos a reconhecer que Deus tem no seu intelecto uma infinidade de coisas criáveis, as quais contudo nunca poderá criar. Pois, se assim não fosse, isto é, se criasse tudo o que tem no entendimento, exauriria a sua onipotência, no modo de ver deles, e tornar-se-ia imperfeito. Por conseqüência, para admitir Deus como perfeito, são obrigados a admitir ao mesmo tempo em que ele não pode fazer tudo aquilo a que se estende a sua potência – não vendo eu coisa que possa imaginar-se de mais absurda ou que mais seja mais repugnante à onipotência divina”.

¹³ “Ce Dieu n’est pas le dieu des religion révéleés, il ne crée pas par libre-arbitre un monde qu’il transcende. Il est le lieu de lois nécessaires et – son essence étant puissance – il produit nécessairement une infinité d’effets” (MOREAU, Pierre François. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF, 2003. p. 71).

¹⁴ Na Carta LVI a Hugo Boxel, Spinoza demonstra a identidade entre a vontade e o intelecto de Deus: “Se nós afirmamos que Deus poderia não querer uma coisa, mas que, entretanto, ele não poderia deixar de conhecê-la, nós atribuímos a Deus liberdades diferentes por natureza, uma sendo necessidade e a outra indiferença e, conseqüentemente, nós concebemos a vontade de Deus como diferente de sua essência e de seu entendimento, incorrendo assim em um outro absurdo”. O mesmo se passa no Capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*, em que Spinoza estabelece que “a vontade de Deus e o seu entendimento são, na realidade, uma e a mesma coisa, distinguindo-se apenas do ponto de vista das idéias que nós fazemos a respeito do entendimento divino”.

modos¹⁵. O entendimento divino e a vontade de Deus são em Deus, mas não são o próprio. A razão desta afirmação se determina pela compreensão de que o entendimento divino é um efeito do pensamento absoluto, isto é, do atributo pensamento¹⁶. O entendimento divino não constitui a essência da substância absolutamente infinita, pois o efeito não pode envolver a essência de sua causa. Em termos lógicos, o entendimento divino é posterior à substância, na medida em que ela é causa de todas as coisas, inclusive do entendimento que formula. O mesmo ocorre em relação à vontade de Deus, tendo em vista a identidade entre o ato de conceber e o ato de efetuar o que se concebe. Em função de a vontade de Deus ser um efeito da substância, não pode ela ser considerada livre. Para se compreender devidamente tal argumento, é preciso analisar em que medida Spinoza concebe o conceito de liberdade em relação a Deus.

“Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira”¹⁷. Em termos absolutos, a liberdade envolve a causa de si. Neste sentido, somente a substância pode ser considerada absolutamente livre, pois só ela existe por necessidade exclusiva da sua natureza. Já os modos, na medida em que existem em outro e por outro, não podem ser considerados livres, mas determinados pela ação da substância. Tendo em vista a vontade de Deus ser um modo, não é possível atribuir a ela liberdade. Por esse raciocínio, Spinoza chega à conclusão de que “a vontade não pode ser chamada de causa livre, mas somente causa necessária”¹⁸. A vontade, finita ou infinita, é sempre uma expressão do atributo pensamento, pois é um modo de tal atributo. Por essa razão, trata-se de compreender que a vontade é determinada a existir e a agir por tal atributo, e não por si própria¹⁹. A recusa da vontade livre se conclui a partir do

¹⁵ *Ética*, Parte I, Proposição XXXI (“O entendimento em ato, seja ele finito ou infinito, assim como a vontade, o desejo, o amor etc. devem-se referir à Natureza Naturada, e não à Natureza Naturante”).

¹⁶ O termo “pensamento absoluto” (*absolutam cogitationem*) é utilizado por Spinoza na Demonstração da Proposição XXXI da Parte I da *Ética*. Ao que parece, Spinoza quis, ao se valer de tal termo, remarcar a distinção existente entre o entendimento divino e o atributo pensamento.

¹⁷ *Ética*, Parte I, Definição VII.

¹⁸ *Ética*, Parte I, Proposição XXXII.

¹⁹ “Seja qual for o modo por que se conceba a vontade, a saber, como finita ou infinita, ela carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir; pelo que se lhe não pode chamar causa livre, mas somente causa necessária ou forçosa” (*Ética*, Parte I, Proposição XXXII, Demonstração).

pressuposto inicial exposto há pouco: o conceito de potência em Spinoza é radicalmente diferente daquele enunciado pela tradição. A potência se exprime sempre em ato, não se tratando de potencial a se realizar mediante uma deliberação livre da vontade. A potência é, em si mesma, ativa, não necessitando de qualquer dispositivo que a efetue. Desta maneira, ela própria é causa da vontade, o que termina por afastar a possibilidade de que a vontade se considere o instrumento de realização dos modelos abstratos concebidos “em potência”.

O encadeamento do raciocínio fundado na permanente plenitude e atualidade da potência chega ao ponto de explicitar que “Deus não efetua coisa alguma por liberdade da vontade”²⁰. A potência de Deus se afirma sempre em ato, não sendo admissível falar em possíveis a serem concebidos pelo entendimento divino. Tal potência, causa eficiente imanente de todas as coisas, determina efeitos que estão em seu poder, efeitos esses chamados de modos. Dentre os modos se encontra a vontade infinita de Deus, que é expressão do atributo pensamento. Se a vontade é efeito de algo que não é a necessidade da sua própria natureza, cumpre identificar que ela é em função da potência de Deus. Não se trata de pensar a vontade divina como algo que atualiza aquilo que Deus concebe virtualmente, ou seja, em potência. A vontade não é signo de um poder análogo aos monarcas de decidir fazer ou não fazer, mas sim algo que deriva da própria atividade absoluta de pensar²¹. Em suma, não é livre a vontade pois ela não se define por um poder de livremente decidir o que deve ser afirmado em termos concretos no mundo a partir dos modelos estabelecidos no intelecto. A vontade se subordina à potência atual de pensar da substância, ao invés de condicionar o que se efetivará a partir de tal potência. Por este motivo não pode ser considerada livre.

²⁰ *Ética*, Parte I, Proposição XXXII, Corolário I. Ver MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La première partie*, p. 188 à p. 192.

²¹ Spinoza retoma essa noção na abertura da Parte II da *Ética*, mais precisamente no Escólio da Proposição III. É explicitada nesse momento do desenvolvimento da argumentação a seguinte crítica à crença em um Deus antropomórfico: “O vulgo, por potência de Deus, entende a livre vontade de Deus e seu direito sobre tudo o que existe, que, por esse fato, se considera como contingente. Diz-se que Deus tem o poder de tudo destruir e de tudo reduzir ao nada. Além disso, tal potência de Deus é muito freqüentemente comparada com a potência dos Reis. Mas isso nós já refutamos nos Corolários 1 e 2 da Proposição XXXII da Parte I; e na proposição XVI nós demonstramos que Deus age com a mesma necessidade pela qual se compreende a si próprio [...] Com efeito, ninguém poderá perceber corretamente o que quero dizer, caso não tome seriamente muito cuidado em não confundir a potência de Deus com a potência humana dos reis ou com seu direito”.

Com base na refundação do conceito de potência, Spinoza abre um novo horizonte intelectual que permite a construção de uma incisiva crítica do finalismo. No Apêndice da Parte I da *Ética*, é traçado um longo comentário que refuta a perspectiva finalista. Segundo o finalismo, a ação da substância é orientada por causas finais, do mesmo modo que se imagina agir o ser humano. Mas o que é o finalismo? É preciso elucidar esse conceito para, em seguida, adentrar o cerne da crítica spinozana. Ressalta-se que os comentários abaixo têm por referência fundamental o Apêndice da Parte I da *Ética*. É dele que se extraíram os argumentos que visam a definir um ponto de vista crítico em relação às teses finalistas.

Considera-se causa final aquilo em vista de que algo é ou ocorre. Assim, se o ser humano possui boca, suas finalidades intrínsecas são comer e falar. Da mesma maneira, o ser humano costuma acreditar que as coisas da natureza foram criadas para servi-lo. A partir deste tipo de intelecção das coisas dispostas na realidade, chega-se à conclusão de que Deus as haveria criado para que elas exercessem, cada uma, uma certa função determinada previamente no entendimento divino. É em razão das causas finais que se sustenta a crença de que os homens são eternos devedores de Deus, estando obrigado a prestar-lhe graças durante toda a vida. O princípio da devoção é resultante do finalismo. Por quê? Em função de a providência divina se orientar em benefício do ser humano, pois Deus criou toda a natureza para usufruto humano, os homens devem reconhecer a infinita bondade de Deus, retribuindo as maravilhas feitas em seu proveito. Nada disso se sustenta no sistema spinozano. Para Spinoza, “os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem e que o criou para que lhe prestasse culto”²². Isto é, segundo Spinoza, o finalismo é um preconceito cuja causa reside na ignorância dos homens acerca das verdadeiras causas eficientes que existem na natureza. O porquê desta posição será a seguir investigado.

O ponto de partida spinozano é exatamente a ignorância humana. Todos nascem (e em geral permanecem) ignorantes das causas produtoras dos eventos

²² *Ética*, Parte I, Apêndice.

que nos ocorrem. Da mesma forma que todos os seres humanos nascem ignorantes, todos desejam obter o que lhes é útil, segundo aquilo que aflora às suas consciências. Assim, é possível perceber que Spinoza não parte do pressuposto de que o homem é racional. Ao contrário, o homem nasce ignorante, podendo ou não se tornar racional. Além disso, os seres humanos só costumam levar em consideração, para analisar o que lhes é útil, aquilo que permeia a sua consciência, deixando de lado todas as outras causas que os levam a agir de uma ou de outra maneira e que não se fazem visíveis à consciência. Em regra, os homens agem não por si mesmos, mas são efetivamente conduzidos a fazer as coisas, embora eles acreditem serem senhores absolutos de seus atos. A partir daí surge a ilusão do livre-arbítrio. Os seres humanos julgam poder fazer tudo aquilo que seus apetites e suas volições indicam, mas sequer se perguntam o que os levou a querer ou deixar de querer uma certa coisa. Isto é, “os homens têm a opinião de que são livres por estarem cômicos de suas volições e de suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram”²³. A ilusão do livre-arbítrio reside na ignorância das causas que produzem vontades na mente humana. Por isso, normalmente se acredita que nossas vontades dependem de nós mesmos, e não das causas externas que se afirmam em nós.

Em função da ignorância das causas que os levam a querer ou deixar de querer alguma coisa, os seres humanos terminam por considerar que seus atos visam a um fim definido pela própria consciência humana. O finalismo da ação humana tem esta explicação. O ser humano, por se julgar consciente de suas vontades e senhor de suas ações, estabelece que seus atos seguem um fim previamente elaborado, que se estabeleceu de modo livre por aquele que pratica o ato com vista a realizar tal fim. Inclusive, chegam a interpretar os atos alheios a partir dos seus, analisando os possíveis fins objetivados pelos demais. E este juízo, em regra, origina-se nos próprios desejos de quem julga os atos alheios, e não nos desejos de quem praticou o ato. Há de se ressaltar que essa é uma das causas do ressentimento humano, pois, normalmente, ao julgarmos os atos dos outros com base nos nossos próprios desejos, interpretamos mal tais atos e,

²³ *Ética*, Parte I, Apêndice.

quando eles são nocivos a nós ou não correspondem ao que esperamos dos demais, acreditamos que por má-fé foram os mesmos praticados.

Também é frequente que os seres humanos, ao perceberem que as coisas da natureza são por eles utilizadas como meios para seu proveito, terminam por considerar que elas foram criadas a fim de exercer tal função. Como tais coisas não poderiam ter sido criadas por si mesmas, institui-se a crença de que alguém as dispôs de tal maneira, visando a satisfazer as necessidades humanas²⁴. Spinoza, ao analisar tais “delírios”, faz uma ressalva: o que dizer dos fatos e das coisas que são prejudiciais ao ser humano? Eles também foram criados para causar o mal? Nesses casos, estabeleceu-se que os acontecimentos nocivos são uma espécie de vingança das autoridades transcendentais, em razão de os homens serem ímpios. Mas tal explicação não satisfaz, pois doenças, terremotos e tempestades acometem tantos os devotos quanto os hereges e os ímpios. Na verdade, é possível concluir que o finalismo é o asilo da ignorância. Nele se esconde a incapacidade de explicar as coisas por suas causas, isto é, de produzir conhecimento adequado. Mas como Spinoza demonstra que as causas finais consistem em delírios humanos?

Em primeiro lugar, o princípio que sustenta toda a ontologia spinozana é retomado. Todas as coisas existem em função da necessidade eterna da natureza. Se tudo é necessário, não faz muito sentido falar em causas finais. O finalismo pressupõe o livre-arbítrio, pois se alguém dispôs as coisas da natureza para nos servirem, este alguém (Deus) foi obrigado a conceber uma ordem possível em seu entendimento antes de realizá-la, ordem esta na qual cada coisa possuiria uma certa função preconfigurada. Além disto, “esta concepção finalista subverte completamente a natureza, pois o que é na verdade causa ela considera como efeito, e vice-versa; e, inclusive, o que por natureza é anterior ela o torna posterior e, por fim, o que é supremo e mais elevado ela considera mais imperfeito”²⁵. Ao substituir a relação causa eficiente-efeito pela relação meio-fim, o finalismo

²⁴ “Daqui haverem estabelecido que os deuses ordenaram tudo o que existe para uso humano, a fim de os homens lhes ficarem cativos e de serem tidos em suma honra; donde o fato de haverem excogitado, conforme a própria compleição, diversas maneiras de se render culto a Deus, para que Deus os estime acima dos outros e dirija a Natureza inteira em proveito da cega apetição e insaciável avareza” (*Ética*, Parte I, Apêndice).

²⁵ *Ética*, Parte I, Apêndice.

inverte os sinais dos processos causais existentes na natureza²⁶. Quando se compreende que os homens agem em virtude de uma certa coisa, considera-se tal coisa a causa que induz a ação humana. Mas nada disso é verdadeiro. De fato, os homens agem em razão de uma certa coisa pois desejam tal coisa, antes mesmo de agir. Ou seja, é o desejo que conduz a ação, e não a coisa desejada. E o que leva o homem a desejar? Muitas causas que são ignoradas, normalmente, por quem deseja. O fim da ação é determinado pelo desejo e pelas causas que o produzem na mente humana, e não pela coisa desejada. O desejo é a causa eficiente da ação. Por consequência, a coisa desejada não é a causa que incita a ação. Assim, a causa final é uma ilusão.

Um outro aspecto identificado por Spinoza envolve o fato de que os efeitos produzidos imediatamente por Deus são mais perfeitos do que os que necessitam de causas intermediárias para se produzirem. “O efeito mais perfeito é o que é produzido por Deus imediatamente e quanto mais causas intermediárias uma coisa carece para ser produzida, tanto mais imperfeita é”²⁷. A alusão feita, neste caso, se dirige aos modos infinitos e aos modos finitos. A potência (perfeição)²⁸ dos modos infinitos é infinita, enquanto a dos modos finitos é certa e

²⁶ A opinião de Macherey se orienta no mesmo sentido: “Le finalisme, en substituant à la relation cause-effet la relation moyen-fin, présente une image inversée de l’ordre réel des choses, puisqu’il fait remonter les choses vers leurs causes, alors interprétées comme des causes finales, au lieu de voir que, en sens exactement contraire, elles en procèdent nécessairement” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique Spinoza* : La première partie, p. 238).

²⁷ *Ética*, Parte I, Apêndice.

²⁸ Spinoza associa os termos potência, perfeição e realidade, indicando uma ruptura com a tradição do pensamento de sua época. O senso comum e a tradição filosófica do século XVII compreendiam a idéia de perfeição na forma de uma certa qualidade que se afirmava como universal. Ou seja, a perfeição e a imperfeição eram definidas mediante um modelo abstrato universal que serviria de medida para as coisas existentes na realidade. Nada disso faz sentido para Spinoza. Tendo em vista que cada coisa é singular, sua perfeição deve ser concebida também de maneira singular. A perfeição de uma certa coisa envolve sua potência de realização, a expressão determinada da ação de tal coisa. Isso fica claro na seguinte passagem: “Efetivamente, deve notar-se, primeiro que tudo, que, quando digo que alguém passa de uma perfeição menor a uma maior e vice-versa, eu não entendo por isso que se mude de uma essência ou forma numa outra [...] É assim a sua potência de agir, enquanto ela é o que se entende por sua natureza, que nós concebemos como aumentada ou diminuída. Finalmente, por perfeição entenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto ela existe e age de uma determinada maneira, sem qualquer referência à sua duração” (*Ética*, Parte IV, Prefácio). Na Definição VI Parte II da *Ética* Spinoza identifica perfeição e realidade ao afirmar que “por realidade e por perfeição entendo a mesma coisa”. A associação entre potência, perfeição e realidade pode ser ainda demonstrada pelas seguintes passagens: “Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa mente” (*Ética*, Parte III, Proposição XI); “a mente pode sofrer grandes transformações e passar ora a uma maior perfeição, ora a uma menor, paixões estas que nos explicam os afetos de alegria e de tristeza. Assim, por alegria entenderei a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior; por tristeza, ao contrário, entenderei a paixão pela qual a

determinada, ou seja, finita. Ao se dizer que os efeitos produzidos imediatamente por Deus (modos infinitos) são mais perfeitos, não se deve deduzir que tal perfeição envolve um maior grau de semelhança em relação a um certo modelo abstrato. A maior perfeição significa maior grau de potência, afinal, o que produz os modos infinitos é a natureza de Deus, imediatamente, enquanto os modos finitos são produzidos por determinações singulares. Caso se considerasse o ponto de vista finalista, o inverso ocorreria. Se Deus operasse mediante causas finais, quanto mais distante dele o efeito estivesse e mais próximo do fim almejado, mais perfeito o efeito, pois o que mais interessa ao finalismo é a realização da finalidade da ação, e não tanto suas causas produtoras. Da mesma forma, quanto mais próximo de Deus, menos perfeito o efeito, pois ele é mais meio do que fim. Assim, o finalismo não faz qualquer sentido sob o ponto de vista da estrutura ontológica spinozana.

Por último, caso Deus se orientasse, durante suas ações, por causas finais, seria necessário afirmar que ele deseja o fim objetivado em seu entendimento, fim este que representa uma carência divina, uma falta. Mas se Deus é onipotente, nada falta à sua natureza. Se Deus busca meios para realizar fins, conclui-se que o objeto almejado falta à própria substância absolutamente infinita, o que é inaceitável. O absoluto não é compatível com a falta que, inclusive, não se faz presente em qualquer momento da obra spinozana. A falta, a privação e a negação só podem ser entendidas na forma de produtos da imaginação que resultam de analogias invariavelmente equivocadas e inadequadas. A filosofia de Spinoza é a da afirmação absoluta da potência infinita da substância e da expressão das potências singulares na própria substância. Nela o negativo não prospera. Entretanto, tal tema – o da recusa do negativo – será melhor elucidado no próximo capítulo.

Na verdade, o finalismo tem por objetivo provocar o espanto e a devoção no vulgo. Pelo sistema das causas finais sustenta-se a autoridade transcendente da divindade e a autoridade dos poderes constituídos secularmente, que por muitas vezes se valem deste tipo de lógica (finalista) para manter a hierarquia e a autoridade. Quantos reis, imperadores, aristocratas e oligarcas não disseram aos súditos ou à plebe que a servidão é um bem, pois na natureza uns nascem para

mente passa a uma perfeição menor” (*Ética*, Parte III, Proposição XI, Escólio). Fica, portanto, evidenciada a identidade entre os termos potência, perfeição e realidade no léxico spinozano.

mandar e outros para obedecer, de modo a ser da relação pacífica entre servo e senhor que nascem a harmonia e a felicidade sociais? Modelos jurídicos e políticos puros e abstratos sempre serviram para orientar os fins da ação dos súditos e dos próprios governantes; em regra, nesses modelos cada segmento social tem sua função predeterminada abstratamente, seja por um decreto divino, seja pela disposição “natural” das coisas existentes. “Tais indivíduos sabem que, removida a ignorância, desaparece o espanto, isto é, o único meio de que dispõem para se valer de argumentos e manter a autoridade”²⁹.

A única sustentação do finalismo é conjugação da ignorância com a imaginação. É pela analogia, pela sensação corpórea e pela ausência de conhecimento das causas eficientes que se sustentam os modelos causais fundados nas causas finais. Spinoza enfrenta tais questões, recusando com veemência o finalismo e afirmando o modelo da causalidade eficiente como único aceitável para a compreensão das infinitas relações de causa e efeito existentes na natureza. Fica evidente o caráter político da ontologia spinozana. Ao se determinar que a causa de si é causa eficiente imanente e que todo o regime de causalidade segue a lógica da causa de si, a ignorância, os mistérios, a revelação e o espanto podem ser explicitados como mecanismos que sustentam e perpetuam formas de exercício do poder em que a autoridade se concentra nas mãos de poucos.

O esforço intelectual spinozano demonstrado no presente trabalho traduz um movimento de construção de um singular aparato teórico cujos efeitos são éticos e políticos. Ao se fundar o plano de imanência absoluto, eliminando quaisquer resquícios de transcendência em seu discurso, Spinoza avança na afirmação de um outro mundo, no qual a experiência prática e a potência ocorrem sem adjetivação prévia ou orientações externas à sua própria expressão. Neste sentido, um outro conceito de Deus era de fato necessário. Ao se considerar Deus *legibus solutus*, todas as teses da transcendência e da servidão na política e do ressentimento na ética obtinham um firme ponto de sustentação. Um Deus antropomórfico, que requer dos seres humanos retribuição às graças concedidas, somente pode produzir tiranos que dizem fazer favor, quando estão, no fundo, realizando o necessário para manter tudo como sempre esteve. Não há senhor que, ao ser virtuoso, não exija de seus servos a devida gratidão. *Deo sive natura*: este é

²⁹ *Ética*, Parte I, Apêndice.

um dos postulados mais contundentes não só da ontologia spinozana, mas de sua ética e de sua política. Se Deus é a natureza, não se pode concebê-lo à imagem e semelhança do ser humano. Deus deixa de ser fundamento da tirania e de se constituir em justificativa para o ciclo das paixões tristes afirmado na relação servo-senhor. Se Deus não envolve qualquer forma humana, não faz mais sentido a exigência de servi-lo, servidão essa que é o fundamento de toda e qualquer paixão triste. Afastar a tristeza e formar bons encontros: tais conselhos de caráter ético-político que se afirmam no pensamento spinozano somente são exequíveis no momento em que a causa primeira da tristeza, servir a um senhor transcendente e antropomórfico, seja desde início eliminada. A beatitude não está fora do mundo, ela é no mundo. Não se trata de promessa, mas de algo a ser vivenciado na existência.

Em suma, é possível perceber que, desde a Parte I da *Ética*, Spinoza se mostra empenhado na construção de um sistema filosófico cuja orientação é a liberdade individual, no plano ético, conjugada à autonomia coletiva, no plano político. Para tanto, é fundamental denunciar os efeitos negativos da imaginação, em que se funda o discurso teológico-político da transcendência. Porém, para construir e consolidar a expressão política de seu pensamento, Spinoza teve de investigar o que é a mente humana e de que modo ela funciona. Antes de chegar à política, é preciso desvendar a estrutura da mente humana, o seu funcionamento afetivo, os processos que conduzem ao conhecimento verdadeiro e o modo adequado para agenciar o conhecimento e os afetos em busca de uma vida efetivamente ativa. Prévia à questão política é a questão ética. E, ao fim e ao cabo, todas elas são questões ontológicas, na medida em que tudo é **na** substância.

3.2. Física e psicologia: das afecções corpóreas aos afetos

Tendo em vista o modo de exposição pelo qual se propôs desenvolver o presente capítulo, é necessário adentrar as questões de cunho ético do pensamento de Spinoza. Assim, neste tópico se busca explicitar a concepção spinozana a respeito da dinâmica afetiva que se afirma em todos os seres humanos. No entanto, antes de analisar tal dinâmica é fundamental compreender o que Spinoza entende a respeito do conceito de mente, do conceito de corpo e da relação entre

corpo e mente, relação esta que se considera essencial para a compreensão do papel dos afetos no sistema ético spinozano.

3.2.1. A relação entre a mente e o corpo

A relação entre o corpo e a mente³⁰ é um problema bastante debatido pela filosofia do século XVII. Deste modo, Spinoza não se furtou de transitar por este tema, pois as inúmeras questões que podem ser suscitadas a partir do mesmo haviam de ser enfrentadas e solucionadas de modo original por uma vertente do pensamento que se propunha a fundar uma perspectiva estruturada essencialmente no plano de imanência absoluta.

Quais são, efetivamente, as indagações debatidas, no século XVII, acerca da relação entre corpo e mente? Inicialmente, o grande problema posto é relativo ao vínculo existente entre ambos. Surgem as seguintes indagações: como o corpo é levado a agir pela mente e como a mente é afetada pelo corpo? Outro aspecto de tal relação se refere ao controle dos afetos, que implica o seguinte problema: de que maneira a mente pode controlar as ‘paixões’, que são compreendidas na forma de uma ação do corpo sobre a mente? É evidente que tais questões não podem ser solucionadas senão mediante uma prévia definição do que é um corpo e do que é uma mente. Sem dúvida, é sobre tais conceitos que a relação entre o corpo e a mente poderá ser melhor esclarecida. Vale ressaltar que toda a discussão sobre a relação entre o corpo e a mente concerne, de fato, a um debate sobre o estatuto ontológico da extensão e do pensamento. Se o corpo pertence à realidade extensa e a mente à realidade intelectual, necessariamente a relação entre ambos é uma derivação de uma questão ontológica. Portanto, para que tais problemas sejam esclarecidos, segundo a proposta spinozana, é fundamental, antes de mais nada, explicitar aquela que se pode considerar a posição contra a qual se dirige o pensamento spinozano, ou seja, a posição de Descartes a respeito da relação entre o corpo e a mente, cujos fundamentos guardam conexão com a ontologia deste autor.

³⁰ No século XVII a maioria dos autores usava o termo ‘alma’ (*anima*) ao invés do termo ‘mente’ (*mens*). Spinoza é uma exceção também nesse aspecto. O uso do termo mente, ao que tudo indica, visa a afastar tal idéia de qualquer resíduo teológico e de qualquer compreensão de imortalidade da mente, que permaneceria mesmo após a desconstituição do corpo físico. Como se evidenciará a seguir, é patente que, para Spinoza, a realidade humana que se exprime pelo atributo pensamento não dura nem mais nem menos do que a expressa pelo atributo extensão.

A filosofia cartesiana é digna representante de uma tendência do século XVII estruturada a partir de uma concepção dualista da realidade, que afirmava a transcendência de um certo registro do real sobre o outro. A relação entre o corpo e a mente, que Descartes nomeia alma, nomenclatura que não seguiremos pelas razões já expostas, é também marcada pelo dualismo, núcleo essencial do cartesianismo. E nesta relação, sem qualquer dúvida, a mente prevalece sobre o corpo. As razões para tal prevalência são de ordem ontológica e de ordem epistemológica.

Ontologicamente, a superioridade da mente em relação ao corpo reside na compreensão de Descartes sobre a extensão. Segundo Descartes, a extensão é marcada pela divisibilidade. Tal divisibilidade denotaria uma inadequação em relação à natureza divina, na medida em que Deus é indivisível. Ou seja, “dado que a extensão constitui a natureza do corpo, e que aquilo que é extenso pode ser dividido em várias partes, e que uma tal coisa denota uma imperfeição, concluímos que Deus não é um corpo”³¹. A divisibilidade, que marca, no entendimento cartesiano, a extensão, torna impossível aproximar Deus da mesma. Deus não é extenso. E qual o nexa entre tal dimensão ontológica da extensão e a inferioridade do corpo em relação à mente? A questão é muito simples. Se Deus é infinita perfeição e se Deus não é corpóreo, aquilo que em nós é extenso deve ser considerado de menor perfeição. Dessa maneira, o corpo humano é algo menos perfeito do que a mente humana. Isso fica ainda mais claro em outro momento da obra de Descartes. De acordo com o autor, é a vontade livre que nos aproxima de Deus, tornando-nos imagem e semelhança do mesmo. A vontade livre é uma forma de expressão do funcionamento da mente, e não do corpo, afinal se considera que a vontade livre só assim é concebida quando acompanhada do conhecimento claro e distinto. É o que se identifica no trecho seguinte:

Há unicamente a vontade ou o livre-arbítrio, que experimento em mim ser tão grande que não concebo a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa; de sorte que é ela, principalmente, que me faz conhecer que eu trago a imagem e semelhança de Deus. Pois, ainda que ela seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, seja em razão do conhecimento e da potência, que nele se encontrando juntos a tornam mais firme e mais eficaz, seja em razão do objeto, na medida em que ela se dirige e se estende infinitamente a mais coisas, ela todavia não me parece maior, se a considero formal e precisamente em si mesma [...] Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente para escolher um ou o outro dos dois contrários; mas, antes, quanto mais pendo por

³¹ DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, Primeira Parte, art. 23.

um, seja porque eu conheça evidentemente que nele se encontra o bem e o verdadeiro, seja porque Deus disponha assim o interior de meu pensamento, tanto mais livremente faço a escolha e a abraço.³²

Fica bastante claro que, para Descartes, a parte mais perfeita do ser humano é a sua mente, tendo em vista ser nesse registro da existência humana que se encontra aquilo que nos torna imagem e semelhança da substância infinitamente perfeita.

A questão da superioridade de cunho ontológico da mente sobre o corpo possui desdobramentos epistemológicos. Como é sabido, o método proposto por Descartes gira em torno da categoria do *cogito*, fundamento de todo o conhecimento. O único ponto de partida seguro para o desenvolvimento da razão é a certeza de que pensamos. De todo o resto podemos duvidar. Assim “só conseguimos libertar-nos deles [dos juízos precipitados] se tomarmos a iniciativa de duvidar, pelo menos uma vez na vida, de todas as coisas em que encontramos a mínima suspeita de incerteza”³³. O princípio da dúvida marca substancialmente o método cartesiano. Entretanto, é fundamental que tal princípio seja afastado, em algum momento, do contrário a capacidade de conhecer seria deixada de lado, na medida em que, se não existe sequer um ponto seguro para afirmar o pensamento, nada pode ser tido por verdadeiro. Por esse motivo, “não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão “penso, logo existo” não seja verdadeira, e, por conseguinte, a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem”³⁴. Fica patente, por tal afirmação, que o princípio de qualquer mecanismo de desenvolvimento do conhecimento reside, apenas e tão-somente, na dimensão intelectual do real, pois a realidade extensa é necessariamente causa de idéias confusas, das quais se deve a todo instante duvidar.

O dualismo que marca a relação entre corpo e mente na filosofia cartesiana é apenas mais uma expressão de uma tradição filosófica idealista que, até os dias de hoje, projeta tal compreensão da realidade no próprio senso comum. E tal dualismo exprime uma tríplice superioridade da mente sobre o corpo. Duas dessas expressões já se analisaram acima. Entretanto, além da dimensão ontológica e epistemológica, também no plano ético a mente se evidencia superior, segundo tal

³² DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*, Quarta meditação, § 9.

³³ DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, Primeira Parte, art. 1.

³⁴ DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, Primeira Parte, art. 7.

vertente do pensamento. Ainda não é o momento de analisar quais os desdobramentos éticos dessa questão. Antes disso é necessário aprofundar a concepção spinozana acerca da relação entre o corpo e a mente.

O ponto de partida para a investigação da relação entre a realidade física e a realidade intelectual é, sem dúvida, a teoria dos atributos. Já se explicitou no capítulo anterior qual a importância de tal teoria na construção da ontologia spinozana, indicando-se que não existe qualquer prevalência de um atributo sobre os demais, pois todos os atributos são a substância expressa segundo uma certa forma. Entre a substância absolutamente infinita e a substância infinita em seu gênero há uma distinção de razão, e não uma distinção real³⁵. Desse modo, sendo a extensão e o pensamento dois dos infinitos atributos, cada um, à sua maneira exprime a substância, não havendo por que se cogitar qualquer superioridade de um em relação ao outro.

De que modo é possível vincular as teses ontológicas aqui expostas com a relação entre o corpo e a mente? Partindo-se das definições apresentadas por Spinoza na Parte II da *Ética*, especialmente duas são úteis para elucidar tal indagação. De acordo com as mesmas, “por corpo entendo um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa”³⁶; “por idéia entendo um conceito da mente, que a mesma forma pelo fato de ser uma coisa pensante”³⁷. De acordo com as definições aqui apresentadas, corpo e mente são expressões de dois distintos atributos, a extensão e o pensamento, respectivamente. Ora, se não há superioridade ontológica entre os atributos, não haveria qualquer razão para afirmar qualquer privilégio da mente em relação ao corpo. Apresentadas as razões ontológicas que justificam essa posição singular da filosofia spinozana, é preciso aprofundar aquilo que, efetivamente, Spinoza quer dizer quando se refere ao corpo e à mente.

³⁵ Distinção real – ou formal – é aquela existente entre os atributos, mas jamais entre a substância e cada um dos atributos. Trata-se da tese da univocidade da substância, que, inclusive, conjuga a unicidade da substância com sua infinita diferenciação interna. A substância é única, quantitativamente, mas se diferencia internamente mediante infinitas qualidades que lhe são intrínsecas, os atributos. Em suma, os atributos são distintos formalmente entre si, mas não o são em relação à substância absolutamente infinita, ou seja, Deus. A unidade quantitativa carrega, em seu âmago, a infinita multiplicidade qualitativa. Dessas teses é possível, com muita facilidade, extrair a igualdade entre os atributos.

³⁶ *Ética*, Parte II, Definição I.

³⁷ *Ética*, Parte II, Definição III.

Uma máxima da obra de Spinoza marca decisivamente a sua compreensão física. Segundo tal máxima, “ninguém, até o presente momento, determinou o que pode o corpo [...] Efetivamente, ninguém, até o presente, conheceu tão acuradamente a estrutura do corpo que pudesse explicar todas as suas funções”³⁸.

A inserção dessa máxima em um escólio demonstra que a mesma possui uma dupla função. Por um lado, trata-se de denunciar a inadequada percepção formulada pela tradição a respeito do conceito de corpo. Por outro, Spinoza se propõe a demonstrar outra concepção do que venha a ser um corpo, elaborando uma física extremamente original. A que compreensão a física spinozana se opõe? Uma das oposições é, sem dúvida, dirigida à física cartesiana. Segundo Descartes, um corpo se define fundamentalmente por sua quantidade de matéria³⁹. A comprovação dessa tese se daria mediante o fenômeno da rarefação. Um corpo não se considera outro por estar rarefeito, quando se tem por parâmetro o mesmo corpo condensado. Nesta situação, haveria um simples aumento da distância entre os poros ou intervalos existentes em tal corpo. Uma certa quantidade de água em estado líquido não seria em nada distinta da mesma quantidade de água em estado gasoso. A alteração é apenas relativa à distância entre as moléculas de água. Outro exemplo, esse usado por Descartes para demonstrar a tese em questão, é o da esponja. A esponja seca é a idêntica à mesma esponja molhada. “Não pensamos que cada parte da esponja tem mais extensão, mas apenas que há poros ou intervalos entre as suas partes que são maiores do que quando está seca e mais compacta”⁴⁰. Assim, “a identidade de um corpo consiste na conservação de uma mesma quantidade de matéria”(tradução livre)⁴¹. Tal quantidade de matéria seria estabelecida mediante a possibilidade das partes que a compõem serem transportadas em conjunto. Assim, segundo Descartes, “por corpo ou parte da matéria entendo tudo aquilo que é transportado conjuntamente, ainda que seja

³⁸ *Ética*, Parte III, Proposição II, Escólio. Tal máxima, não por acaso, é exposta em um escólio. A função dos escólios, no texto da *Ética*, é a de promover uma guinada abrupta no curso da argumentação. Os escólios constituem, na imagem usada por Deleuze, “uma cadeia quebrada, descontínua, subterrânea, vulcânica, que a intervalos regulares vem interromper a cadeia dos elementos demonstrativos, a grande cadeia fluvial e contínua” (DELEUZE, Gilles. Spinoza e as três éticas. In *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997. p. 164). Trata-se de instantes nos quais o desenvolvimento do argumento tem de enfrentar determinadas turbulências e decompor determinadas resistências ao movimento de liberação intelectual, ética, física e/ou política. Portanto, os escólios são usados para o enfrentamento com a tradição, visando a desmontar os signos que sustentam a servidão fundada nos pilares da transcendência.

³⁹ Ver DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, Segunda parte, art. 5 ao art. 7.

⁴⁰ DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, Segunda parte, art. 6.

⁴¹ ZOURABICHVILI, François. *Spinoza: Une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002. p. 15.

composto de várias partes que, com sua ação, desencadeiam outros movimentos”⁴². Não é surpreendente tal percepção cartesiana. Dada a divisibilidade da extensão, um corpo só pode ser concebido como um agregado de partes extensas que se juntam e são aptas a permanecerem juntas.

É nítido que tal percepção da natureza dos corpos não enfrenta um determinado problema: a individuação. Se a definição de corpo diz respeito apenas ao transporte de determinadas partes de matéria, não há o que qualifique tal corpo intrinsecamente. Entre suas partes subsiste somente um regime de contigüidade e de indiferença. A força de coesão que as une é simplesmente seu repouso⁴³. Vale ressaltar que a questão da individuação não se encerra aí. Ainda é bastante problemático o conceito de corpo cartesiano, na medida em que ele desconsidera a dimensão orgânica dos corpos. Aqueles corpos que, para permanecerem existindo, precisam trocar permanentemente suas partes com o que os cerca, careceriam de qualquer identidade, na medida em que tais trocas das partes extensas mudariam incessantemente a natureza dos mesmos⁴⁴. Tendo em vista tais problemas aqui apresentados, é agora possível compreender adequadamente as razões que levaram Spinoza a afirmar que ninguém ainda havia determinado aquilo que pode um corpo.

Spinoza realiza uma torção na compreensão do conceito de corpo, caso se compare sua física com a de Descartes. Um corpo é definido não pela quantidade de matéria que o compõe, mas fundamentalmente por uma certa relação. O universo físico spinozano é fundamentalmente relacional. Relações entre corpos constituem outros corpos. Mas qual tipo de relação marca a constituição interna de cada corpo?

Antes de avançar sobre essa matéria, é necessário apresentar como Spinoza concebe a existência física. Isso é bem nitidamente exposto no início da ‘pausa’ que se faz na Parte II da *Ética* ao longo da Proposição XIII. Tal ‘pausa’ busca demonstrar os princípios fundamentais da física spinozana, o que poderia soar estranho ao próprio conteúdo de tal parte da obra, cujo título é “Da natureza e origem da mente”. Conforme se evidenciará a seguir, é essencial fundar uma física para compreender a mente. Porém, ainda não é o momento de se investigar

⁴² DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, Segunda Parte, art. 25.

⁴³ ZOURABICHVILI, François. *Spinoza: Une physique de la pensée*, p. 18.

⁴⁴ ZOURABICHVILI, François. *Spinoza: Une physique de la pensée*, p. 16.

tal questão. Como se afirmava há pouco, os pilares da física spinozana são expostos na Parte II da *Ética*, em uma série de axiomas, lemas e corolários inscritos na Proposição XIII. Logo nos dois primeiros axiomas se faz possível identificar o que se inscreve no âmago da física spinozana: o par movimento/repouso. “Todos os corpos estão em movimento ou em repouso”⁴⁵ e “todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais rapidamente”⁴⁶. Essa é a abertura do texto referente aos princípios da física de Spinoza. Já é possível notar que o movimento é intrínseco aos corpos. A extensão é um atributo da substância absolutamente infinita e, por esse motivo, consiste em uma permanente atividade de expressão da mesma. Assim, na medida em que a extensão é dotada de um dinamismo a ela imanente, tal dinamismo ‘contamina’ todos os modos da extensão que, por sua vez, exprimem de uma maneira certa e determinada a potência da substância extensa. Trata-se do causado que contém em si a causa e, por conseqüência, a exprime. A causa imanente, aquela que não se afasta de seus efeitos e neles permanece exprimindo-se, por ser o princípio que se afirma no regime de causalidade, também se estende em direção à realidade física. Desse modo, cada corpo é ‘animado’ por um certo movimento que lhe é inerente. Todo corpo é, portanto, dotado de uma potência dinâmica, na medida em que os corpos são modos de um atributo também dinâmico, a extensão⁴⁷.

O dinamismo do atributo extensão é transmitido aos modos finitos pelo modo infinito imediato, o movimento⁴⁸. O modo infinito imediato é o que configura o modo infinito mediato, *facies totius universi*, conforme se deduz da leitura das Proposições XXI e XXII da Parte I da *Ética*⁴⁹. E os modos finitos, unidos todos eles pelas diversas e infinitas relações existentes na natureza, configuram o modo infinito mediato. Tendo em vista que o modo infinito imediato é o próprio movimento, todos os modos finitos presentes no modo

⁴⁵ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Axioma I.

⁴⁶ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Axioma I.

⁴⁷ Neste sentido ver GUEROULT, Martial. *Spinoza: L’âme*. Paris: Aubier, 1997, p. 151. Vale ressaltar que o dinamismo de cada corpo ficará ainda mais evidente quando se investigar o conceito de *conatus*, pois é exatamente mediante a expressão do mesmo que cada corpo afirma a própria potência e exprime, de uma certa maneira, a extensão.

⁴⁸ Na ontologia spinozana substância é aquilo que existe por si e em si e por si só pode ser concebido. Já os modos são as coisas que existem por outro e em outro e que por outro deve ser concebido. Nas definições III e V da Parte I da *Ética* são apresentadas tais noções. Os modos podem ser divididos em modos infinitos e modos finitos. Os primeiros, por sua vez, são ainda divididos em modos infinitos imediatos e modos infinitos mediatos. Tais noções serão aprofundadas no Capítulo 4 deste trabalho.

⁴⁹ Acerca da teoria dos modos infinitos, ver Capítulo 4, item 4.1 deste trabalho.

infinito mediato da extensão também são dotados de uma parcela determinada de movimento. Dessa forma, os modos finitos da extensão afirmarão sua própria singularidade por sua dinâmica intrínseca, e não apenas por uma quantidade agregada de matéria.

Entretanto, é essencial ressaltar que o movimento que caracteriza cada modo finito não é algo que se processa sozinho, no vazio. Como já afirmado, o universo físico spinozano é qualificado por uma dimensão relacional, o que conduz à conclusão de que todo e qualquer movimento é sempre transmitido para o meio em que se vive. Antes de se identificar essa característica da física spinozana, é necessário verificar o que qualifica e singulariza cada corpo existente.

Dois são os tipos de corpos definidos por Spinoza: os corpos simplicíssimos e os corpos compostos ou complexos. Na verdade, trata-se de uma distinção de grau, e não de natureza, e que deve ser seguida para que se compreenda devidamente a estrutura da física apresentada na *Ética*. Os corpos simplicíssimos se distinguem somente pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão. Já os corpos compostos são aqueles em cuja estrutura se encontram corpos simplicíssimos e/ou outros corpos compostos, todos relacionados entre si⁵⁰.

O que efetivamente quis dizer Spinoza com a expressão ‘movimento e repouso’? Tal expressão é de profunda importância para o sistema da física desenvolvido na *Ética*, na medida em que ela marca o núcleo do conceito de corpo, seja ele composto, seja ele simplicíssimo. A distinção de cada corpo se dá de acordo com a relação de movimento e repouso que o caracteriza, e não em razão da quantidade de matéria que cada corpo carrega consigo⁵¹. Os corpos possuem um índice de identificação que se afirma mediante uma determinada relação proporcional de movimento e repouso. Assim, pode-se compreender que um corpo simplicíssimo possui um certo coeficiente de ‘vibração’ que o singulariza. Ocorre que os corpos não são mônadas fechadas em si. Na medida em que todos os corpos possuem um determinado grau de recíproca conveniência⁵², existe um regime de permanente afetação e contra-afetação dos corpos. Não fosse

⁵⁰ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema VII, Escólio.

⁵¹ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema I.

⁵² *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema II.

tal regime de permanente contato entre os mesmos, seria impossível a composição entre corpos e a conseqüente formação de corpos mais complexos. Tal grau de conveniência pode ser maior ou menor, dependendo dos corpos que entrem em agenciamento e das condições em que tal agenciamento vier a se realizar. No entanto, sempre um mínimo de conveniência existirá, pois todos os corpos participam do atributo extensão⁵³. Nesse regime de constante encontro entre os corpos, ocorre um processo de transmissão do movimento ou do repouso de cada corpo para os demais, de maneira que os corpos determinam aqueles que os cercam ao movimento ou ao repouso⁵⁴. Há uma economia corpórea no sistema spinozano, de modo que não cessa jamais o regime de troca de índices de movimento/repouso entre os corpos. Aqui reside a tese da pressão dos ambientes, de suma importância na obra de Spinoza. Os corpos se encontram em um mundo no qual necessariamente serão afetados por tudo o que os envolve, sendo a recíproca verdadeira. Essa economia física é necessária para que se compreenda devidamente o conceito de corpo composto.

Como se disse acima, o corpo composto é aquele formado por dois ou mais corpos, sejam eles simplicíssimos ou compostos. A definição de corpo composto é enunciada nos seguintes termos:

Quando um certo número de corpos, de mesma grandeza ou de grandezas diferentes, são constringidos por outros a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles estão em movimento com a mesma velocidade ou com velocidades diversas, de tal maneira que eles comunicam os seus movimentos **segundo uma certa relação** (grifo nosso), dizemos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, compõem um único corpo, ou seja, um indivíduo que se distingue de todos os outros por essa união de corpos⁵⁵.

Fica, assim, esclarecida a configuração interna que identifica cada corpo. Ao entrarem em um regime de agenciamento, mediante constringimento de outros corpos que os cercam (pressão dos ambientes), dois ou mais corpos comunicam os seus graus de movimento e repouso, ou seja, seus graus de ‘vibração’, compondo um novo corpo até então inexistente, novo corpo esse que

⁵³ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema II, Demonstração.

⁵⁴ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema III, Corolário.

⁵⁵ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Definição. É importante ressaltar que tal tese da configuração do corpo composto já se esboçava no *Curto Tratado*, mais precisamente nas notas VIII, IX, X, XII, XIII e XIV inscritas no Prefácio da Parte II de tal obra. Sobre as diferenças da física aí esboçada e a construída na *Ética*, ver ZOURABICHVILI, François. *Spinoza: Une physique de la pensée*, p. 51 à p. 83.

se configurará por uma certa proporção de movimento/repouso⁵⁶. Tal proporção é a resultante das diversas relações entre os corpos que o compõem, cada um deles com velocidades e lentidões também diversas, na medida em que, nos corpos compostos, as partes que os compõem comunicam sem cessar seus graus de movimento e de repouso⁵⁷.

Um corpo composto de vários corpos, caso perca alguns, não abandona a sua forma, desde que substitua tais partes extensas por outras da mesma natureza⁵⁸. Da mesma maneira, se as partes (corpos) que compõem um determinado corpo complexo mudam de tamanho, tornando-se maiores ou menores, tal corpo também manterá sua forma e sua natureza se tais mudanças não alterarem a proporção de movimento e repouso que vigorava antes da modificação⁵⁹. Por outro lado, se alguns corpos que estruturam um corpo composto forem levados a se mover em uma direção diversa daquela em que se moviam ou mediante uma velocidade diversa, tal corpo permanecerá com a mesma natureza e com a mesma forma se as partes extensas, que sofreram alteração em seu movimento, comunicarem tal alteração para as demais de tal maneira que se conserve a mesma relação total de movimento e repouso determinante da natureza e da forma do corpo composto⁶⁰. Por fim, um indivíduo composto permanece com sua forma e sua natureza íntegras mesmo quando se move em uma ou em outra direção, ou então, ainda, quando se mantém em repouso, desde que suas partes extensas conservem a mesma proporção de

⁵⁶ Matheron torna bastante clara a idéia de ‘proporção de movimento e repouso’ mediante a construção de uma equação nos seguintes termos: “Il ne peut s’agir que du rapport entre la quantité totale de mouvement et la quantité totale de repos dont cet individu est affecté, c’est-à-dire entre la somme des quantités de mouvement et la somme des quantités de repos de ses parties. Si m_1 est la masse (ou, pour employer le langage de Spinoza, la ‘grandeur’) de C_1 et v_1 la vitesse relative de son mouvement T_1 , si m_2 est la masse de C_2 et v_2 la vitesse relative de son mouvement T_2 etc. (le système de référence étant lié à I, et non pas aux corps extérieurs par rapport auxquels I peut se déplacer), et si l’on admet que la quantité de repos est fonction de la masse, cette formule F pourrait donc s’écrire, par exemple: $m_1v_1+m_2v_2 \dots + mnvn / m_1+m_2\dots+mn=K$, la constante K correspondant, soit à l’état du système à chaque instant, soit du moins à l’état moyen autour duquel s’effectuent ses variations e vers lequel il revient sans cesse” (MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988. p. 40).

⁵⁷ Esse é o aspecto da física de Spinoza que termina por abrir a possibilidade de se pensar a dimensão orgânica da extensão sem que qualquer mudança de volume ou de quantidade de matéria implique, necessariamente, a mudança do próprio corpo. Para compreender tal questão, é necessário visualizar como se constrói a idéia de forma com base nas relações entre os corpos que mantêm uma certa proporção de movimento e repouso, estabelecendo a identidade de um indivíduo composto de muitos outros corpos.

⁵⁸ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema IV.

⁵⁹ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema V.

⁶⁰ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema VI.

movimento e repouso que configura tal corpo complexo⁶¹. Os corpos compostos são dotados de uma plasticidade⁶² que lhes permite trocar com o meio externo partes extensas sem que ocorra qualquer alteração em sua forma e em sua natureza. Também são tais corpos aptos a aumentar de volume, sem perderem suas características fundamentais. Podem, ainda, mover-se em parte ou integralmente, em nada alterando em sua composição interna⁶³.

Ainda é possível chamar Spinoza de mecanicista? Talvez sim, afinal sua física é orientada fundamentalmente por noções da mecânica. Entretanto, parece inegável que se trata de um mecanicismo muito singular. O mecanicismo na física spinozana aparece mais como instrumento do que como concepção teórica acerca da realidade. Com aquilo que estava disponível em sua época, afinal o século XVII foi marcado profundamente pelo mecanicismo, Spinoza construiu uma teoria da física que se vale do mecanicismo como uma ferramenta para entender o funcionamento dos corpos, a configuração de sua forma e de sua natureza. Não se usa o mecanicismo como se ele fosse uma teoria pronta e acabada para explicar os processos que ocorrem na extensão. Tanto que não seria inadequado afirmar que as noções acima expostas ainda são hoje debatidas no campo da biologia, da química e da própria física (não seriam as partículas sub-atômicas algo conceitualmente semelhante aos corpos simplicíssimos?). Isso comprova que, de fato, os modelos de inteligibilidade do real podem ser usados como explicações completas da realidade aos quais deve a própria realidade amoldar-se, ou podem vir a ser compreendidos como meras ferramentas para que se realize uma adequada inteligência dos fenômenos. Mediante essa postura teórica foi possível para Spinoza ir além do mecanicismo, mesmo se valendo de teses mecanicistas. O

⁶¹ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema VII.

⁶² “Ces quatre lemmes, qui expliquent certaines manifestations élémentaires de la vie organique (nutrition, croissance, flexibilité, mobilité), sont intermédiaires entre une physique et une physiologie. Ils préparent ainsi, sur des bases qui sont encore celles de la physique et de la chimie, la prise en considération des corps vivants, qui se caractérisent précisément par leur plasticité, et leur capacité à maintenir une forme identique à travers d’incessantes transformations qui, néanmoins, n’altèrent pas leur configuration d’ensemble” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La seconde partie – La réalité mentale*. Paris: PUF, 1997. p. 151/152).

⁶³ Neste sentido, pode-se vislumbrar uma diferença considerável entre os corpos compostos e os corpos simplicíssimos. Os corpos compostos possuem uma estabilidade quanto à sua forma e à sua natureza incomensuravelmente maior do que os corpos simplicíssimos. Estes se encontram no limite da existência corporal, na medida em que sua estabilidade é perto de zero. A principal característica dos corpos simplicíssimos está em permanente modificação, na medida em que qualquer encontro com outro corpo tende a alterar seu índice de movimento e repouso, dando-lhe uma nova forma. Isso não significa que eles não existam, mas fundamentalmente que não se pode vislumbrar qualquer forma precisa ou qualquer identidade de tais corpos minimamente estável.

pano de fundo da física spinozana é marcadamente mecanicista, mas a universo extenso não o é. A matéria é dotada de uma permanente ‘vibração’ intrínseca⁶⁴ e os corpos não funcionam de modo estéril, tal um relógio. Eles participam de uma economia física dinâmica, afetando-se reciprocamente, compondo-se e decompondo suas relações constitutivas, construindo certas formas físicas, destruindo e mantendo outras tantas.

O pequeno tratado de física inscrito na Parte II da *Ética* se finda com seis postulados. Em tais postulados é analisado o corpo humano. Fica nítido pela leitura dos mesmos que o corpo humano é extremamente complexo, sendo dotado de uma aptidão para ser afetado de inúmeras maneiras. Tais afirmações produzirão desdobramentos na própria compreensão da mente humana e de sua potência. Todavia, ainda não é o momento adequado para se aprofundar esse tema. Antes é necessário elucidar o que marca o conceito spinozano de mente e qual relação entre o corpo e a mente se estabelece na *Ética*.

O conceito de mente traçado por Spinoza é ainda mais escandaloso, sob o ponto de vista da tradição do século XVII, do que o conceito de corpo. E não sem razão. Seguindo o tom que perpassa toda a sua obra, Spinoza não deixa de pensar a mente sob a perspectiva da imanência absoluta. Assim, desmistifica-se tudo o que se afirmou veementemente acerca do conceito de mente até então, a começar pelo próprio termo *anima*, substituído por *mens*⁶⁵.

O escândalo se explicita exatamente nas Proposições XI, XII e XIII da Parte II da *Ética*. Nesse trecho da obra, apresenta-se definitivamente o conceito de

⁶⁴ Tal ‘vibração’ intrínseca é expressão da causalidade imanente, na medida em que em tal regime de causalidade a causa permanece no causado, não se afastando de seus efeitos, comprovando-se aquilo que aqui já foi afirmado em vários momentos: é na ontologia spinozana que se encontram as estruturas fundamentais de todo o sistema filosófico do autor. No mesmo sentido se orienta o trecho seguinte da lavra de Delbos: “O mecanicismo é só a lei dos modos que se condicionam uns aos outros; ele refere-se apenas à causalidade externa. A causalidade interna, que parte de Deus para descer gradualmente até as essências dos modos finitos, faz do mecanicismo uma explicação subordinada. À sua maneira, o espinosismo admite pois o que outras doutrinas exprimirão e justificarão mais completamente: que há um acordo do mecanicismo e da realidade interna ou essencial, e acordo em que é a realidade interna ou essencial que domina o mecanicismo” (DELBOS, Victor. *O espinosismo*, p. 93).

⁶⁵ Não por acaso se usa outro termo. A função dessa troca não é meramente de estilo, mas se trata de uma clara tomada de posição contra todos os resíduos teológicos que envolviam a discussão sobre a ‘alma’ humana. Ao desmistificar a mente humana, inclusive dando a entender que não só os seres humanos são dotados de mente, Spinoza aniquila o vínculo entre a filosofia e a teologia. Recusar que a mente é uma substância, que na mente não se encontra aquilo que nos torna imagem e semelhança de Deus – vontade livre e razão – é fundar uma vertente de pensamento que não reduz a imanência ao mero plano extenso da realidade. O pensamento também se compreende no e pelo plano de imanência.

mente, que consiste, fundamentalmente, na idéia do próprio corpo. A mente humana é idéia do próprio corpo humano. Não por acaso essa é a definição de mente. Trata-se do ponto de partida para fundação definitiva de uma perspectiva intelectual que permite excluir qualquer prevalência da mente sobre o corpo⁶⁶.

Diversas noções podem ser deduzidas a partir do conceito de mente acima exposto. Por enquanto, é necessário analisar como tal conceito desdiz a tese segundo a qual o ser humano seria uma substância, em razão de sua dimensão pensante. De acordo com Descartes, o ser humano é uma substância quando o enxergamos do ponto de vista de sua existência intelectual. Só a mente (alma) humana é simples e concebida por si mesma. O corpo humano é composto de inúmeras partes, sendo divisível, o que retiraria do mesmo o caráter substancial. É o que se percebe pelas seguintes palavras de Descartes:

E, portanto, pelo próprio fato de que eu conheço com certeza que existo, e que, no entanto, não noto que pertença necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência a não ser que sou uma coisa que pensa, concluo muito bem que minha essência consiste apenas nisto: sou uma coisa que pensa, ou uma substância cuja essência toda ou natureza é somente pensar. E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo o direi) eu tenha um corpo ao qual sou muito estreitamente conjunto [...] é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e pode ser ou existir sem ele⁶⁷.

Nada disso se confirma no pensamento de Spinoza. Ao se considerar que a mente é idéia do corpo, não procede a afirmação de que a mente pode existir sem o corpo. Não havendo corpo, não há mente. Assim, a mente não pode jamais ser

⁶⁶ Tal noção carrega em si tamanha inovação que ainda hoje é vislumbrada com admiração por quem estuda as estruturas mais profundas da mente humana. Um exemplo em tal sentido é o trecho a seguir, elaborado por um neurocientista que se debruçou sobre a obra de Spinoza para verificar sua adequação em relação às novas descobertas de tal ramo do conhecimento: “Mas o verdadeiro avanço, no meu entender, tem a ver com a noção que Espinosa apresentava para a mente humana e que ele definiu transparentemente como consistindo na *idéia do corpo humano*. Espinosa usou o termo ‘idéia’ como sinônimo de ‘imagem’ ou ‘representação mental’ ou ‘componente do pensamento’. Espinosa define idéia como ‘uma concepção mental que é formada’ (DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa: Prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 224). Vale ainda reproduzir outra passagem em que tal conexão entre Spinoza e a neurociência é estabelecida com muita clareza: “É habitual imaginar a nossa mente como povoada por imagens ou pensamentos de objetos, ações e relações abstratas, todas elas relacionadas, sobretudo, com o mundo que nos rodeia e não com o nosso próprio corpo. Mas a minha afirmação é bem plausível quando se considera a evidência que apresentei sobre os processos de emoção e sentimento nos capítulos 2 e 3, e quando se tem em vista a evidência da neurofisiologia discutida neste capítulo. A mente está cheia de imagens do interior do corpo e das sondas especializadas do corpo. Com base nos dados da neurobiologia moderna, podemos dizer não só que as imagens mentais emergem do cérebro mas que uma grande proporção dessas imagens é modulada por sinais do corpo propriamente dito” (DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa: Prazer e dor na ciência dos sentimentos*, p. 227).

⁶⁷ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*, Sexta Meditação, § 17. Ver ainda DESCARTES, René. *O discurso do método*, Quarta parte.

uma substância, afinal a substância é o que existe em si, por si e apenas necessita do próprio conceito para ser concebido. Não é o caso da mente. Tanto a mente quanto o corpo são modos; este da extensão, aquela do pensamento. Se uma certa mente humana é um dentre os infinitos modos do atributo pensamento, não faz qualquer sentido o *cogito* cartesiano para Spinoza. Inexiste fundamento de veracidade centrado na capacidade de compreensão do ser humano, ou melhor, do sujeito. É essa a questão central da recusa da idéia de que afirma ser o homem uma substância

A análise da tese da unicidade da substância, exposta no capítulo anterior, já seria suficiente para comprovar que o ser humano não pode, em qualquer hipótese, ser considerado uma substância⁶⁸. O homem, tal qual tudo o que existe **na** natureza, é pura e simplesmente um modo da substância, uma afecção da potência infinita do ser absolutamente infinito. Tal tese também se faz presente no Prefácio da Parte II do *Curto Tratado* e na Carta XXXIII, dirigida a Oldenburg, em que Spinoza traduz a questão nos seguintes termos:

Você vê, assim, por qual razão e de qual maneira o corpo humano é, a meu ver, uma parte da natureza. No que se refere à mente humana, creio também que ela é uma parte da natureza: acredito, com efeito, que existe na natureza uma potência infinita de pensar e que tal potência contém objetivamente, em sua infinitude, a natureza inteira [...] Eu considero, por outro lado, a mente humana como sendo essa mesma potência de pensar, não enquanto ela é infinita e percebe a natureza inteira, mas enquanto ela percebe somente uma coisa finita, que é o corpo humano: a mente humana é, assim, concebida por mim como uma parte do entendimento infinito.

Em suma, o pensamento, na visão spinozana, não possui um centro. Não se trata de entender a mente humana segundo a compreensão cartesiana, na qual o centro de todo o sistema filosófico é o *cogito*. Tanto é real tal concepção descentrada do pensamento que no Axioma II da Parte II da *Ética* está a mais explícita refutação do *cogito* cartesiano⁶⁹. Esse axioma estabelece a seguinte afirmação: “o homem pensa”. À primeira vista não pareceria tão grande recusa dos pressupostos do cartesianismo. Entretanto, caso se observe a redação em holandês de uma versão da *Ética* anterior à versão final, a questão muda de figura. Naquela versão, o axioma em questão era complementado pela seguinte

⁶⁸ Ver também *Ética*, Parte II, Proposição X. De acordo com tal proposição, “à essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem”.

⁶⁹ Ver ALQUIÉ, Ferdinand. *Servitude et liberté selon Spinoza*. In *Leçons sur Spinoza*. Paris: La Table Ronde, 2003. p. 291 à p. 295.

expressão: “ou, em outros termos, nós sentimos que nós pensamos”⁷⁰. Fica mais do que evidente a intenção de Spinoza no Axioma II. Ao se conceber que o homem pensa⁷¹, não se indica tal noção na primeira pessoa do singular, ou seja, o pensamento não é algo centrado na consciência de si de um indivíduo, mas algo que se compartilha por todos os seres humanos coletivamente. Fica claro que nossa capacidade intelectual é uma experiência que se desenvolve não em cada indivíduo centrado em si mesmo, mas fundamentalmente ao lado dos demais que também pensam. Macherey chega a propor a seguinte interpretação do trecho suprimido: “No homem, isto pensa”⁷². Assim, a mente humana nada mais é do que uma afecção da substância, um ‘isto’ que produz idéias e, por conseqüência, não se pode conceber isoladamente sem a(s) coisa(s) de que a mente humana é idéia. Se a mente humana é apenas uma dentre as infinitas expressões do atributo pensamento, há uma visível descentralização da aptidão para pensar. Além disso, pode-se entender que existe uma sensível desvalorização da consciência no âmbito do pensamento. Nós não pensamos – ou sentimos que pensamos – porque somos conscientes dessa aptidão. Muito antes de termos consciência de que pensamos, já exprimimos o atributo pensamento. A formação da consciência é posterior ao ato de pensar. A consciência ocorre quando se produz uma idéia a partir de outra idéia. A reflexão de uma idéia sobre si mesma leva à formação da consciência. Entretanto, muito antes de haveremos formulado qualquer idéia de outra idéia, temos a idéia do nosso corpo. ‘Existimos, logo pensamos’, e não ‘penso, logo existo’. O *cogito* foi invertido e esvaziado de sua relação com a

⁷⁰ Em holandês a expressão é a seguinte: “of anders, wy weten dat wy denken”.

⁷¹ Vale ressaltar que não se recusa a hipótese de que outras coisas, além do ser humano, pensem. Em nenhum momento de sua obra Spinoza afirma que apenas o ser humano pensa. É possível deduzir de sua teoria da mente que as demais coisas existentes também pensam. Na medida em que a mente é idéia do corpo, a partir de qualquer corpo pode ser formulada uma idéia do mesmo. Assim, não há por que desconsiderar a potência das demais coisas existentes na natureza para perceber o seu próprio corpo mediante formulação de idéias.

⁷² MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*: La seconde partie, p. 40. No mesmo sentido, ver GUEROULT, Martial. *Spinoza: L'âme*, p. 31-32. Nesse trecho o autor entende que o Axioma II traduz uma experiência intelectual de caráter anônimo. Vale ressaltar, ainda, que a expressão cunhada por Macherey (‘Dans l’homme ça pense’) é bastante próxima do ‘id’ freudiano – que se traduz para o francês por ‘ça’ – ou então da proposta crítica do ‘id’ formulada por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*, no momento em que os autores traçam o conceito de ‘máquinas desejantes’, também se valendo do termo ‘ça’ (ver GUATTARI, Félix e DELEUZE, Gilles. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvim, Capítulo I). Independente dessa discussão, o que interessa é perceber que, para Macherey, a mente humana, na *Ética*, é um modo do pensamento cuja aptidão para pensar é construída de modo anônimo, sem qualquer centro, mediante processos que ocorrem muito além da consciência individual.

consciência individual. Nada resta de substancial nas mentes humanas. Somos todos, indiscriminadamente, modos da substância absolutamente infinita⁷³.

3.2.2. O corpo e a mente segundo o paralelismo

Demonstrada a profunda singularidade que o conceito de mente assume no sistema spinozano, é necessário compreender a relação entre o corpo e a mente. De início já é possível identificar que corpo e mente são duas expressões de atributos distintos – extensão e pensamento, respectivamente – que afirmam uma só e mesma coisa. Um mesmo ‘indivíduo’ se exprime no atributo pensamento, mediante a idéia de seu corpo, e no atributo extensão, mediante o seu próprio corpo. Assim, aquilo que ocorre à mente necessariamente acontece no mesmo sentido no corpo, e vice-versa, pois as afecções experimentadas pelo ‘indivíduo’ o são tanto na realidade extensa, quanto na realidade pensante. Para compreender de maneira integral a relação entre o corpo e a mente, é necessário percorrer a teoria do paralelismo⁷⁴. Pode-se dizer que se trata de uma teoria que se orienta em três registros. Sua compreensão é crucial para a ontologia, para a epistemologia e para a ética. Nesses três campos se exprime o que se convencionou chamar de paralelismo. E as bases de tal teoria já estão determinadas na Parte I da *Ética*. Porém, é na Parte II que a mesma ganha uma precisa configuração.

De que trata o paralelismo? Inicialmente sua função é permitir o entendimento da ação da substância absolutamente infinita em cada atributo, sem que se afirmem diferenças de princípio entre cada um dos atributos. Ou seja, na medida em que existe uma só e mesma substância, é necessário que se estabeleça algum tipo de vínculo entre os atributos. Ocorre que tal vínculo não pode ser de recíproca afetação, em razão da distinção real existente entre os atributos. Um atributo não pode produzir efeitos sobre outro, tendo em vista que cada atributo se explica e se concebe por si mesmo. Essa noção fica muito clara quando Spinoza

⁷³ Ver *Ética*, Parte II, Proposição X, Demonstração.

⁷⁴ Vale ressaltar que tal termo não é pacífico entre os comentadores da obra de Spinoza. Muitas críticas são dirigidas contra o termo, o que já se comentou no capítulo anterior. Entretanto, por concordar com as teses de Deleuze acerca do paralelismo e por entender tratar-se de uma expressão que guarda em si uma interessante imagem do conceito, adotarei o termo de agora em diante. Caso se deseje vislumbrar qual tipo de crítica se faz à tese de Deleuze, ver MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La seconde partie*, p. 80 e CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 736 à p. 740.

afirma que “o ser formal das idéias reconhece Deus por causa somente enquanto ele é considerado como coisa pensante, e não enquanto ele se explica por um outro atributo. Isto é, as idéias tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares reconhecem por causa eficiente não os próprios ideados, ou, por outras palavras, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, enquanto coisa pensante”⁷⁵. Disso se conclui que uma idéia é causa de outra idéia, mas jamais um outro modo de qualquer outro atributo pode vir a produzir uma idéia. A recíproca também é verdadeira. Uma idéia não é apta a produzir um modo que não seja expressão do atributo pensamento. Expõe-se, portanto, uma das características marcantes do paralelismo. Os atributos não produzem efeitos uns sobre os outros, da mesma maneira que, em termos lógicos, é impossível considerar que duas retas paralelas se cruzem em algum ponto. Cada atributo é dotado de autonomia, o que leva a considerar que “os modos de cada atributo têm por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob outro atributo”⁷⁶. Os atributos, por serem substâncias infinitas em seu gênero, não necessitam de qualquer outro atributo para serem concebidos. Surge então um problema: como compreender a unidade de princípio entre todos os atributos se cada um é autônomo em relação aos demais?

Na Proposição VII da Parte II da *Ética* essa indagação é elucidada. Nela se determina que “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Essa sentença, em outros trechos, se manifesta de outra forma. No próprio Escólio da Proposição VII Spinoza se vale da expressão ‘uma só e a mesma conexão de causas’. Na Demonstração da Proposição IX se repete tal noção, com a afirmação de que ‘a ordem e a conexão das idéias são as mesmas que a ordem e a conexão das causas’. Ora, por que Spinoza se vale dos termos ‘coisa’ e ‘causa’ ao expor a mesma sentença? É inevitável perceber que são os termos sinônimos, para Spinoza. Toda coisa é causa, na medida em que, em razão de a causa imanente não se afastar de seus efeitos, cada efeito – coisa – da substância carrega em si, de uma maneira determinada, a própria causa. Se a causa permanece no causado, cada coisa exprime a causa imanente, constitutiva de toda a realidade. Os efeitos também são causas de outros efeitos na substância, participando da ordem e conexão das causas. E tal ‘ordem da natureza inteira’ é

⁷⁵ *Ética*, Parte II, Proposição V.

⁷⁶ *Ética*, Parte II, Proposição VI.

compreendida pelo atributo pensamento. Estamos diante da tese das ‘duas metades da substância’⁷⁷, segundo a qual a potência de pensar de Deus é igual à sua potência de agir⁷⁸. Todos os efeitos da ação divina são concebidos também pela idéia de Deus, que é modo infinito imediato do atributo pensamento. Vale ressaltar que a compreensão divina se processa no mesmo instante de sua ação, pois aquilo que Deus faz e o que Deus concebe não se pode afastar temporalmente, logicamente ou ontologicamente, sob pena de se cair na idéia confusa do entendimento criador, que já foi refutada neste capítulo. Há um regime de igualdade entre a potência de agir de Deus e sua potência de pensar⁷⁹. Tal regime se funda na identidade de princípio que informa toda a ontologia spinozana. Na medida em que se defendeu o uso da controversa expressão ‘paralelismo’, em razão dessa controvérsia, exige-se a adequada inteligência das implicações contidas em tal termo. Gilles Deleuze traça com muita propriedade aquilo que se deve compreender por paralelismo, caso se tome o sistema filosófico spinozano por parâmetro. Deleuze chama atenção para o sentido que as palavras ordem e conexão assumem no paralelismo spinozano. É preciso identificar cada uma delas, com precisão, para então se conceber o termo paralelismo.

O que significa ‘mesma ordem’? É preciso aqui apresentar como se processa o regime de produção da substância absolutamente infinita. Deus se exprime por cada atributo e, ao fazê-lo, realiza sua primeira expressão, o modo infinito imediato do atributo expresso. Em seguida, tal modo infinito produz um novo efeito, também infinito, que se trata do modo infinito mediato. Por último, o modo infinito mediato se afirma exprimindo infinitos modos finitos⁸⁰. Vale lembrar que só se pode separar cada um desses momentos em termos ilustrativos,

⁷⁷ “Este principio de igualdad de potencias merece un examen minucioso, porque arriesgamos confundirlo con otro principio de igualdad, que concierne solamente a los atributos. Sin embargo, la distinción de las potencias y de los atributos tiene una importancia esencial en el spinozismo. Dios, es decir, lo absolutamente infinito, posee dos potencias iguales; potencia de existir y de actuar, potencia de pensar y de conocer. Si es permitido hacer uso de una fórmula bergsoniana, el absoluto tiene dos ‘lados’, dos mitades [...] La potencia de existir que afirmamos de Dios es una potencia absolutamente infinita; Dios existe ‘absolutamente’, y produce una infinidad de cosas en la ‘infinidad absoluta’ de sus atributos (luego en una infinidad de modos). Igualmente la potencia de pensar es absolutamente infinita [...] Las dos potencias no tienen, pues, nada de relativo: son las mitades del absoluto, las dimensiones del absoluto, las potencias del absoluto” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 110-111).

⁷⁸ *Ética*, Parte II, Corolário.

⁷⁹ Nesse mesmo sentido, MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La seconde partie*, p. 76.

⁸⁰ *Ética*, Parte II, Proposição IX, Demonstração.

mas jamais em termos cronológicos ou mesmo ontológicos. A expressão da substância em seus atributos se dá sem qualquer separação de fases, na medida em que ela é plena e atual. Não há que se dividir em antes e depois qualquer ação da substância. Entretanto, a mente humana necessita separar tais ‘instantes’ da expressão divina, pois é da natureza da mente humana operar dessa forma. Há, portanto, uma mesma ordem interna na produção divina, o que significa que a cada modo de um determinado atributo corresponde um modo dos outros atributos. Tal correspondência não implica qualquer regime de causalidade real entre os atributos, até porque cada um possui autonomia em relação aos demais⁸¹. Todavia, na medida em que é a mesma substância que se afirma nos atributos, produz-se uma necessária identidade de ordem no interior da substância, uma mesma ‘ordem da natureza inteira’⁸². Assim, é admissível chamar de ‘paralelas’ duas séries de coisas que possuem uma relação de correspondência constante, que traça uma isomorfismo entre as ocorrências de cada série. Mas não é apenas isso o que caracteriza o paralelismo spinozano. Aqui vale lembrar que outras figuras próximas são inadequadas para se pensar tal paralelismo. Há situações em que duas séries podem possuir a mesma ordem, mas não serem paralelas no sentido spinozano do termo. É o caso de um sólido e de sua projeção, ou da reta e da assíntota⁸³. Há identidade de ordem entre tais figuras, mas jamais identidade de conexão. A estrutura da reta, ou seja, a maneira pela qual se concatenam os pontos em uma reta não é jamais a mesma maneira de concatenação dos pontos em uma curva. O paralelismo spinozano, por exigir uma mesma ordem e conexão, não se pode resumir a uma correspondência isomórfica entre os modos de cada atributo. Exige-se ir além do isomorfismo. De acordo com Deleuze,

Não há apenas identidade ‘de ordem’ entre os corpos e os espíritos, os fenômenos do corpo e os fenômenos do espírito (isomorfia). Há também identidade ‘de conexão’ entre as duas séries (isonomia ou equivalência), ou seja, igual dignidade, igualdade de princípio entre a extensão e o pensamento, e entre o que se passa numa e no outro: em virtude da crítica espinosiana a toda eminência, a toda transcendência e equivocidade, nenhum atributo é superior ao outro,

⁸¹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 100.

⁸² *Ética*, Parte II, Proposição VII, Escólio.

⁸³ “Supongamos dos series correspondientes, pero cuyos principios sean desiguales, siendo el principio de una de alguna manera eminente con respecto al de la outra: entre un sólido y su proyección, entre una línea y la asíntota, hay ciertamente identidad de orden o correspondência; no hay, hablando con propiedad, ‘identidad de conexión’. Los puntos de una curva no se concatenam como los de una recta. En casos así no podrá hablarse de paralelismo sino en un sentido muy vago” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 102).

nenhum é reservado ao criador, e nenhum é remetido às criaturas e à sua imperfeição⁸⁴.

O paralelismo, portanto, é uma teoria que exige, simultaneamente, identidade da ordem e da conexão dos modos de cada atributo, afirmando-se correspondência do lugar ocupado por cada modo na ordem dos modos de cada atributo e equivalência da estrutura de cada cadeia de concatenação dos modos dos atributos⁸⁵. Ordenar e concatenar da mesma maneira: isso é o paralelismo para Spinoza. Assim, “quer concebamos a Natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob outro atributo qualquer, encontraremos sempre uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, encontremos sempre as mesmas coisas seguindo-se umas das outras”⁸⁶. Já é possível identificar de que maneira se compreende a tripla dimensão do paralelismo: ontológica, epistemológica e ética. O paralelismo implica uma identidade ontológica⁸⁷ entre dois modos que exprimem uma mesma coisa. O corpo e a mente são expressões de uma mesma coisa, de um mesmo indivíduo, sob dois atributos diferentes. Tal corpo e tal mente ocupam o mesmo lugar na ordem dos modos da extensão e dos modos do pensamento, traçando-se a identidade ontológica entre corpo e mente. Já a dimensão epistemológica pode ser concebida sob a fórmula *causa seu ratio* – causa, ou seja, razão. Na medida em que a potência de pensar e de agir são as duas metades da substância, a toda causa corresponde uma idéia, de modo que assim se deduz o que é o conhecimento adequado no sistema spinozano: um conhecimento pela causa. Conhecer adequadamente é apreender as séries causais e a estrutura da causalidade imanente. E a dimensão ética do paralelismo? É nessa dimensão que se localiza a relação entre o corpo e a mente. O paralelismo é uma teoria extremamente útil para compreender tal relação, o que se demonstra a seguir.

Cada ser humano é constituído de um corpo e de uma mente⁸⁸. Portanto, a coisa que nomeamos ‘ser humano’ se exprime no atributo extensão e no atributo pensamento. Como já explicitado anteriormente, a mente humana é a idéia de uma

⁸⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*, p. 74-75.

⁸⁵ Vale ressaltar que, em razão da distinção real existente entre os atributos, não há fusão dos mesmos. A união ‘paralelista’ dos atributos é uma indissociabilidade que conserva sua heterogeneidade. Neste mesmo sentido, GUEROULT, Martial. *Spinoza: L’âme*, p. 91.

⁸⁶ *Ética*, Parte II, Proposição VII, Escólio.

⁸⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*, p. 75.

⁸⁸ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Corolário.

coisa singular⁸⁹, qual seja, o corpo humano. A união do corpo e da mente, entretanto, ainda não está esclarecida. O paralelismo a esclarece. Se a mente é idéia do corpo, é possível disso deduzir que tudo aquilo que vier a se passar no corpo, necessariamente será percebido na mente, afinal ‘a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas’. Assim, a ordem e a conexão das ocorrências de um corpo se reproduz na mente, cujo objeto é o próprio corpo⁹⁰. Corpo e mente, apesar de não produzirem efeitos um sobre o outro, estão indissociavelmente vinculados, pois “um modo da extensão e a idéia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes”⁹¹. Como se trata de uma só e mesma coisa, é inegável compreender a necessidade de que as afecções experimentadas em um registro do real sejam imediatamente vivenciadas no outro. A dimensão ontológica do paralelismo conduz a uma inovadora conclusão no campo da ética. A discussão moral no século XVII costumava opor a mente e o corpo. Entendia-se que as ações do corpo se afirmariam como paixões da mente, de modo que a relação entre mente e corpo seria invariavelmente orientada sob o signo da oposição. Para uma mente se tornar livre seria necessário controlar o corpo, produzindo paixões nele, que significariam ações da mente. Nada disso faz sentido para Spinoza, que propõe outra equação. A ações da mente são ações do corpo. Quanto mais um corpo é apto a realizar e experimentar um maior número de afecções, maior é a potência de pensar de sua mente⁹², isto é, quanto mais um corpo é ativo, mais ativa é a mente, sendo a recíproca evidentemente verdadeira. Tanto maior será a potência da mente quanto maior for a complexidade do corpo. No âmbito da ética se afirma uma das mais originais deduções do paralelismo. Não há qualquer superioridade da mente sobre o corpo, pois inexistente qualquer superioridade do pensamento sobre a extensão. As experiências da mente e do corpo obedecem a mesma ordem e conexão, não havendo como sustentar qualquer função moral da mente que vise ao controle do corpo⁹³. A grande originalidade do paralelismo não se encontra na negação de qualquer ação causal real da mente sobre o corpo, mas sim nas

⁸⁹ *Ética*, Parte II, Proposição XI.

⁹⁰ *Ética*, Parte II, Proposição XII. É interessante notar que no escólio dessa proposição Spinoza faz referência ao escólio da proposição VII, no qual se expõe em pormenores a teoria do paralelismo.

⁹¹ *Ética*, Parte II, Proposição VII, Escólio.

⁹² *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Escólio.

⁹³ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 248.

possibilidades éticas que se abrem pela nova compreensão da relação entre corpo e mente.

O corpo passa a assumir um papel importante no processo cognitivo. As experiências sensoriais são nosso primeiro contato com o mundo, pois nossa mente se constrói em virtude das idéias que produzimos nos encontros formados por nosso corpo com outros corpos. Conhecemos o nosso corpo a partir dos encontros que realizamos com o meio externo e, quanto mais complexo for o nosso corpo, mais encontros podemos formar sem perder a configuração do mesmo, conforme já se explicou anteriormente. Assim, “no que se refere à actividade mais alta da mente, o conhecimento, o corpo é imprescindível. Não se pensa com o corpo; mas, sem ele, é impossível pensar. Não só porque a sua sanidade tem repercussões na mente, mas também porque ele é um elemento catalisador do próprio processo cognitivo”⁹⁴. Por esse motivo, Spinoza afirma explicitamente que quanto mais o corpo humano puder ser disposto de diversas maneiras, conservando-se sua estrutura interna, mais a mente humana será apta a perceber um grande número de coisas⁹⁵. Trata-se, sem sombra de dúvida, de uma concepção ética bastante singular, pois o corpo deixa de ser algo de segunda categoria, que deve ser subordinado aos comandos da mente, para adquirir idêntica ‘dignidade’ em relação à mente. A um corpo cuja potência de agir é elevada equivale uma mente de tão elevada potência de pensar.

3.2.3. Por uma outra compreensão sobre os afetos

A reorientação ética causada pelo paralelismo não produz efeitos somente na relação entre a mente e o corpo. Ao se confirmar uma outra relação entre ambos, é possível pensar também uma outra teoria dos afetos, na qual a experiência afetiva não seja considerada uma experiência inferior, a ser domesticada, mas sim uma experiência necessária e constitutiva da própria natureza de todas as coisas existentes. Ter afetos é tão necessário quanto ter idéias ou quanto vivenciar sensações corporais. E tampouco há de se considerar que o ser humano, ao experimentar um afeto, estaria diante de um registro inferior da

⁹⁴ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. 528

⁹⁵ *Ética*, Parte II, Proposição XIV e Demonstração.

natureza humana. Portanto, da nova relação entre corpo e mente proposta por Spinoza, com base no paralelismo, é possível construir uma teoria dos afetos também inovadora.

Toda discussão referente à ética necessariamente deve enfrentar o tema dos afetos. Seja para depreciá-los, seja para compreendê-los, não há reflexão ética que passe ao largo desse tema. Não foi, portanto, à toa que Descartes elaborou um tratado específico para investigar as paixões. Nesse tratado, busca-se apreciar a questão da natureza passional dos seres humanos, identificando-se sua origem, para, então, se fornecer um meio de superar os infortúnios causados pela atuação das mesmas em nossa mente – alma, segundo Descartes. Logo no início da obra em questão, Descartes situa o leitor no campo em que pretende trabalhar: a ‘luta’ entre o corpo e a mente. Segundo o autor, “aquilo que nela é uma paixão, em geral nele é uma ação”⁹⁶. O contrário também é verdadeiro, ou seja, aquilo que na mente é uma ação, é uma paixão, quando se tem o corpo por referencial. Disso resulta que a relação entre o corpo e a mente é permanentemente de oposição. O conflito entre o corpo e a mente não se resolve jamais, indicando-se desde então qual a tendência de uma moral fundada nessas bases: o controle do corpo por uma mente soberana e senhora de suas vontades. A mente, portanto, ao agir, operaria segundo suas próprias vontades, orientando o corpo a operar também no mesmo sentido. Disso resulta que a ‘fortaleza da alma’ significa essencialmente a capacidade de ordenar as ocorrências do corpo segundo as conveniências da mente. Assim, “é pelo resultado dessas lutas que cada um pode conhecer a força ou a fraqueza de sua alma; porque aqueles em quem a vontade pode, mais facilmente, sobrepujar as paixões e suspender os movimentos do corpo que as acompanham possuem, sem dúvida as almas mais fortes”⁹⁷. É importante assinalar que Descartes chega a falar em suspender os movimentos do corpo. Tal suspensão dos movimentos do corpo seria fruto de um esforço da vontade da mente aliada ao conhecimento. Estaria à disposição do ser humano a habilidade de domar de maneira absoluta as paixões, mediante o uso da vontade associada à razão, o que se comprova pelo trecho a seguir: “visto que se pode, com um pouco de habilidade, modificar os movimentos do cérebro de animais desprovidos de razão, é evidente que se pode fazê-lo melhor ainda nos homens, e que mesmo

⁹⁶ *As paixões da alma*, art. 2.

⁹⁷ *As paixões da alma*, art. 48.

aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um domínio absoluto sobre todas as suas paixões, se utilizassem suficiente destreza em domá-las e dirigi-las”⁹⁸. A concepção de Descartes sobre as paixões termina por se transformar em um moralismo insuficiente no agenciamento passional das mesmas. Sua proposta de contraposição ao domínio das paixões passa pelo uso da vontade, vindo a impulsionar um conjunto de representações que sejam capazes de estabelecer um contrapeso às paixões. Pensar em outra coisa que nos provoque uma reação contrária às paixões: esse é o remédio proposto por Descartes para contê-las. A sugestão cartesiana para se conter o desejo é bem indicativa dessa concepção. Para bloquear o desejo, “devemos, freqüentemente, refletir acerca da providência divina, e nos representar que é impossível que alguma coisa ocorra de modo diferente da determinada desde toda a eternidade por essa providência [...] Pois não podemos desejar a não ser aquilo que consideramos possível”⁹⁹. Trata-se de fazer um esforço, mediante o uso da razão e da vontade, de modo a se ‘convencer’ a mente de que é prejudicial a paixão nela afirmada, representando-se na mente que algo impossível não pode, nem deve, ser desejado. O uso da consciência seria, por si só, suficiente para guiar os afetos experimentados. “Daí resulta que a moral cartesiana determina o domínio das paixões como resultado do esforço da vontade, como constrangimento exercido sobre o corpo, como dominação das paixões pela consciência [...] A dominação da alma sobre as paixões será adquirida por meio de representações que a alma suscitará voluntariamente”¹⁰⁰.

A apresentação das noções acima é de fundamental importância para entender como Spinoza reorienta a discussão sobre os afetos, propondo uma

⁹⁸ *Tratado das paixões*, art. 50.

⁹⁹ *Tratado das paixões*, art. 145.

¹⁰⁰ ROCHA, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia*, p. 189. Percebe-se que a compreensão cartesiana a respeito dos afetos vai ao encontro de uma tendência do século XVII de condenar tudo aquilo que se exprimia em ‘contrariedade’ à razão. A crença desmesurada em uma razão soberana, que pudesse indicar o caminho das luzes para os seres humanos, levou a uma radical rejeição de tudo o que fosse expressão afetiva. Uma forte tendência de recusa de tudo o que se considerava irracional foi marcante dentro do que se convencionou chamar de modernidade. Daí a verdadeira ojeriza com que o pensamento na modernidade tratou o tema referente aos afetos. Tamanha foi a rejeição que, aos poucos, aquilo que se entendia por paixão, tornou-se doença. “As paixões da alma irão deixando de pertencer à metafísica, à ética e à política para se tornarem, pouco a pouco, objeto de estudo da medicina, da clínica e da psicologia científica. Deixam de ser vício ou virtude, mas também deixam de ser paixões: ficam sob a suspeita de ser doença” (CHAUI, Marilena. *Sobre o medo*. In CARDOSO, Sérgio et. al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 44). De vício a doença: esse é o réquiem de qualquer idéia adequada sobre as paixões, o que foi impulsionado pela concepção hegemônica sobre o tema durante a modernidade.

perspectiva de análise sobre os mesmos que não os julgue, mas os compreenda. Para tanto, é necessário identificar os principais elementos contidos no Prefácio da Parte III da *Ética*, no qual Spinoza apresenta, em linhas gerais, críticas ao tratamento dado aos afetos, em sua época, e como deveriam ser superados os preconceitos e as idéias inadequadas formulados sobre o tema. Segundo Spinoza,

A maior parte daqueles que escreveram sobre os afetos e sobre a maneira de viver dos homens parece ter tratado não de coisas naturais que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Mais ainda, parecem eles conceber o homem como um império em um império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da natureza mais do que a segue, que ele tem sobre os seus atos uma potência absoluta, tirando apenas de si mesmo a sua determinação¹⁰¹.

Logo na abertura do seu ‘tratado das paixões’ – a Parte III da *Ética* tem por título ‘Da origem e da natureza dos afetos’ – fica bem claro que a orientação da argumentação a ser desenvolvida é diametralmente oposta à ‘maior parte daqueles que escreveram sobre os afetos’. Já é de saída estabelecido que a análise sobre a dimensão afetiva da existência não pode partir do pressuposto de que o ser humano é um império em um império, ou seja, que se trata de uma substância ou de um sujeito que dá sentido ao mundo de modo absolutamente autônomo, tirando apenas de si e de seu intelecto todas as determinações que se exprimem por seus atos. O ser humano é, tal qual tudo o que o cerca, uma parte da natureza que não pode ser considerada de maior ou menor dignidade do que as demais partes da natureza. Se a mente humana é mais apta a conhecer do que as dos demais animais, isso se deve fundamentalmente à maior complexidade do seu corpo¹⁰². A causa determinante para que tal maior complexidade se desenvolvesse só seria adequadamente compreendida por Darwin, dois séculos depois. Entretanto, o simples fato de a mente humana ser mais complexa não torna o ser humano um ente que pode transcender o meio em que vive. Em razão de os corpos se formarem mediante agenciamentos com o meio – afinal a forma de cada corpo é determinada pela resultante das relações internas de certas partes extensas conjugadas com as relações destas com a exterioridade, a pressão dos ambientes – cada corpo, e conseqüentemente cada mente, por mais complexo que seja, é ainda

¹⁰¹ *Ética*, Parte III, Prefácio.

¹⁰² Fica evidente que Spinoza considera que uma mente é mais apta do que outra apenas em razão da complexidade do corpo de que tal mente é idéia. Afinal, “quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente um maior número de coisas ou para as suportar, tanto mais a sua mente é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente um maior número de coisas” (*Ética*, Parte II, Proposição XIII, Escólio).

e será sempre um modo que segue a ‘ordem comum da natureza’. Ao se submeter também o ser humano às determinações que marcam a ordem da natureza, abre-se um campo de batalha para desconstituir o núcleo da argumentação daqueles que enxergam nos afetos vícios do ser humano, buscando ridicularizar ou mesmo detestar os afetos, como se não pertencessem a uma suposta essência do ser humano. Muito ilustrativa é a passagem abaixo, que exprime com contundência o caminho que não deve ser trilhado, abrindo-se a possibilidade de se reconstituir a relação do homem com seus afetos:

Quero voltar àqueles que preferem detestar os afetos e as ações humanas, ou mesmo deles rir, mais do que os compreender. A esses, sem dúvida, parecerá estranho que eu me proponha a tratar dos vícios e das inépcias dos homens à maneira dos geômetras e que queira demonstrar com raciocínio rigoroso o que eles não cessam de proclamar contrário à razão, vão, absurdo e horrível. Mais eis como eu raciocino. Nada se faz na natureza que se possa atribuir a um vício da mesma; pois a natureza é sempre a mesma e afirma, a todo momento, uma só e mesma virtude e potência de agir, isto é, as leis e as regras da natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas¹⁰³.

Reforçando a idéia de que os afetos não podem ser considerados um vício da natureza, Spinoza afirma uma noção que é de crucial importância para sua filosofia: a natureza é sempre a mesma. Isso não significa, de modo algum, que a natureza seja uniforme, obedecendo modelos de gênero-espécie concebidos em um intelecto divino superior e soberano. A natureza, na compreensão de Spinoza, é uma multiplicidade de modos que interagem entre si, e uma multiplicidade de atributos que constituem o ser da substância absolutamente infinita. Em que sentido é a natureza sempre a mesma? No sentido de que nada na natureza, dada a absoluta imanência que vigora na filosofia spinozana, é dotado de privilégio em relação a qualquer outra coisa. Se na natureza não há vícios, isso se deve à inexistência de qualquer parâmetro, transcendente ou transcendental, para estabelecer aquilo que é a virtude, o padrão, e o que é o vício, a corrupção do padrão, a degradação, a queda¹⁰⁴.

¹⁰³ *Ética*, Parte III, Prefácio.

¹⁰⁴ Essa afirmação se desdobrará, em outras obras, na inexistência de pecado na natureza. Segundo Spinoza, o pecado original não existe, na medida em que o justo e o injusto são noções que vigoram apenas e tão-somente entre os seres humanos. Antes de os seres humanos existirem, não poderia haver virtude moral, vício, pecado ou qualquer outra noção que pressupusesse um determinado norte para se estabelecer o que é a regra e o que é o desvio. E tais noções só são válidas entre os seres humanos e na exata medida de suas relações políticas e sociais, inexistindo parâmetro objetivo para a cognição de valores também objetivos. Daí a máxima spinozana ‘compreender para não julgar’.

Por fim, Spinoza, seguindo a proposta de sua filosofia, ao considerar que a natureza é sempre a mesma, termina por afirmar que analisará a natureza dos afetos e a potência da mente sobre eles usando o mesmo método de que se valeu nas partes precedentes para investigar o conceito de Deus e a natureza da mente, considerando as ações e os apetites “como se tratasse de linhas, de superfícies ou de corpos”¹⁰⁵. Ou seja, não se trata de analisar os afetos partindo de uma suposta indignidade dos mesmos. Eles pertencem à nossa natureza tanto quanto nossa razão, não havendo por que considerar qualquer privilégio desta em relação àqueles.

Um aspecto importante do projeto ético de Spinoza é a posição assumida quanto à oposição entre razão e afetos. Não se trata de opor a razão aos afetos, como faz Descartes, estabelecendo na existência humana um verdadeiro campo de batalha entre a mente e o corpo. A razão não se opõe aos afetos. A oposição que marca a ética é a existente entre ação e paixão, não mais entre razão e afetos. Exatamente por esse motivo, Spinoza não usa o termo ‘paixão’, mas sim o termo ‘afeto’¹⁰⁶. Conforme se vislumbrará adiante, os afetos podem ser ativos ou passivos, ou seja, podem exprimir ações ou paixões. Tal percepção da dinâmica afetiva permite conceber que a razão não se opõe aos afetos, mas que, para sua intervenção ter eficácia, deve buscar fazer valer os afetos ativos, ao invés dos passivos. A razão procurará aliança com certos tipos de expressão afetiva para, ao lado dos mesmos, derrotar aqueles que conduzem à servidão. Vale ainda lembrar que ação e paixão são estados que afetam o ser humano integralmente. Quando se é passivo, mente e corpo padecem; quando se age, mente e corpo são ativos¹⁰⁷. Pode-se, portanto, concluir que toda paixão é um afeto, mas nem todo afeto é paixão, afinal os afetos ativos são ações, e não paixões.

¹⁰⁵ *Ética*, Parte III, Prefácio.

¹⁰⁶ “Parler d’affects, plutôt que, ainsi que le font ordinairement ceux qui traitent de ces questions, de passions, c’est en quelque sorte médicaliser le point de vue qu’on porte sur ce secteur entre tous sensible de l’existence humaine, de manière à mieux en contrôler les aléas en déterminant les causes dont il dépend nécessairement, en dehors de toute perspective de responsabilité et de faute” (MACHERY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective*. 2^a ed. Paris: PUF, 1998. p. 16).

¹⁰⁷ “A mente e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão. Daí resulta que a ordem e a conexão das coisas é a mesma, quer se conceba a natureza sob um atributo, quer sob outro; e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões do nosso corpo é, de sua natureza, simultânea à ordem das ações e das paixões da mente” (*Ética*, Parte III, Proposição II, Escólio).

O conceito de ação e de paixão remete ao problema da produção de efeitos por uma causa. A causa adequada é aquela que, ao produzir um efeito, exprime sua própria natureza nesse movimento, de modo que o efeito de sua ação se compreende apenas e tão-somente pela causa adequada. Assim, ser ativo é, essencialmente, produzir em nós ou fora de nós efeitos que se expliquem tão-só por nossa própria natureza. A passividade, ao contrário, implica sofrer um constrangimento de algo que nos leva a operar em um sentido determinado, produzindo efeitos dos quais somos meramente uma causa parcial, ou seja, aquela causa que não explica adequadamente o efeito, que só poderá ser devidamente concebido ao se conhecer a causa que tenha nos levado a produzi-lo¹⁰⁸. A questão da atividade e da passividade será analisada com maior profundidade no próximo capítulo, quando se abordará a questão da liberdade sob a perspectiva ética de Spinoza. No momento, basta compreender de que modo ação e paixão se opõem, para que seja possível compreender a dinâmica afetiva expressa mediante o esforço em perseverar na existência.

Esforço em perseverar no seu ser, ou na existência: trata-se de um conceito-chave para a teoria dos afetos, esforço esse que se nomeia *conatus*; um conceito no qual se funda toda a análise da experiência afetiva. É mediante a afirmação do *conatus* que se exprime a existência, deduzindo-se dessa afirmação a evidente centralidade do *conatus* para a ética e para a política em Spinoza. Vale ressaltar que a teoria do *conatus* já está presente na Parte I da *Ética*. De acordo com a Proposição XXXVI da mesma parte, de tudo o que existe na natureza resulta algum efeito, na medida em que todas as coisas existentes exprimem de uma certa maneira a potência de Deus¹⁰⁹. Essa noção é reproduzida na Parte IV da

¹⁰⁸ *Ética*, Parte III, Definições I e II. A passividade afirma o registro da alienação, do constrangimento, que se choca frontalmente com a liberação expressa nas ações. A causalidade adequada remete à idéia de liberdade afirmada na Parte I da *Ética*, na qual Spinoza estabeleceu ser livre aquilo que por si só é determinado a agir. E coagido é aquilo que é determinado a operar de uma certa maneira. É necessário ressaltar que Spinoza opõe agir e operar. Algo age, enquanto algo é levado a operar de uma certa maneira. O uso de tais termos não ocorre por simples coincidência. Trata-se de uma distinção que busca já delinear o campo da liberdade, no qual se age, e o campo da servidão, no qual se é levado a operar.

¹⁰⁹ *Ética*, Parte I, Proposição XXXVI e Demonstração. Matheron afirma o mesmo no seguinte trecho: “Proposition 36 states in conclusion that – to the degree that it is God himself self-structured in some determinate way – each particular thing necessarily produces effects within the framework of that structure. In short, for all things, to exist is to produce effects. Which brings us directly to the theory of the *conatus*, for which *Ethics* I as a whole provides a rigorous foundation” (MATHERON, Alexandre. *Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16*. In YOVEL, Yirmiyahu (org.). *God and Nature: Spinoza’s Metaphysics*. Leiden:

Ética, em que Spinoza afirma o seguinte: “a potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conservam o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode explicar-se pela essência humana atual. Portanto, a potência do homem, enquanto se explica pela sua essência atual, é uma parte da potência infinita”¹¹⁰. Os trechos da Parte I e da Parte IV acima citados coincidem com o que se afirma na Parte III, mais precisamente em suas Proposições VI, VII e VIII. A construção do conceito de *conatus* tem o seu núcleo essencial nessas proposições. É nesse trecho da *Ética* que se estabelece a primeira formulação do conceito em questão, quando Spinoza afirma que “toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”¹¹¹. Insere-se no interior de cada singularidade existente um princípio ativo que impulsiona à afirmação na existência. A potência infinita da natureza se expressa mediante infinitas potências finitas que buscam permanecer existindo¹¹². Aqui a física spinozana se completa, na medida em que a cinética das relações de afetação e contra-afetação condicionada pelas relações de movimento e repouso é banhada por uma dinâmica, que visa a conservar as relações internas de cada corpo existente, para que se possa permanecer na existência. A dimensão das relações de movimento e repouso é animada por intensidades que buscam conservar as relações particulares constitutivas dos corpos existentes, de modo que os mesmos permaneçam afirmando sua estrutura interna.

O *conatus* é potência, ou seja, um grau de intensidade que se afirma permanentemente em ato, buscando sempre perseverar no seu ser. Não se trata de mera potencialidade, de uma capacidade abstrata que pode ou não se realizar integralmente, mas sim de atualidade plena. Trata-se da essência atual de cada coisa¹¹³. E no que consiste efetivamente a essência atual de uma certa coisa? Tal questão exige cuidadosa análise, pois dela depende a adequada compreensão do *conatus*. Antes de mais nada, é necessário identificar que o conceito spinozano de potência marca uma ruptura com a tradição. A potência não é um conjunto de capacidades abstratas que podem ou não se realizar, dependendo, para tanto, da intervenção da vontade daquele que a realiza ou deixa de realizá-la. Toda potência

Brill, 1991, p. 34). Comprova-se, mediante mais um dado, que a ontologia spinozana se desdobra necessariamente na ética e na política.

¹¹⁰ *Ética*, Parte IV, Proposição IV, Demonstração.

¹¹¹ *Ética*, Parte III, Proposição VI.

¹¹² *Ética*, Parte III, Proposição VI, Proposição.

¹¹³ *Ética*, Parte III, Proposição VII.

é um grau de intensidade que se afirma atualmente. Tal noção pode ser claramente deduzida da recusa feita por Spinoza da idéia de entendimento criador. Se ontologicamente inexistente uma mente superior que planeje e conceba modelos possíveis de mundo, se a potência de Deus é plena e atual, afirmando tudo aquilo que ela pode em ato, pois Deus não concebe antes de agir, mas simultaneamente age e concebe sua ação, as partes finitas que exprimem a potência de Deus também não podem ser formas ideativas, abstrações ou qualquer coisa semelhante. As potências das coisas singulares são graus de intensidade que se recusam a não exprimir tudo o que elas podem. Como já visto no capítulo anterior, vale para a ontologia spinozana a idéia de univocidade, jamais de analogia. Ou seja, Deus se diz sempre da mesma maneira, não se afirmando em hipótese alguma por analogia. Assim, se a potência divina é plena e atual, tendo em vista a univocidade, as coisas singulares que exprimem, cada uma à sua maneira, a potência infinita da substância, também afirmam tudo aquilo que está envolvido na potência de cada uma dessas coisas.

A essência das coisas singulares, portanto, não é uma forma abstrata. É um grau de força que se afirma necessariamente¹¹⁴. O *conatus* é essência atual de uma coisa porque leva tal coisa a se esforçar em perseverar no seu ser. Não se trata de uma essência posta, de uma forma preconcebida a que se deve adaptar, mas um impulso que leva a coisa a durar indefinidamente e a se inserir na existência. Trata-se da ‘essência da sua existência’ ou da ‘existência de sua essência’¹¹⁵. O *conatus* de cada coisa é sua potência, expressão de sua natureza e de sua virtude.

¹¹⁴ É pela necessidade da permanente afirmação da potência de cada coisa singular que se pode deduzir ser a duração de todas as coisas singulares marcada pela indefinição. Não há qualquer possibilidade de se identificar o quanto uma certa coisa irá durar, com base em sua essência atual, ou seja, o seu *conatus*. Pensar diferentemente seria cair na tentação de considerar o entendimento criador como artifício para construção da ontologia. Se uma duração é previamente estabelecida na própria essência de uma certa coisa, não deixa de subsistir um certo regime de ‘planejamento’ do futuro, o que só poderia significar um entendimento criador que viesse a planejar os acontecimentos da existência e, por conseqüência, a duração de cada singularidade que participasse de tais acontecimentos.

¹¹⁵ Tais expressões foram cunhadas por Macherey em MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie*, p. 86. Vale ressaltar que as noções aqui expostas têm por fonte exatamente o trecho seguinte, do mesmo autor, na mesma obra e na mesma página: “L’essence actuelle de la chose, c’est ce qui fait qu’elle ‘existe de telle manière’, en sorte précisément que son existence soit conforme à son essence donné: de cette conformité de son existence à son essence derive la force de persévérer dans son être qui constitue son *conatus*. De ce point de vue on peut dire que l’essence actuelle de la chose c’est aussi son essence en tant que celle-ci n’est pas simplement ‘donnée’ comme telle, comme une simple forme une fois pour toutes délimitée et arrêtée, mais est une essence agissante, qui pousse ou force la chose à exister d’une existence indéfiniment continuée et recommencée”.

Todas essas noções são correlatas no pensamento de Spinoza, demonstrando-se que a noção de virtude não possui, em sua filosofia, qualquer conteúdo moral. A virtude não é adequação a normas de cunho moral, mas fundamentalmente a própria potência de cada coisa, mediante a qual se afirma indefinidamente a existência. Vale lembrar que o *conatus*, apesar de ser um conceito que se refere a cada coisa singular e ocupa importante função no sistema spinozano, não pode ser considerado uma expressão da interioridade de cada coisa, uma espécie de sujeito em si. A potência de cada coisa singular se afirma em meio às demais, constituindo relações com as mesmas, de modo que a pressão dos ambientes, ou seja, das demais potências, não a aniquile. Assim, o *conatus* não envolve qualquer interioridade, mas, ao contrário, para que se atinja o objetivo de perseverar na existência, é de fundamental importância adotar estratégias de composição de forças com as potências externas. O *conatus* de uma certa coisa se exprime em meio a outros *conatus* e em conjunto com parte deles¹¹⁶. Tal questão ficará mais clara quando da análise da constituição do espaço político, não sendo ainda o momento de se avançar nessa direção. Antes disso é fundamental tecer alguns comentários acerca da importância do conceito de *conatus* para a construção da teoria dos afetos.

Os afetos se desdobram a partir de três afetos primários: o desejo, a alegria e a tristeza. E o que são efetivamente os afetos? Afetos são ocorrências que envolvem a potência de cada coisa que experimenta um afeto. Por isso o conceito de potência é essencial para a teoria dos afetos de Spinoza. O primeiro afeto a ser analisado é o desejo. Esse afeto é definido como o esforço feito por uma certa coisa para perseverar no ser. Ou seja, o desejo é o *conatus* que se torna afeto, ou melhor, o *conatus* sob o ponto de vista afetivo. Vale ressaltar que o termo ‘desejo’ possui uma primeira definição na *Ética*, que depois é recomposta, surgindo uma definição final do desejo. No Escólio da Proposição IX da Parte III, Spinoza separa as expressões do *conatus*: quando o esforço em perseverar se manifesta na mente, trata-se da vontade. Quando se manifesta no corpo, apetite, que é,

¹¹⁶ “Dans cette philosophie, il n’y a pas de place pour la notion d’un sujet en soi, dont l’autonomie serait positivement déterminée, indépendamment des affrontements entre choses qui constituent l’ordre extérieur de la nature. Il serait donc vain de chercher dans la théorie du *conatus* les éléments fondateurs d’une philosophie du sujet dont la figure par excellence serait celle de l’interiorité: le sujet, c’est en quelque sorte l’envers ou le dehors du *conatus*, tel que celui-ci se manifeste à l’occasion des rencontres entre choses dont les natures se contrarient, et rien de plus” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza*: La troisième partie, p. 76).

inclusive, associado à essência do homem. E o desejo? Qualifica-se desejo, nesse Escólio, como o apetite de que se tem consciência. Por que Spinoza usa três termos para qualificar um mesmo afeto? À primeira vista pode parecer estranha tal atitude, mas, caso se relembre a função dos escólios na estrutura da *Ética*, tal questão se dissolve. Os escólios são o campo de batalha da *Ética*, no qual se luta, inclusive, pelo significado dos termos mais usados pela tradição, conferindo aos mesmos uma nova formatação de seu sentido. Apetite, vontade e desejo são três termos usados no século XVII, mas que, normalmente, significam coisas distintas. A vontade é uma faculdade da mente, cuja expressão associada à racionalidade indica o caminho para o controle dos afetos. Os apetites, normalmente, se referem às necessidades físicas, enquanto o desejo é o impulso que deve ser orientado pelo que se julga ser o bem, buscando-se caminhar em direção oposta ao que se qualifica por mal. Spinoza reúne os três termos sob o mesmo horizonte, o do *conatus*. As pequenas variações percebidas no *Escólio* da Proposição IX não são significativas, não se deslocando qualquer um desses termos de tal horizonte. A vontade, o apetite e o desejo são expressões do *conatus*, que se humaniza mediante tais noções. Tanto isso é verdade que, ao final da Parte III da *Ética*, se explicitam definições dos afetos. A primeira delas se refere ao desejo, que é definido da seguinte maneira: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo em razão de uma afecção qualquer dela mesma”. Na Explicação acrescida à Definição I se esclarece que realmente desejo, apetite e vontade são sinônimos. Segundo Spinoza, “quer o homem tenha ou não consciência do seu apetite, o apetite é sempre o mesmo; por conseguinte, para não parecer que cometia uma tautologia, não quis explicar o desejo pelo apetite, mas esforcei-me por defini-lo de maneira a compreender nele todas as tendências da natureza humana que designamos pelo nome de apetite, de vontade, de desejo ou de impulso”. E ao final da Explicação se afirma que “pelo nome de desejo entendo todos os esforços, impulsões, apetites e volições do homem, os quais variam segundo a disposição variável de um mesmo homem, e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe para onde voltar-se”. Percebe-se que desejo, vontade e apetite são termos que remetem ao mesmo conceito.

O esforço em perseverar na existência, que no ser humano se qualifica como desejo, não depende, portanto, de qualquer expressão na consciência. O

desejo é um esforço permanente, que não requer qualquer sujeito intencional para afirmá-lo. Ainda é importante ressaltar que o desejo não é desejo de algo¹¹⁷. Ele existe antes mesmo da fixação do objeto a ser desejado. É evidente que o desejo, ao se exprimir na existência, termina por se projetar em objetos de desejo, mas isso não significa que o desejo é signo de uma falta. O desejo não envolve qualquer negatividade, pois é por seu intermédio que se constituem os objetos a serem desejados, objetos esses que muitas vezes se excluem. Tal concepção de desejo se comprova quando se identifica qual o núcleo do juízo para Spinoza: “não apeteçemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos”¹¹⁸. Ou seja, não desejamos o bem que nos falta, mas, ao contrário, o bem só assim é considerado porque o desejamos. A fonte de todo juízo é o desejo. O bem não carrega em si qualquer conteúdo moral ou de qualquer outra natureza. Por isso o desejo não é um impulso que nos conduz ao bem, bastando que reconheçamos racionalmente o bem para orientarmos nosso desejo, o que preencheria a nossa falta. Nada disso. O desejo é o impulso que nos permite conservar o nosso ser na existência. A dimensão do desejo é essencial. A dos objetos desejados acidental, ou seja, existencial. A positividade do desejo é uma frontal recusa de qualquer negatividade ou falta contida na essência das coisas singulares. Entretanto, na medida em que tal questão será abordada com profundidade no Capítulo 3 desse trabalho, não é o momento de se estender a investigação em tal sentido. Basta que se compreenda o conceito de desejo e sua vinculação com o *conatus* para que se prossiga na análise da teoria dos afetos.

Os afetos primários, segundo Spinoza, são o desejo, a alegria e a tristeza. O desejo é o afeto que marca a própria essência de cada coisa. Já a alegria e a tristeza vão se referir à questão da variação da potência de agir. Aqui é necessário fazer uma pausa para que se esclareça o que se entende por variação da potência de agir, do contrário a tese da plenitude e atualidade da potência poderia ser questionada. Afinal, se a potência de agir varia, não implicaria tal variação a presença de uma capacidade de agir em geral que se exprimiria em maior ou menor grau? Não é isso o que se entende por variação de potência de agir no

¹¹⁷ Ver MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*: La troisième partie, p. 103 e 104.

¹¹⁸ *Ética*, Parte III, Proposição IX, Escólio.

sistema spinozano. Para compreender como a variação da potência de agir ocorre, é necessário introduzir outras noções a ela correlatas: o poder de ser afetado e a potência de padecer. Afetar e ser afetado: toda a ética spinozana se circunscreve nessas noções. O mais curioso é que afetar não necessariamente significa agir e ser afetado tampouco é por necessidade padecer. Agir é também afetar a si mesmo por sua própria potência e padecer pode significar produzir um efeito externo por determinação de outrem. Pouco importa onde se produz o efeito. Interessa saber como ele é realizado. Tais questões já foram acima expostas.

Cada ser humano – e cada coisa – possui um certo grau de esforço em perseverar no ser. Esse esforço se expressa mediante um corpo e uma mente que, dadas as relações entre partes extensas e idéias que os constituem, exprimem uma certa aptidão para serem afetados. Aptidão em que sentido? É preciso retornar à Parte II da *Ética* para esclarecer tal questão. Segundo Spinoza, “quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente um maior número de coisas ou para as suportar, tanto mais sua mente é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente um maior número de coisas”¹¹⁹. As expressões ‘realizar um maior número de coisas’ e ‘suportar um maior número de coisas’ confirmam a idéia de que um corpo, quanto mais complexo for, será mais apto para afetar – realizar – e ser afetado – suportar. Os corpos complexos podem compor um maior número de relações com o meio externo, na medida em que as relações internas entre as partes extensas que os constituem são multifacetadas. Desse modo, é possível tecer mais encontros com o meio externo, sem que se decomponham as relações internas do corpo em questão, pois a complexidade do corpo produz maior estabilidade das suas relações de movimento e repouso.

Retornando à aptidão de afetar e ser afetado, a mesma é preenchida por uma potência de agir e por uma potência de padecer inversamente proporcionais. Por isso Spinoza determina que “o corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem sua potência de agir”¹²⁰. Pode-se

¹¹⁹ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Escólio.

¹²⁰ *Ética*, Parte III, Postulado I. É importante observar o que Deleuze entende a esse respeito: “La distinción de la potencia y del acto, al nivel del modo, desaparece en provecho de una correlación entre dos potencias igualmente actuales, potencia de actuar y potencia de padecer, que varían en razón inversa, pero cuya suma es constante y constantemente efectuada” (*Spinoza y el problema*

dizer, portanto, que a externalização do *conatus* é definida por uma aptidão constante de ser afetado, preenchendo-se sempre de forma plena tal poder de ser afetado pela potência de agir e pela potência de padecer¹²¹.

Apresentadas essas observações já é possível entender de forma adequada a teoria dos afetos em Spinoza. O que é um afeto? Um afeto é uma afecção de segundo grau, ou afecção da afecção¹²². Afecção é uma ocorrência ou um acontecimento no vocabulário spinozano. Ao acontecer algo a um modo, esse acontecimento pode vir a aumentar ou a diminuir a potência de agir de tal modo. Essa variação da potência de agir, derivada da afecção inicial, é o que se chama de afeto. Trata-se de uma transição de um estado de potência a outro. Por isso é o afeto uma afecção de segundo grau, pois ele se estabelece em virtude do que ocorre com a potência de agir de algo após se perceber um acontecimento que guarda relação com essa mesma coisa. A alegria e a tristeza se situam nessa dimensão da transição de um estado para outro.

A alegria é o afeto que implica uma variação positiva da potência de agir, de modo que o ser daquilo que se alegra transita¹²³ de uma perfeição menor para uma perfeição maior¹²⁴. Já a tristeza implica o movimento inverso, ampliando-se a

de la expresión, p. 87). Essa soma à qual se refere Deleuze é a aptidão ou o poder de ser afetado mediante o qual se expressa o *conatus*.

¹²¹ Para compreender melhor a questão do preenchimento do poder de ser afetado por duas potências inversamente proporcionais, é necessário analisar as três ordens da natureza propostas por Deleuze. Segundo o filósofo francês, a realidade, segundo Spinoza, seria composta por três ordens: a das essências, das relações e dos encontros. A ordem das essências é composta por graus de intensidade que se compõem e convêm entre si necessariamente, constituindo-se, mediante a conveniência e a conexão absoluta entre todos os graus de intensidade (essências), a própria potência produtiva da substância. Já a ordem das relações é definida por leis de composição entre coisas que passam a estabelecer a estrutura de algo. É uma certa relação entre partes extensas que define a proporção de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão caracterizadora de um determinado corpo. É nessa ordem que se situam as relações que constituem os corpos existentes e as leis de composição entre os corpos. Por último, entende-se a ordem dos encontros a partir da experiência existencial dos modos. Com base nos encontros formados pelos modos, as relações que os constituem e pelas quais se expressam suas essências podem ser reforçadas ou prejudicadas. Ou seja, os encontros podem convir ou não aos modos. A experiência afetiva se determina sob o ponto de vista dos encontros formados por um modo, sendo típica experiência de um modo em sua existência. Sobre as três ordens do real, ver Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Capítulo XV.

¹²² *Ética*, Parte III, Definição III.

¹²³ *Transitio*: esse é o termo usado por Spinoza quando define alegria e tristeza nas Definições II e III da Parte III. É fundamental perceber que a alegria não é a própria potência de agir, mas a transição de uma perfeição menor para uma perfeição maior, ou seja, uma passagem de um estado para outro do preenchimento do poder de ser afetado. É isso o que Spinoza ressalta na Explicação das Definições aqui citadas.

¹²⁴ É necessário ressaltar que o termo 'perfeição' não assume aqui qualquer conotação moral, de modo que passar para uma perfeição maior significa exprimir uma mais intensa potência de agir em relação ao estado anterior, no qual tal potência era menos intensa.

potência de padecer e diminuindo-se a de agir¹²⁵. De acordo com o se explicitou acima, a variação da potência de agir resulta dos encontros que se formam com o meio, com os corpos que nos cercam. Há determinados corpos que convêm com os nossos. Dos encontros que envolvem tais corpos resulta um reforço de nosso *conatus*, o que implicará uma mais expressiva afirmação do esforço em perseverar na existência, implicando a ampliação da potência de agir de nosso corpo e, em função do paralelismo, também de nossa mente. Assim, “se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa mente”¹²⁶. Por que isso ocorre? Na alegria, o desejo que dela deriva deve ser compreendido em função da composição das potências que entram em relação em determinadas circunstâncias. Na tristeza, a única potência que se afirma é daquele que tem sua potência travada, pois não há qualquer regime de composição de forças, mas sim de subtração. Desse modo, “a força do desejo que nasce da alegria deve se definir pela potência humana e ao mesmo tempo pela potência da causa exterior; e a força do desejo que nasce da tristeza, somente pela potência humana. Portanto, o primeiro é mais forte do que o segundo”¹²⁷. É evidente que tal comparação só pode ser adequadamente concebida se, em ambos os casos, as mesmas circunstâncias estiverem presentes. Levando a não-variação das circunstâncias em consideração, o desejo que se vincula à alegria é necessariamente mais forte do que o desejo que nasce da tristeza. Por ser mais forte, percebe-se uma ampliação da potência de agir, na medida em que nisso consiste o reforço da potência de agir. A ampliação da potência de agir significa que exprimimos ativamente o *conatus*, ampliando nossa força de intervenção no mundo por nós próprios. Isso não significa que o *conatus* também não se afirme mediante a tristeza. Tanto o servo quanto homem livre exprimem, de uma certa maneira, o seu esforço em perseverar na existência. A diferença está naquilo que se reforça de nossa potência. Enquanto o homem livre busca formas de reforçar aquilo que o seu *conatus* afirma ativamente, o servo é constrangido a exprimir o que entrava sua ação, externando seu esforço em perseverar na existência mediante atos que não se explicam pelo seu próprio esforço e que servem ao

¹²⁵ *Ética*, Parte III, Proposição XI, Escólio.

¹²⁶ *Ética*, Parte III, Proposição XI.

¹²⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição XVIII, Demonstração.

esfoço alheio. Não há dúvida que existe um regime de alienação da potência de agir na servidão. Servir é operar em razão de outrem. Agir é produzir efeitos em razão de si, buscando no meio externo aquilo que amplie a própria perfeição. Mas existe um problema a ser analisado com cuidado a respeito da alegria e da tristeza. Quais desses afetos podem ser considerados paixões e quais podem ser considerados ações?

A questão da atividade e da passividade envolve, necessariamente, o tipo de conhecimento de que deriva o afeto experimentado. Os gêneros de conhecimento serão ainda analisados com maiores detalhes no quarto capítulo deste trabalho. Entretanto, para que se exponha devidamente a questão da distinção entre afetos ativos e passivos, é necessário percorrer o problema ao menos em termos gerais. Existe uma certa diferença sobre a teoria dos gêneros de conhecimento exposta por Spinoza no *Curto Tratado*, no *Tratado da Emenda* e na *Ética*. Para fins de compreensão da questão dos afetos ativos e passivos, apenas se analisarão os principais aspectos expostos na *Ética* a esse respeito.

Spinoza delineia três gêneros de conhecimento na *Ética*: o primeiro gênero, a imaginação, o segundo gênero, a razão, e o terceiro gênero, a intuição¹²⁸. A imaginação é a sede do conhecimento inadequado, das idéias confusas, do ouvir dizer e da experiência vaga. É aquele tipo de conhecimento que mais leva em consideração a imagem que o corpo forma de um encontro com outro corpo, do que efetivamente a natureza do corpo afetante ou do corpo afetado. É necessário lembrar que, para o século XVII, imaginar significava ‘ato de produzir uma imagem’ (*imaginatio*), entendendo-se por imagem qualquer tipo de percepção corpórea. A imagem é o que deriva imediatamente de um encontro entre dois ou mais corpos. O grande exemplo apresentado pelo próprio Spinoza é aquele referente à distância entre o sol e a terra. Ao olharmos para o sol, nossa mente ‘imagina’ que ele não dista da terra mais do que duzentos pés. Entretanto, nos dias de hoje já é possível comprovar por meio de medições precisas que, de fato, tal distância é de muitos milhões de quilômetros. Vale ressaltar que a idéia inadequada possui algo de positivo, afinal a imagem que percebemos é real. No entanto, para que a idéia que dela deriva seja adequada, é necessário entender que se trata de uma imagem, e não da distância efetiva. Tal imagem é produzida em

¹²⁸ Ver *Ética*, Parte II, Proposição XL, Escólio II.

razão de ser impossível para potência de nossos olhos calcular com precisão distâncias muito grandes. A natureza de nossa visão não é apta para tanto. A partir de uma certa distância, todos os objetos parecem distar o mesmo. Entretanto, normalmente aquilo que se ouve dizer, que se percebe pela simples visão, pelo tato ou por qualquer outra forma de manifestação da imaginação é tido por uma idéia incontestável, de onde surge todo tipo de paixão, normalmente triste. Transformam-se imagens em dogmas, em imperativos, em regras universais. Entretanto, se os corpos humanos, por serem singulares, possuem aptidões para ‘imaginar’ distintas, é evidente que nem todos os corpos poderão aceitar tais idéias.

As idéias adequadas são aquelas oriundas da razão. A razão é a aptidão para compreender as relações de conveniência entre duas ou mais coisas¹²⁹. Por relação de conveniência deve-se compreender todo tipo de relação entre modos, seja relação lógica, de composição ou mesmo de causalidade. Por exemplo: dois corpos estabelecem entre si relações de composição para produzir um terceiro corpo. Tais relações de composição, que afirmam uma certa proporção de movimento e repouso, são as noções comuns que existem entre os corpos constituintes do terceiro elemento. O mesmo vale para relações lógicas ou de causalidade. Mediante a compreensão das noções comuns é possível identificar a forma pela qual uma coisa se produz, concebendo-se o processo causal eficiente responsável pela produção de tal coisa¹³⁰.

O terceiro gênero de conhecimento, também considerado por Spinoza como conhecimento adequado, é aquele derivado da intuição (*scientia intuitiva*). De acordo com o que se estabeleceu na *Ética*, “este gênero de conhecimento

¹²⁹ *Ética*, Parte II, Proposições XXVII, XXXVIII e XXXIX.

¹³⁰ Um exemplo spinozano é muito útil para distinguir idéia adequada e idéia inadequada. A definição de círculo pode ser exposta de vários modos. Aquela que estabelece que um círculo é um conjunto de pontos equidistantes de um mesmo ponto exprime mais uma propriedade do círculo do que efetivamente seu processo de construção. Tem-se, assim, uma imagem do círculo. Há quem possa argumentar que nesse caso há uma clara noção comum: existe uma relação de distância que permanece constante. Todos os pontos do círculo mantêm a mesma distância do centro. Sem dúvida, mas tal relação ainda não considera como tais pontos se ‘ligam’ uns aos outros para formar o círculo. Por ser a extensão indivisível, o círculo não se forma por um somatório de infinitos pontos, mas sim por um movimento produtivo no qual a infinitude se exprime de uma certa maneira, afinal, como já exposto neste trabalho, o infinito não é definido pelo número, segundo a compreensão spinozana. Seguindo esse raciocínio, é possível compreender que um círculo resulta de um movimento de um segmento de reta em que uma das extremidades é fixa e a outra móvel, ou, em outras palavras, do movimento de rotação de um segmento de reta sobre um mesmo ponto. Neste caso, obtém-se a causa eficiente que afirma o círculo, ou melhor, uma certa relação singular de causalidade que produz um círculo. Tal não é o princípio que permitiu a construção de um instrumento – o compasso – cuja função é auxiliar na construção de círculos?

procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos para o conhecimento adequado da essência das coisas”¹³¹. A intuição é, portanto, o conhecimento da essência das coisas. Sua diferença em relação à razão está no seguinte: a razão, com base nas noções comuns, compreende as relações entre duas ou mais coisas, enquanto a intuição concebe cada coisa em sua singularidade. Entretanto, é inevitável identificar uma intrínseca relação entre razão e intuição. Conhecer as coisas em sua singularidade pressupõe conhecer as relações de tais coisas com aquelas que as cercam, afinal, no plano da existência, a potência, ou seja, a essência de cada coisa existente não se afirma por si só, mas mediante as relações que se constituem na existência com o meio em que se vive¹³². Compreender a essência de uma certa coisa é, também, compreender sua posição no mundo. Assim, não há efetivamente uma ruptura entre razão e intuição, como há entre razão e imaginação, mas um processo de aprofundamento das idéias adequadas.

Exposta em linhas gerais a teoria do conhecimento apresentada na *Ética*, já é possível retornar à questão dos afetos ativos e afetos passivos. Spinoza traça um paralelismo entre conhecimento inadequado e paixão e conhecimento adequado e ação. Segundo Spinoza “a nossa mente, quanto a certas coisas, age (é ativa), mas quanto a outras, padece (é passiva), isto é, enquanto tem idéias adequadas, é necessariamente ativa em certas coisas; mas, enquanto tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva em outras”¹³³. A mesma noção se reproduz quando Spinoza estabelece que “as ações da mente nascem apenas das idéias adequadas; as paixões dependem apenas das idéias inadequadas”¹³⁴. A tensão entre paixão e ação é a mesma existente entre autonomia e servidão. A passividade tende para a servidão, enquanto a atividade para a conquista da autonomia. A vantagem das idéias adequadas em relação às idéias inadequadas é exatamente a possibilidade de conquista da autonomia, o que se abre a partir das primeiras. Mediante as

¹³¹ *Ética*, Parte II, Proposição XL, Escólio II.

¹³² “Vemos, assim, que as paixões não se referem à mente senão enquanto ela tem qualquer coisa que envolve uma negação, isto é, enquanto a mente é considerada como uma parte da natureza **que, por si, sem as outras partes, não pode ser percebida clara e distintamente** (grifo nosso)” (*Ética*, Parte III, Proposição III, Escólio). Por esse trecho se identifica que a relação entre uma coisa singular e as partes da natureza é necessária para entender a própria coisa singular. Uma singularidade não é compreendida adequadamente sem sua relação com as demais partes da natureza.

¹³³ *Ética*, Parte III, Proposição I.

¹³⁴ *Ética*, Parte III, Proposição III.

idéias adequadas, ao se compreenderem as relações entre as coisas, é possível, por exemplo, entender o mecanismo de produção de uma certa coisa. É o caso do círculo, cuja definição adequada permite a construção de um instrumento – o compasso – que auxilie sobremaneira a ‘construção’ de círculos dos mais variados raios. Assim, a inteligência das noções comuns necessariamente amplia a potência de agir daquele que as compreende. E ser ativo é, fundamentalmente, aumentar a potência de agir e diminuir a de padecer, mas não apenas isso, do contrário toda alegria seria ativa, o que não é o caso.

Retornando à questão dos afetos: os afetos de alegria ampliam a potência de agir, enquanto os de tristeza a bloqueiam. Assim, é possível identificar que a tristeza é sempre passiva¹³⁵. A tristeza implica o conhecimento inadequado, confuso e mutilado daquilo que nos ocorre. Já a alegria, por se orientar no sentido da ampliação da potência de agir, abre o caminho para a expressão da atividade. Contudo, nem todas as alegrias são ativas. Há alegrias ativas e alegrias passivas. As alegrias passivas não envolvem o conhecimento adequado da coisa que nos afeta de alegria. Assim, são alegrias fortuitas. Para delas gozarmos, dependemos do acaso, não havendo qualquer compreensão de como produzi-las. Por esse motivo, tais alegrias costumam vir acompanhadas de um estado afetivo que Spinoza nomeia ‘flutuação da alma’ (*fluctuatio animi*), que também poderia ser compreendido como ‘ambivalência das paixões’. Segundo Spinoza, “esse estado da mente, que nasce de dois afetos contrários, se chama *flutuação da alma*, a qual está para o afeto assim como a dúvida para a imaginação”¹³⁶. A flutuação da alma, portanto, se refere a um estado da mente em que, por ser fortuita e ocasional a alegria sentida, termina a mesma sendo instável e, por conseqüência, acompanhada de um afeto de tristeza. O melhor exemplo é o do par esperança-medo. É inclusive ilustrativa a definição de tais afetos estabelecida por Spinoza. “A esperança é uma alegria instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado duvidamos numa certa medida” e “o medo é uma tristeza instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado duvidamos numa certa medida”¹³⁷. Não há medo sem esperança, nem esperança sem medo. São afetos gêmeos, ou seja, um bloco afetivo, afinal quem tem

¹³⁵ *Ética*, Parte III, Proposição LIX e Demonstração.

¹³⁶ *Ética*, Parte III, Proposição XVII, Escólio.

¹³⁷ *Ética*, Parte III, Definições XII e XIII.

esperança de que uma coisa ocorra, tem dúvidas acerca da sua efetiva realização, o que necessariamente causa o medo de que tal coisa não ocorra¹³⁸, comprovando-se que a passividade é banhada, portanto, pela instabilidade afetiva. Desse modo, aquele que vive na passividade é arrastado permanentemente por seus afetos, sem jamais ser causa adequada daquilo que se experimenta afetivamente.

Os afetos ativos abrem a possibilidade de outra experiência afetiva. Como chegar até os mesmos? A transição envolve as alegrias passivas, necessariamente. Para se experimentar um afeto ativo é necessário ter a idéia adequada de como produzir um encontro com determinado corpo ou idéia para daí se extrair uma alegria ativa. Isso só é possível caso compreendamos as noções comuns existentes entre nosso corpo e os demais e entre nossas mentes e as demais idéias (incluindo aí idéias de outros corpos) ou mesmo entre idéias distintas que não remetam à idéia de nosso corpo¹³⁹. E a experiência de uma noção comum primeiramente é vivenciada quando se produz uma alegria passiva. A alegria passiva se forma da seguinte maneira: dado um encontro fortuito entre nosso corpo e outro corpo, constitui-se, nas circunstâncias que cercam o encontro, uma relação de conveniência entre os corpos agenciados, o que reforça nosso *conatus*, ampliando nossa potência de agir. Só há alegria, mesmo que passiva, porque, no encontro causador da alegria, ocorreu uma relação de conveniência entre as partes envolvidas no encontro. Para que se torne ativa a alegria oriunda de um encontro dessa natureza, é preciso compreender o que há de comum entre o nosso corpo e o outro corpo envolvido no encontro e as circunstâncias em que o encontro se processou (por exemplo, as condições de temperatura e pressão podem impedir ou facilitar uma determinada reação química, ou seja, uma determinada relação que estabeleça uma certa composição entre corpos). A partir dessa compreensão, é possível orientar os encontros formados, de modo a se experimentar um novo tipo

¹³⁸ *Ética*, Parte III, Definições XII e XIII, Explicação.

¹³⁹ “A tout affect appartient à son origine une modification du corps qui se traduit en images mentales, donc tous les affects passifs, ou passions, sont des implications simultanées du corps set de l’imagination; c’est dans cette double implication que résident le plaisir, la souffrance, et toutes les altérations de l’état du corps qui dans notre esprit prennent la forme du sentiment. Mais le passage de l’affect passif à l’actif implique la rupture de cette liaison: les affects passifs sont des sentiments, les actifs non. Ceci ne signifie pas que le sujet ayant des affects actifs cesse d’éprouver les plaisirs et les souffrances de son corps et de son âme, de même qu’il ne cesse, tout le long de sa vie, d’imaginer. Mais l’activité intellectuelle, au lieu d’une représentation confuse des modifications de notre corps, est la construction d’idées adéquates concernant notre nature et celle des choses extérieures” (CRISTOFOLINI, Paolo. *Spinoza: Chemins dans l’Éthique*. 2a. ed. Paris : PUF, 1998. p. 58).

de alegria, a alegria ativa. Essa é a diferença da alegria ativa para a alegria passiva. Na alegria ativa o afeto é produzido por um encontro formado por quem experimenta a alegria, com base no conhecimento das condições em que tal encontro pode ser causa da alegria. A alegria ativa é efeito da própria potência de quem a experimenta. Já a alegria passiva é efeito de um encontro fortuito no qual a figura da fortuna, no sentido maquiaveliano do termo, se faz presente¹⁴⁰.

A razão surge no horizonte como uma aptidão para formar bons encontros. Organizar e selecionar os encontros que produzirão em nós afetos de alegria: essa é a orientação da razão, isso é ser racional. Comprova-se, assim, que a razão não se opõe aos afetos, mas sim à tristeza, signo mais intenso e fecundo da passividade. Quanto às paixões alegres, é possível nelas identificar alguma adequação com a razão. Segundo a feliz expressão de Deleuze, as alegrias passivas ‘convêm’ com a razão, enquanto as alegrias ativas ‘nascem’ da razão¹⁴¹. Apesar de passivas, as alegrias dessa natureza são a porta de entrada para o conhecimento das noções comuns e, por conseqüência, a chave para a autonomia. E qual é, efetivamente, a relevância das questões afetivas expostas acima para que se pense a política e o direito em Spinoza?

Na medida em que o objetivo central deste trabalho é demonstrar as conexões entre a ontologia, a ética, o direito e a política, é fundamental estabelecer o vínculo entre os afetos e a política. Spinoza, conforme se demonstrará no tópico a seguir, necessita de sua psicologia e das conseqüências éticas da mesma para construir o arcabouço teórico de sua política e, por conseqüência, de sua compreensão sobre o direito. Na própria Parte III da *Ética*, apesar de não se debater frontalmente a questão da política, já se apresenta uma pista do caminho a ser percorrido. Segundo Spinoza, “entre todos os afetos que se referem à mente enquanto ela é ativa, não há nenhum além dos que se referem à

¹⁴⁰ “Une opération par laquelle, au lieu de nous adapter au monde selon le hasard des rencontres, nous transformons méthodiquement notre milieu en l’adaptant à nos besoins. C’est là une conduite active, puisque le système d’images qui la provoque peut lui-même être considéré comme une action: nous en sommes la cause adéquate” (MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 76).

¹⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 267-268. Quanto à questão da organização dos encontros, trata-se também de uma noção derivada da interpretação que Deleuze fez acerca da obra de Spinoza. Segundo Deleuze, “eis por que o esforço para perseverar, aumentar a potência de agir, experimentar paixões alegres, elevar ao máximo o poder de ser afetado, por mais que sempre se efetue, só se logra na medida em que o homem se esforça por organizar os seus encontros: isto é, entre os outros modos, se esforça por encontrar aqueles que convêm com a sua natureza e se compõem com ele, e por encontrá-los sob os mesmos aspectos em que se convêm e se compõem” (DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*, Verbete ‘Potência’, p. 108).

alegria e ao desejo”¹⁴². Ora, se a fundação política é uma ação coletivamente expressa, resta claro que tal ação tem por fonte a alegria e o desejo, que são os únicos afetos que se podem exprimir mediante ações. Se qualquer fundação política implica um movimento de expressão de autonomia coletiva, tal movimento só é passível de afirmação em razão do desejo e da alegria, que, de algum modo, conforme se demonstrará, encontram condições para se espalhar pelo corpo coletivo, estabilizando os vínculos de cooperação e, por conseqüência, construindo um novo nível da experiência, aquele vinculado à ação comum de singularidades distintas, que constituem um novo espaço e sujeito políticos: a cidade e a multidão, respectivamente.

3.3. Tanto direito quanto potência: por um direito natural não-jusnaturalista

É possível refletir sobre o direito e a política sem considerar a razão uma faculdade que serve de pressuposto lógico para a fundação de ambos ou um mero cálculo que decide sobre a escolha entre o medo da morte violenta e a restrição da liberdade? Admite-se pensar o direito tal qual uma expressão natural da potência humana, sem chegar a afirmar qualquer espécie de jusnaturalismo? Como identificar na liberdade um aspecto decisivo para a permanência da ordem jurídico-política sem concebê-la na forma de um conteúdo moral a ser seguido e a servir de parâmetro abstrato de avaliação da legitimidade do poder e do direito instituídos? A filosofia de Spinoza pode auxiliar a enfrentar tais problemas mediante a reformulação do sentido dos termos envolvidos nos mesmos. Não que sua obra forneça conclusões prontas e acabadas para solucionar esses que são dos mais antigos temas da filosofia política e da teoria do direito. Entretanto, sem qualquer dúvida, ela pode abrir um novo caminho de investigação, em que a perspectiva da imanência absoluta venha a reorientar os conceitos e os problemas, ampliando as possibilidades para o devido tratamento dos questionamentos aqui postos.

¹⁴² *Ética*, Parte III, Proposição LIX.

3.3.1. Os fundamentos do jusnaturalismo clássico

Analisar a teoria político-jurídica de Spinoza exige que, antes de mais nada, se exponha, em linhas básicas, o núcleo de uma corrente de pensamento que se convencionou chamar de jusnaturalismo. As diversas doutrinas do direito natural aqui não serão abordadas, evidentemente, buscando-se apenas indicar quais os fundamentos que inspiram tal doutrina. Entretanto, subsiste a questão: qual a relação de Spinoza com o direito natural?

O pensamento político spinozano, de acordo com a tendência existente no século XVII, não deixa de investigar a questão do direito natural. São inúmeras as vezes que Spinoza usa o termo em questão, o que, à primeira vista, levaria a crer que ele se filia à corrente jusnaturalista. Tal asserção, todavia, não se comprova mediante uma análise mais cuidadosa da política spinozana. É fundamental compreender, portanto, que o termo ‘direito natural’ assume outro sentido, levando-se à construção de um conceito que recusa qualquer dos fundamentos da doutrina do direito natural¹⁴³. Por esse motivo, é fundamental que, previamente à análise do pensamento político de Spinoza, se realize uma exposição dos argumentos e da linha de raciocínio usada pelo jusnaturalismo na construção da teoria política e da teoria do direito.

Em sua origem, a doutrina do direito natural carrega consigo uma distinção entre natureza e convenção, afinal só passou a ser possível pensar na divisão entre direito natural e direito positivo quando a idéia de natureza se tornou um objeto do

¹⁴³ Apesar de Spinoza muito claramente não poder ser considerado jusnaturalista, não é essa a opinião de certos autores que assim o qualificam. A título de exemplo, podem ser citados Miguel Reale, Simone Goyard-Fabre e Norberto Bobbio. Reale reúne determinados autores racionalistas, incluindo entre eles Descartes, Malenbranche, Spinoza e Leibniz, afirmando que o racionalismo é necessariamente jusnaturalista, pois todos afirmariam o dualismo entre direito natural e direito positivo, servindo o direito natural de fundamento para a moral e para o direito (ver REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 18ªed. São Paulo: Saraiva, 1998. p. 99). Já Goyard-Fabre realiza um interessante estudo sobre a distinção do conceito de *conatus* na filosofia política hobbesiana e na spinozana, inserindo os dois na tradição jusnaturalista (ver GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 53 à p. 57). As duas abordagens parecem desatentas sobre o adequado conceito spinozano de direito natural, como se as palavras valessem mais do que os conceitos. Por último, a abordagem de Bobbio sobre a questão é, no mínimo, muitíssimo superficial. Bobbio introduz Spinoza na tradição jusnaturalista e, ao argumentar, afirma que o bem, no pensamento spinozano, é tudo o que deriva da potência natural. Para demonstrar a tese, lembra do exemplo usado por Spinoza do peixe grande que, por ter potência para tanto, devora o peixe pequeno. O resultado da afirmação da potência natural do peixe grande seria bom e, por conseqüência, conforme ao direito natural. Trata-se de uma dedução do exemplo conferido por Spinoza por demais precipitada e nada criteriosa, afinal, em inúmeros momentos de sua obra, Spinoza afirma categoricamente que, sob o ponto de vista da natureza, não existe bem ou mal. Para consulta à obra em que a temeridade em questão é afirmada, ver BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. 3ª ed. Brasília: UnB, 1997. p. 64-65.

pensamento humano¹⁴⁴. No momento em que a filosofia construiu o conceito de natureza e o desenvolveu, tornou-se possível a reflexão sobre aquilo que é bom por natureza e aquilo que é bom por convenção. Trata-se, efetivamente, da fundação da transcendência, expressa naquilo que está além da intervenção humana e que, por esse motivo, seria um registro mais perfeito da existência, afinal tratar-se-ia de uma expressão imutável da realidade, que serviria de parâmetro à avaliação da perfeição de tudo o que é mutável. Aquilo que não é mutável se consideraria causa formal do que é¹⁴⁵, sendo o primeiro sempre uma degradação da forma perfeita do último. Como se pode perceber, a fundação do dualismo ontológico é o pressuposto teórico necessário para que se pense uma distinção rígida entre aquilo que se afirma por natureza e o que se afirma mediante um regime de convenção, isto é, entre o direito natural e o direito positivo¹⁴⁶. Entretanto, a distinção entre o que é bom por natureza e o que é bom em função das convenções humanas não envolve apenas uma possibilidade de desdobramento, mas infinitas interpretações sobre tal questão. Apesar de serem inúmeras as abordagens da doutrina do direito natural, é possível selecionar ao menos duas grandes vertentes nessa tendência do pensamento político-jurídico. Há uma corrente que se pode chamar de direito natural clássico e outra que pode ser nomeada direito natural moderno¹⁴⁷. Será analisado neste tópico apenas o jusnaturalismo clássico, pois até o presente momento somente se acumularam suficientes elementos teóricos da obra de Spinoza para que se compreenda a incompatibilidade do pensamento spinozano com tal ramo da doutrina do direito natural. Quanto aos principais aspectos do ramo moderno da mesma, tal investigação se desdobrará nos dois tópicos seguintes.

¹⁴⁴ “The idea of natural right must be unknown as long as the idea of nature is unknown. The discovery of nature is the work of philosophy. Where there is no philosophy, there is no knowledge of natural right as such” (STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. p. 81).

¹⁴⁵ “It is impossible that ‘at first Chaos came to be’, i.e., that the first things jumped into being out of nothing and through nothing. In other words, the manifest changes would be impossible if there did not exist something permanent or eternal, or the manifest contingent beings require the existence of something necessary and therefore eternal. Beings that are always are of higher dignity than beings that are not always, because only the former can be the ultimate cause of the latter, of the being of the latter, or because what is not always finds its place within the order constituted by what is always” (STRAUSS, Leo. *Natural right and history*, p. 89).

¹⁴⁶ Ver KELSEN, Hans. *O que é justiça?*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 142.

¹⁴⁷ Marilena Chaui nomeia tais correntes de outra maneira. A autora chama de direito natural objetivo aquilo que muitos entendem por direito natural clássico e de direito natural subjetivo aquilo que se compreende por muitos direito natural subjetivo. Para maiores esclarecimentos ver CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 87 e p. 174-175).

No que consiste a doutrina do direito natural clássico? Os fundamentos dessa corrente situam-se em uma dimensão cosmológica daquilo que se considera o direito natural. A ordem jurídica positiva, convencionada pelos seres humanos, será tão mais perfeita quanto mais se aproximar da ordem da natureza¹⁴⁸. Se o cosmos, por não ser caos, é orientado por uma ordem, é necessário compreender a ordem do cosmos, ou seja, da natureza, para, então, reproduzi-lo com perfeição nas convenções humanas. Assim, as hierarquias e as relações entre as coisas existentes no cosmos devem servir de fonte para construção de uma ordem política perfeita. Ao analisar o pensamento platônico, uma interpretação das mais conhecidas da doutrina clássica do direito natural, Goyard-Fabre afirma o seguinte:

Do ponto de vista estrutural, a Cidade é em todos os pontos comparável ao Cosmos. As necessidades fundamentais que constituem sua alma originária conferem-lhe sua unidade principal. Para que a República perdure, ela precisa proteger essa unidade. Necessita, portanto, como a grande Natureza, de um princípio de harmonia que, assim como no universo, possibilitará a concórdia (“a sinfonia do amor do *Banquete*), e até mesmo a unanimidade. Na República e na Natureza, as dissensões e as dissonâncias devem ser banidas: na Cidade, sua eliminação é obra da lei que imita a lei cósmica¹⁴⁹.

Demonstra-se mediante o ‘paralelismo’ entre a ordem cósmica e a ordem civil uma compreensão dualista e transcendente do fundamento de legitimidade do direito e da ordem política. O direito ‘convencionado’ e a ordem política constituída são mais ou menos perfeitos em função de sua maior ou menor adequação à ordem cósmica. Vale ressaltar que tal forma de compreender o direito e a política tem por finalidade justificar racionalmente um regime de desigualdade entre os que mandam e os que obedecem, estabelecendo-se uma aptidão natural entre os seres humanos. Enquanto uns deveriam ocupar cargos de comando, outros deveriam sujeitar-se ao domínio dos primeiros, na medida em que a ordem hierárquica que se inscreve na natureza deveria ser reproduzida na sociedade. Pode-se dizer que essa concepção se divide em uma cosmologia política e uma teologia política. No primeiro caso, está-se diante da compreensão dos antigos acerca do direito natural. No segundo, trata-se da renovação cristã dessa vertente do jusnaturalismo, realizada fundamentalmente no medievo.

¹⁴⁸ Ver STRAUSS, Leo. *Natural right and history*, p. 121.

¹⁴⁹ GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*, p. 22.

Seguindo o raciocínio elaborado pela Antigüidade, a justiça não deveria ser procurada na dimensão individual, mas compreendida a partir da totalidade da organização política. “Platão apresenta a justiça como uma organização, como uma ordem orgânica na qual o papel de cada parte é determinado pelas exigências da totalidade: ao oferecer uma ‘imagem da justiça’, descreve-a como a situação na qual cada coisa ou cada ser está ‘no seu lugar na ordem do Todo’”¹⁵⁰. Há, portanto, uma clara tendência a considerar que os seres humanos que vivem na Cidade devem respeitar os lugares e funções previamente estabelecidos no plano cosmológico. A justiça está, exatamente, no adequado agenciamento de funções e de hierarquias, que devem operar em harmonia para o bom funcionamento da ordem política. A desigualdade, desse modo, não é contrária à idéia de justiça. Em função de se compreender a justiça pelo bom funcionamento da totalidade da Cidade, a desigualdade entre os seres humanos se justifica, pois somente mediante a desigualdade é possível distribuir devidamente funções que remontam a uma hierarquia cosmológicamente fundada. “As desigualdades se fundamentam na razão e correspondem à obrigação que todos os seres têm de desempenhar sua função no seu lugar na totalidade: perspectiva globalizante que, evidentemente, acarreta condenação do individualismo crescente que a democracia ateniense instala”¹⁵¹. Como se demonstrou nesse trecho, na verdade, a doutrina cosmológica, que foi hegemônica na Antigüidade, representada fundamentalmente por Platão, afirmava um contraponto à ascensão da democracia em Atenas. Tratava-se de uma proposta muito claramente favorável à aristocracia. Assim, por trás da doutrina do direito natural clássico, encontrava-se a discussão sobre o melhor regime político, ou seja, entre a monarquia, a aristocracia e a democracia, qual delas seria a melhor forma de governo¹⁵². Em termos teóricos, a melhor forma, sob a perspectiva da afirmação da desigualdade, fundada na hierarquia, seria a aristocracia. Se os poucos homens sábios fossem capazes de liderar a multidão ignorante, direcionando-a para as virtudes, sem dúvida nenhuma essa seria a melhor solução para a organização política. Tal melhor regime só se tornaria viável nas condições mais favoráveis possíveis, o que quase nunca ocorre.

¹⁵⁰ GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*, p. 23.

¹⁵¹ GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*, p. 23.

¹⁵² “The classic natural right doctrine in its original form, if fully developed, is identical with the doctrine of the best regime. For the question as to what is by nature right or as to what is justice finds its complete answer only through the construction, in speech, of the best regime” (STRAUSS, Leo. *Natural right and history*, p. 144).

Em circunstâncias nada favoráveis, ou razoavelmente favoráveis, o melhor regime não é eficaz¹⁵³. No entanto, apesar de não ser eficaz em sua forma pura, o melhor regime, ou seja, a aristocracia, serve de parâmetro¹⁵⁴ para a constituição do regime possível, dadas as circunstâncias inadequadas e desfavoráveis. É o que se comprova, por exemplo, mediante a análise das mais variadas teorias da ‘constituição mista’. Ou seja, em circunstâncias nada ideais, é preciso conservar o núcleo aristocrático do poder, tendo em vista ser esse o melhor dos regimes, combinando a aristocracia com a monarquia e a democracia. Somente assim seria possível encontrar um meio-termo entre a sabedoria e o consenso, entre os sábios e os ignorantes.

A outra tendência da doutrina do jusnaturalismo clássico é substancialmente marcada pela doutrina cristã. Trata-se, portanto, de um jusnaturalismo de traços teológicos, que se inspira em uma teologia política. Diferente da doutrina ‘cosmológica’, o jusnaturalismo de cunho teológico funda sua perspectiva não na idéia de natureza, mas na idéia de um Deus soberano e transcendente, que serve de fundamento para as organizações políticas. Assim, terminou a teologia política de inspiração cristã se constituindo em fundamento de legitimação da monarquia, afinal a imagem do Deus transcendente *legibus solutus* era a inspiração para se pensar a organização política entre os seres humanos. Já que a natureza inteira e, por conseqüência, os próprios seres humanos, estariam submetidos ao poder voluntário que emanaria da soberania divina sobre as coisas, nada mais natural do que considerar a necessidade de instauração de uma monarquia, que refletiria aquilo que se afirmava na relação entre Deus e o mundo. Um Deus antropomórfico, dotado de uma vontade soberana e de um entendimento criador, é exatamente a imagem e semelhança do monarca absoluto, a quem se confere um poder de dizer a lei mediante determinação de sua majestosa vontade. Assim, por analogia, enxerga-se no monarca um Deus entre os seres humanos, de modo que toda vontade do soberano se considere lei vigente entre os homens. Nas

¹⁵³ A fonte da argumentação aqui desenvolvida encontra-se em STRAUSS, Leo. *Natural right and history*, p. 139 à p. 144.

¹⁵⁴ “O direito natural da tradição clássica certamente oferece, como a República perfeita segundo Platão, um paradigma que os homens não podem realizar: tem as inflexões da utopia e da ucronia. Mas, longe de ser sua fraqueza, essa é sua inesgotável força: propõe ao direito dos homens um ‘modelo’ que tem a permanência do inteligível. O importante é que a idéia do direito natural deixa o espírito ver as exigências a que deve atender o direito positivo de que as cidades necessitam” (GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*, p. 39).

palavras de Marilena Chaui tal questão resta exposta com muita clareza e precisão:

Deus é *imperator mundi* porque teve o poder absoluto para tirar o mundo do nada e tem o poder para conservá-lo ou aniquilá-lo, mas sobretudo porque ocupa o lugar onde estão inscritas as marcas do verdadeiro poder, quais sejam, a separação e a transcendência. O governante terreno é *imperator* porque recebeu de Deus o poder para fundar o Estado, criando as leis, e porque, como Deus, seu poder o separa e o destaca da sociedade, pairando acima dela, *legibus solutus* e *a nemine judicatur*, pois, como autor da lei, está fora e acima das leis e não pode ser julgado por ninguém [...] A teologia política afirma que o poder é um favor divino que emana de Deus aos diferentes tipos de anjos, constituindo a hierarquia celeste, e ao governante terreno, do qual, numa cadeia de eflúvios, se propaga hierarquicamente em graus de comando decrescente, constituindo a hierarquia terrestre, cada um ocupando um lugar inamovível na cadeia de poderes do primeiro até o último grau, no qual não há poder nenhum: o servo, correspondente sóciopolítico do último grau da hierarquia metafísica, isto é, a matéria informe e a treva¹⁵⁵.

Pode-se, portanto, identificar que o jusnaturalismo clássico, em suas duas tendências, a originária da Antigüidade e a influenciada pela tradição do pensamento cristão, guarda uma compreensão dualista sobre a ordem da natureza, de modo a subsistir uma ordem transcendente que serve de modelo para análise da adequação das ordens jurídicas e políticas instituídas entre os seres humanos. Seja na versão platônica, em que se defende claramente a aristocracia como modelo de organização política, seja na interpretação polibiana, em que a constituição mista permitiria conservar o princípio aristocrático ao lado de influências monárquicas e democráticas, ou ainda na abordagem teológico-política do tema, em que o Deus soberano e transcendente é usado para legitimação da monarquia, há sempre uma metafísica¹⁵⁶ sustentando a transcendência e a existência de modelos a direcionar as ações humanas.

Em suma, caso se considere a doutrina clássica do direito natural é possível perceber que a ontologia¹⁵⁷ spinozana, que recusa a imagem do Deus

¹⁵⁵ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, p. 87.

¹⁵⁶ “Então surge um dualismo característico: o dualismo de uma ordem transcendente, ideal, que não é estabelecida pelo homem, mas lhe está supra-ordenada, e uma ordem real estabelecida pelo homem, isto é, positiva. É o dualismo típico de toda a metafísica: o dualismo que distingue entre uma esfera empírica e uma esfera transcendente, cujo esquema clássico é a Teoria das Idéias de Platão e que, como o dualismo do Aquém e do Além, do homem e de Deus, está na base da teologia cristã” (KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 68).

¹⁵⁷ Por que dizer que em Spinoza há ontologia, e não metafísica? Ao usar o termo ‘metafísica’ o que se busca ressaltar é a existência de uma teoria do ‘ser’ que envolva um determinado regime de transcendência. Já o termo ‘ontologia’ visa a estabelecer um contraponto à metafísica, constituindo-se uma abordagem da investigação da estrutura da realidade associada à imanência absoluta. Foi exatamente nisso que consistiu o esforço intelectual de Spinoza na construção de sua

antropomórfico e a existência de qualquer modelo ideal que preexista à realidade, já se afasta qualquer conexão entre o jusnaturalismo e a doutrina de Spinoza. Entretanto, como o jusnaturalismo veio a assumir outra feição durante a modernidade, é necessário compreender de que modo a teoria de Spinoza se distancia também dessa corrente do pensamento jusnaturalista. Para tanto, é necessário investigar o próprio conceito de direito natural em Spinoza, o que permitirá distingui-lo do direito natural moderno.

3.3.2. A interdependência entre direito natural e direito civil

A questão do direito natural, sob a perspectiva de Spinoza, não pode ser analisada sem que se atravesse a investigação do conceito de potência e sua relação com tal questão. Já foi abordado o problema da potência no primeiro tópico deste capítulo. Entretanto, agora é necessário compreender como esse conceito produz reflexos no âmbito da política, pois só assim o conceito de direito natural e sua relação com o direito civil podem ser compreendidos.

No presente trabalho já se citou, em inúmeros momentos, que Spinoza não entende ser o homem um império em um império. A imanência absoluta, que é o plano¹⁵⁸ que se constitui e se pressupõe na ontologia spinozana, é uma perspectiva que não admite qualquer hierarquia na natureza, em razão de inexistir qualquer entendimento criador que estabeleça parâmetros transcendentais para avaliar aquilo que se afirma na imanência. A imanência é o fora de si mesmo, um plano em que nada é melhor ou mais virtuoso, pois qualquer adjetivação requer um modelo a servir de norte para que o adjetivo faça sentido. Tal compreensão permite a Spinoza afirmar categoricamente o seguinte: “Considero que os

ontologia. Uma ontologia que nada devesse à teologia e constituísse uma vertente laica do pensamento.

¹⁵⁸ Acerca do conceito de plano de imanência, ver GUATTARI, Félix; DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?*, p. 51 à p. 79. Vale reproduzir um trecho muito representativo sobre a relação do conceito de plano de imanência e a filosofia de Spinoza: “Quem sabia que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim, ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero de conhecimento, no último livro da *Ética* [...] Ele encontrou a liberdade tão-somente na imanência. Ele finalizou a filosofia, porque preencheu sua suposição pré-filosófica. Não é a imanência que se remete à substância e aos modos espinosistas, é o contrário, são os conceitos espinosistas de substância e de modos que se remetem ao plano de imanência como a seu pressuposto” (p. 66).

homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza”¹⁵⁹. Ser parte da natureza: é a partir dessa compreensão que se torna possível uma outra ética, uma outra política e um outro direito. Fica evidente aonde Spinoza quer chegar já no *Tratado Teológico-Político*, em que se explicita a relação entre ser parte da natureza e afirmar uma parte da potência da natureza. Na medida em que o ser humano é parte da natureza, ele exprime, de uma certa maneira, a potência da natureza¹⁶⁰. Tal noção é também estabelecida na *Ética*, mais precisamente em uma seqüência de três proposições que se encerra na demonstração da última delas, quando se conclui ser a potência do ser humano uma parte da potência de Deus. Eis as proposições e o que elas exprimem:

Nós padecemos na medida em que somos uma parte da natureza que não pode conceber-se por si mesma e sem as outras¹⁶¹; a força pela qual o homem persevera na existência é limitada e a potência das causas externas a ultrapassa infinitamente¹⁶²; é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada¹⁶³; a potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode explicar-se pela essência atual do homem¹⁶⁴.

Visível é que ao ser humano não resta senão ser uma parte da natureza tal qual as demais. Essa é a condição humana. Uma singularidade finita, com uma potência finita, incomensuravelmente menos potente do que a totalidade das coisas singulares. E qual seria a razão de essas noções serem trazidas à tona, com tanta clareza, logo nas primeiras proposições da Parte IV da *Ética*? Não por acaso essa parte da *Ética* tem por título “Da servidão humana”. Busca investigar as causas da servidão humana, o que necessariamente envolve uma abordagem ética, antropológica e política. Na visão de Spinoza, é necessário compreender a dinâmica da servidão e suas causas, para então avaliar a questão da liberdade, o que é feito na Parte V, cujo título é “Da liberdade humana”. Mas não se deve imaginar que a investigação desenvolvida na Parte IV da *Ética* é pessimista. Nada disso. Até porque o pessimismo envolve, ao fim e ao cabo, um certo juízo sobre o

¹⁵⁹ Carta XXX a Oldenburg.

¹⁶⁰ “Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo o que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente, da potência humana” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo IV).

¹⁶¹ *Ética*, Parte IV, Proposição II.

¹⁶² *Ética*, Parte IV, Proposição III.

¹⁶³ *Ética*, Parte IV, Proposição IV.

¹⁶⁴ *Ética*, Parte IV, Proposição IV, Demonstração.

que deveria ser a natureza de algo, que, por razões várias, não se afirmaria na realidade. Tanto isso é verdade que se encontram na Parte IV os fundamentos da vida em comum, que consiste em um dos meios necessários para alcançar a liberdade. A passividade, que se exprime de forma mais intensa possível na servidão, é algo que jamais abandonará a condição finita da experiência humana. Ser finito é padecer, necessariamente. A grande questão a elucidar é o modo pelo qual se constrói o horizonte de possibilidade para o desenvolvimento da liberdade. E tal horizonte se encontra na constituição da política e do direito. Ambos podem ser causa de servidão ou podem abrir um campo de experiência no qual a liberdade pode ser experimentada. Portanto, para pensar a liberdade, é necessário pensar a política e o direito. Tal afirmação se funda em duas razões: dependendo do regime político instituído a liberdade individual é ou não capaz de encontrar possibilidades adequadas para ser conquistada; por outro lado, conceber o movimento de constituição do espaço político e do direito implica, necessariamente, compreender o processo de liberação coletiva. Entretanto, antes de chegar a esse grau de reflexão, é necessário entender qual o sentido do conceito de direito para Spinoza e qual sua relação com a experiência política coletiva.

Tratar da questão do direito natural em Spinoza pressupõe uma abordagem do conceito de potência. Vale lembrar que o termo potência é correlato aos termos virtude, realidade e perfeição, na filosofia de Spinoza. Nenhum desses termos guarda qualquer correlação com padrões morais, estéticos ou de qualquer outra ordem. Se a potência de cada coisa singular é uma expressão da potência infinita da substância, então cada coisa singular afirma, em ato, segundo um determinado grau de intensidade, tudo aquilo que sua própria natureza permite. Nada mais, nada menos. Às potências das coisas singulares também nada falta. Toda coisa existente exprime tanta potência quanto possível for. Não há qualquer separação entre o que uma coisa afirma e o que ela poderia afirmar. Tal potência se concretiza no real mediante um esforço em conservar o próprio ser, ou seja, o *conatus*. Tal é a virtude de qualquer coisa existente¹⁶⁵. Assim, “quanto mais cada um se esforça em procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, e tem o poder de fazê-lo, tanto mais é dotado de virtude e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é

¹⁶⁵ *Ética*, Parte IV, Proposição XVIII, Escólio.

impotente”¹⁶⁶. Tendo em vista os conceitos de potência e de *conatus*, como estabelecer a relação entre tais noções e o direito natural?

A questão do direito natural em Spinoza marca uma das profundas diferenças entre o pensamento desse autor e os seus contemporâneos. Como anteriormente afirmado, é possível dizer que, mesmo usando o termo ‘direito natural’, Spinoza é um crítico ferrenho do jusnaturalismo. A doutrina spinozana do direito não precisa fundar o direito na faculdade da razão e tampouco se vale de valores essenciais que sirvam de fundamento da ordem jurídica. O ponto em que se apóia a construção da legitimação da ordem jurídico-política é o conceito de potência. Já na Parte IV da *Ética* se percebe que há uma relação intrínseca entre a potência e o direito, na medida em que “o direito de cada um se define pela virtude, ou seja, pela potência de cada um”¹⁶⁷. O direito, portanto, é aquilo que algo realiza. Apesar de ainda não ser o momento de analisar a questão da relação entre direito e dever, fica bem claro que não há qualquer menção, na definição de direito, à idéia de obrigação. Spinoza não necessita de um dever-ser para construir sua concepção sobre o direito. A expressão de um direito tem raízes ontológicas, não sendo necessária qualquer deontologia para a compreensão do fenômeno jurídico. O direito é, assim, aquilo que se afirma, que se efetua e se concretiza. Todo direito é sempre pleno e atual. A partir dessas noções se compreende a expressão cunhada por Spinoza “tanto direito quanto potência”. Contudo, para visualizar de maneira mais completa a relação do direito natural com a potência, é essencial atravessar os dois principais textos políticos spinozanos: o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*. Iniciando pelo *Tratado Teológico-Político*, segue abaixo um importante trecho dessa obra em que Spinoza expõe a correlação existente entre a potência e o direito de todas as coisas em conjunto, ou seja, da natureza, e a potência e o direito de cada coisa singular, considerada separadamente:

O direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Ética*, Parte IV, Proposição XX.

¹⁶⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXVII, Escólio I.

¹⁶⁸ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVI. Tal trecho possui um paralelo no *Tratado Político*, Capítulo II, § 3 e § 4, que são transcritos a seguir: “Sabendo-se, portanto, que a potência pela qual

O que Spinoza demonstra é a necessária correlação entre direito e potência, tanto do ponto de vista do direito absoluto da natureza inteira, quanto do ponto de vista das coisas singulares, que têm direitos também singulares. Na medida em que cada coisa é parte da natureza, exprimindo, de uma certa e determinada maneira, a potência de Deus, o direito de cada coisa é correlato à sua potência. Cada coisa singular não tem nem mais nem menos direito do que a expressão de sua potência. Mas o que é a potência senão o esforço em perseverar na existência, isto é, o *conatus*? Disso se deduz que o direito natural corresponde, em cada coisa existente, ao *conatus*, cuja expressão humana é o desejo. Dessa maneira, o direito natural de cada ser humano é determinado de acordo com o seu próprio desejo. Nesse aspecto, Spinoza difere profundamente da tradição jurídica. Não se trata de pensar o direito a partir da razão, que serviria de guia para que se encontrasse o melhor regime político ou os valores objetivos que devem servir de supedâneo para a legitimidade de uma ordem jurídica. Nada disso faz sentido para Spinoza. Os seres humanos têm direitos na medida em que desejam, e não porque são racionais, mesmo porque nem todos os seres humanos são necessariamente racionais. O que leva cada indivíduo a se afirmar no mundo é seu esforço de perseverança. Os seres humanos são mais freqüentemente movidos pelo desejo do que pela razão, até porque a razão se inscreve no circuito do desejo. A razão, como já evidenciado anteriormente, é a arte de formar bons encontros, de modo que ela serve de auxiliar para se exprimir adequadamente o desejo, mediante a experiência de afetos de alegria no lugar dos afetos de tristeza. Além disso, segundo Spinoza, os homens estão sempre movidos pelos afetos. Seria uma utopia imaginar regimes políticos com base em modelos racionais, partindo-se do pressuposto de que os atores políticos tendem a agir movidos pela razão. O grande desafio da política é exatamente pensar como instituir a liberdade entre os homens

existem e agem os seres da natureza é a própria potência de Deus, conhecemos facilmente o que é o direito natural. Pois que, com efeito, Deus tem direito sobre todas as coisas e que o direito de Deus não é senão a própria potência de Deus considerada na sua liberdade absoluta, todo ser na natureza tem da natureza tanto direito quanto potência tem para existir e agir: a potência pela qual existe e age qualquer ser da natureza não é outra coisa senão a própria potência de Deus, cuja liberdade é absoluta” (§ 3). “Por direito natural, portanto, entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, a própria potência da natureza. Por conseguinte, o direito natural da natureza inteira e, conseqüentemente, de cada indivíduo estende-se até onde vai sua potência, e, portanto, tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, fá-lo em virtude de um direito natural soberano, e tem sobre a natureza tanto direito quanto potência” (§ 4).

que se orientam pelo desejo cego, afinal, se todos fossem racionais, não seriam necessárias as instituições políticas. Por esse motivo, “aqueles que se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, comprazem-se na ficção”¹⁶⁹. A recusa da idade de ouro dos poetas é exatamente a recusa da utopia. A política spinozana é marcada por uma profunda desutopia, como de resto a sua ontologia também é desutópica¹⁷⁰. Não se trata de pensar uma política para aqueles que dela não necessitem, mas sim para aqueles que precisam viver em comunidade e são orientados, com muita frequência, por desejos de que sequer têm consciência.

Fica bastante evidente a necessidade de se pensar uma política em que caibam os sábios e os ignorantes, afinal, como já explicitado anteriormente, segundo Spinoza “a natureza é sempre a mesma”. Retornando a essa expressão, é necessário lembrar que ela não significa que haja uniformidade entre todas as coisas singulares. Ao contrário, todas as coisas singulares somente assim podem ser consideradas caso exista distinção entre as mesmas. O que Spinoza afirma com o uso dessa expressão é a igualdade entre os seres humanos, ou seja, a natureza humana é sempre movida por afetos, e nem sempre pela razão. Mesmo os homens sábios não são a todo instante racionais, na medida em que há sempre um resíduo de passividade na existência humana, afinal somos todos partes singulares da natureza, vivendo em um regime de permanente pressão dos ambientes, o que caracteriza nossa passividade constitutiva. Isso fica mais do que evidente pela Proposição IV da Parte IV da *Ética*, já analisada acima, de acordo com a qual se afirma explicitamente que é impossível que os seres humanos só experimentem mudanças em si mesmos de que sejam causa adequada, afinal a potência da natureza supera a nossa infinitamente. Isto é, muitas das mudanças que nos ocorrem não dependem e nem se explicam por nossa potência, marcando-se a condição humana por um determinado grau de passividade. Se experimentar afetos sob a orientação da razão é ser ativo, então sempre haverá afetos passivos,

¹⁶⁹ *Tratado Político*, Capítulo I, § 5.

¹⁷⁰ A expressão é de Antonio Negri. Segundo o autor, “c’est pourquoi nous devons revenir à Spinoza, car sa conception de l’être exclut toute utopie, ou plutôt elle constitue l’enseignement d’une *disutopie* profonde, continue, stable, où l’espoir de la transformation révolutionnaire se présente comme dimension du réel, comme superficie de la vie” (NEGRI, Antonio. *Spinoza subversif: Variations (in)actuelles*. Paris: Kimé, 1994. p. 133). Para maiores esclarecimentos acerca do conceito negriano de desutopia, ver NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: Ensaios sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 433 à p. 447.

pois, por não sermos a todo instante racionais, sempre perceberemos mudanças em nossa perfeição que não se explicam por nossa própria potência. Há, portanto, passividade por toda a parte e é com base nessa constatação que se constrói a teoria política de Spinoza. É nisso que consiste a expressão “a natureza é sempre a mesma”. Para explicitar com clareza a intenção de Spinoza, vale transcrever um trecho do *Tratado Político* em que se expõe essa posição:

Se, portanto, a natureza humana estivesse disposta de tal modo que os homens vivessem seguindo unicamente as prescrições da razão, e se todo o seu esforço tendesse apenas para isso, o direito natural, enquanto se considerasse o que é próprio ao gênero humano, seria determinado somente pela potência da razão. Entretanto, os homens são mais conduzidos pelo desejo cego que pela reta razão e, por conseguinte, a potência natural dos homens, isto é, seu direito natural deve ser definido não pela razão, mas por todo apetite que os determina a agir e pelo qual se esforçam por se conservar [...] Quer seja sábio ou insensato, o homem é sempre parte da natureza, e tudo aquilo através do qual é determinado a agir deve ser relacionado com a potência da natureza, enquanto esta pode ser definida pela natureza deste ou daquele homem. Quer seja conduzido pela razão ou apenas pelo desejo, o homem, efetivamente, nada faz que não esteja conforme com as leis e as regras da natureza, isto é, em virtude do direito natural¹⁷¹.

Em suma, é preciso pensar a política e o direito natural não em virtude do que não é o ser humano, mas sim a partir daquilo que se verifica ser o traço característico da condição humana, a passividade. A política tem de ser compreendida para que seja útil tanto ao homem livre quanto ao servo. Por isso o direito natural se define pela potência, e não pela razão. Entretanto, o próprio conceito de direito natural só pode ser melhor vislumbrado caso se visualize a tensão existente entre estado de natureza e estado civil. Mediante os distintos aspectos desses dois estágios da experiência política é possível traçar a relação entre direito natural e direito civil, ou direito positivo, de acordo com a nomenclatura usada em geral pelos juristas, aprofundando-se a inteligência do conceito de direito natural.

Spinoza, tal qual a tradição do século XVII, faz uso das categorias de estado de natureza e de estado civil para desenvolver sua política. De acordo com a tendência de sua filosofia, Spinoza não chega a reinventar termos, mas sim o

¹⁷¹ *Tratado Político*, Capítulo II, § 5. Outro trecho correlato ao transcrito acima é o seguinte: “É por isso que, no que respeita aos homens, enquanto considerados como vivendo sob o império unicamente da natureza, tanto está no seu pleno direito aquele que ainda não conheceu a razão ou que ainda não contraiu o hábito da virtude e vive simplesmente pelas leis do instinto, como aquele que rege sua vida pelas leis da razão. Por outras palavras, tal como o sábio tem todo o direito de fazer tudo o que a razão manda, ou seja, a viver segundo as leis da razão, também o ignorante e o pusilânime têm todo o direito de fazer tudo o que o instinto lhes inspire, isto é, de viver segundo as leis do instinto” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVI).

sentido atribuído a cada termo usado durante o século XVII. A análise da ‘passagem’ do estado de natureza para o estado civil é fundamental para a compreensão do próprio direito natural e de sua relação com o direito civil. É necessário fazer a ressalva acerca do uso do termo ‘passagem’. Na verdade, não se trata de pensar que um dia o ser humano chegou a se encontrar em um estado de total solidão, o estado de natureza, em que não havia qualquer regra de convivência ou qualquer poder instituído. Spinoza não concebe o ser humano senão entre os demais seres humanos. A experiência comprova que sempre houve sociedades, onde quer que existissem seres humanos, de modo que o estado de natureza e o estado civil se diferem em razão da intensidade de determinados afetos que se experimentam em cada uma dessas formas de expressão da potência humana coletiva. Essa é a chave para a devida inteligência do estado de natureza e do estado civil: os afetos¹⁷².

Já se analisou acima a questão da fonte do juízo. Não se julga algo bom ou mau em razão da natureza da coisa a ser julgada, mas o juízo que se forma sobre algo tem por impulso o desejo. Julga-se algo bom ou mau, pois tal coisa é desejada ou indesejada. Assim, o bem e o mal são noções que guardam conexão com a experiência afetiva de cada pessoa. Aquilo que é bom se deseja em função do afeto de alegria que se produz em quem deseja. Do que é mau se tem aversão, pois sua presença provoca tristeza. Assim, “chamamos bem ou mal àquilo que nos é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser, isto é, aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou entrava nossa potência de agir”¹⁷³. Se a origem dos juízos é o desejo de cada um, pautando-se pelo esforço singular em perseverar na existência, de modo que se julgará bom aquilo que reforce o *conatus* e mau o que o prejudique, já existe uma expressão do direito natural nessa descrição. É intrínseco ao direito natural de cada um julgar o que é útil segundo a própria compleição de seu corpo e de sua mente, afinal, “cada um deseja ou tem aversão necessariamente, pelas leis da natureza, àquilo que julga ser bom ou mau”¹⁷⁴.

¹⁷² Essa é exatamente a lição de Macherey no trecho seguinte: “Les relations de l’homme avec les autres hommes, et en particulier l’établissement des communautés civiles, sont entièrement commandées par cette exigence: il en résulte qu’il est impossible de mettre hors jeu les affects en tant que ceux-ci prennent la forme de passions pour comprendre la formation et le développement des relations collectives, qui ont leur base nécessaire dans ces affects. Ceci est par ailleurs l’une des thèses fondamentales de la théorie politique de Spinoza” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza*: La quatrième partie – La condition humaine. Paris: PUF, 1997. p. 75-76).

¹⁷³ *Ética*, Parte IV, Proposição VIII, Demonstração.

¹⁷⁴ *Ética*, Parte IV, Proposição XIX.

Assim, no estado de natureza, todos os seres humanos buscam, orientados apenas pelos seus próprios desejos, aquilo que lhes é útil, dada a compleição física e psíquica de cada ser humano. Não é difícil perceber que tal situação levará necessariamente ao conflito entre os seres humanos. Tal conflito se deve ao fato de os homens, além de, no estado de natureza, buscarem apenas o que é útil segundo seus particulares desejos, quererem ainda impor tais desejos aos demais. Trata-se do desejo de governar e de não ser governado¹⁷⁵, inerente a cada ser humano. É o que se percebe pela afirmação spinozana de que “é certo que não há ninguém que não goste mais de governar do que ser governado; ninguém cede voluntariamente o comando a outrem”¹⁷⁶. Tal questão fica ainda mais evidente quando se analisa o seguinte trecho da *Ética*: “Quem se esforça só por causa de um afeto para que os outros amem o que ele mesmo ama e para que os outros vivam segundo seu próprio temperamento age só por impulso e, por isso, é odioso, sobretudo àqueles que têm outros gostos e que, por isso, desejam também e fazem impulsivamente esforço para que os outros vivam segundo o seu temperamento”¹⁷⁷. Esse trecho demonstra que os seres humanos naturalmente possuem a tendência de transmitir aos demais o próprio modo de vida, recusando, normalmente, a iniciativa daqueles que tentem impor-lhes outro ‘temperamento’¹⁷⁸. Trata-se de nítida expressão do desejo de governar e de não ser governado, que é inerente a cada um. Como se pode perceber, no estado de natureza, na medida em que cada indivíduo se orienta segundo seu próprio temperamento, apenas e tão-somente, os conflitos ou são latentes ou ocorrem necessariamente. Não que inexistam conflitos no estado civil, afinal, conforme se demonstrará adiante, os conflitos jamais desaparecem, segundo Spinoza, seja no estado civil, seja no estado de natureza. Entretanto, no estado de natureza não existe qualquer regra comum que sirva de espaço de agenciamento dos conflitos, tendendo os mesmos para a violência bruta. Para piorar o quadro, Spinoza traça um outro diagnóstico da natureza humana, entendendo que “nós temos uma inclinação para o que é proibido e desejamos o que nos é recusado”¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Ver CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, p. 232.

¹⁷⁶ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 5.

¹⁷⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXVII, Escólio I.

¹⁷⁸ O termo ‘temperamento’ foi usado para traduzir o termo latino *ingenium*. Temperamento, portanto, significa um determinado modo de vida que se orienta de acordo com a compleição físico-psíquica de cada ser humano.

¹⁷⁹ *Tratado Político*, Capítulo X, § 5.

O horizonte em que se apresenta o estado de natureza é o do individualismo e da discórdia. Tendo em vista a inexistência de qualquer regra comum que institua mecanismos de distribuição do poder, de modo que se explicita quem, quando, em que circunstâncias e segundo quais parâmetros pode governar e deve obedecer, não há meios para evitar um regime de violência de todos contra todos, sobretudo ao se considerar a tendência do ser humano à transgressão. Se todos forem orientados somente pelos próprios desejos e pelo próprio temperamento, é mais do que evidente que tal situação conduzirá a um permanente estado de conflito, concreto ou latente, no qual o afeto difundido entre todos é o medo e a insegurança, de modo que cada um preferirá garantir antes sua própria sobrevivência e seus bens particulares, diante da ameaça de perdê-los para os demais, que passam a ser objeto permanente de desconfiança e descrédito. O estado de natureza não é um estado prévio ao estado de sociabilidade entre os seres humanos, mas sim uma forma de organização social e política que tende para a produção do circuito afetivo do medo e da afirmação apenas e tão-somente dos desejos individuais, situação em que é fácil instituir a tirania e restringir a liberdade, pois a imaginação humana termina por acreditar que nessas circunstâncias o melhor é depositar a própria salvação nas mãos de um só homem, com poderes ilimitados. Essas conclusões podem ser perfeitamente comprovadas na passagem que se transcreve abaixo:

O melhor governo é aquele sob o qual os homens passam a vida em concórdia e aquele em que as leis são observadas sem violação. É certo, com efeito, que as sedições, as guerras e o desprezo ou a violação das leis são imputáveis não tanto à malícia dos súditos, quanto a um vício do regime instituído. Os homens, com efeito, não nascem cidadãos, mas se tornam cidadãos. Os afetos naturais que se debatem são, além disso, os mesmos em todos os países; se, portanto, reina uma maior malícia numa cidade e aí se cometem pecados em maior número, isso provém de que ela não promoveu suficientemente a concórdia, que as suas instituições não são suficientemente prudentes e que, conseqüentemente, não estabeleceu absolutamente um direito civil. Com efeito, um estado civil que não suprimiu as causas de sedição e onde a guerra é constantemente de reinar, onde as leis são freqüentemente violadas, não difere muito do estado natural, em que cada um, com maior perigo para sua vida, age segundo o próprio temperamento¹⁸⁰.

Fica, assim, claro que o estado de natureza e o estado civil não diferem cronologicamente. O estado civil não é uma evolução pela qual os seres humanos passam, mas fundamentalmente é um estado em que o medo não impera com tanta

¹⁸⁰ *Tratado Político*, Capítulo V, § 2.

força e em que a conduta dos seres humanos é guiada por um temperamento comum, que é mantido por suas instituições políticas e pela ordem jurídica. E o medo termina por levar os seres humanos a não confiarem nas instituições e a transferirem o poder de comando absoluto para uma única pessoa, instaurando-se a tirania. Tanto isso é presente na filosofia spinozana que, no *Tratado Político*, se afirma que “uma cidade em que a paz depende da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão merece mais o nome de solidão que o de cidade”¹⁸¹. Pelo temor generalizado, os súditos caem na servidão e admitem obedecer cegamente aquele que conseguir convencê-los de que pode proteger as suas vidas, o que confere a falsa e ambivalente sensação de segurança. É interessante perceber como o quadro delineado por Spinoza em relação ao estado de natureza muito lembra o estado civil hobbesiano. Não é à toa, como se demonstrará adiante, que esses autores têm profundas divergências quando se leva em consideração a teoria política de cada um.

Individualismo, medo generalizado, tendência à tirania e conflitos fundados na competição desenfreada¹⁸²: tal é o quadro que se apresenta no estado de natureza. Desse modo, por mais paradoxal que possa parecer, no estado de natureza o direito natural não é nada além de uma mera abstração. Em tal situação de indiscriminada experiência do medo, a potência de cada um não se manifesta senão reativa e negativamente. Necessariamente a potência de agir de cada indivíduo é entravada consideravelmente, o que termina por conduzir à conclusão de que o estado de natureza, por ser o regime máximo da passividade fundada na tristeza, não pode ser útil ao ser humano, na medida em que o útil é aquilo que reforça o *conatus*, e não aquilo que bloqueia sua expressão. “Um direito ou potência só existem realmente quando podem ser exercidos e conservados, pois Espinosa não define a potência como virtualidade, mas como um poder atual. Ora, no *estado de Natureza* não há *direito de Natureza* efetivo”¹⁸³. A efetivação da potência de agir e o conseqüente reforço do *conatus* dependem da instituição do estado civil, pois, individualmente, os homens podem apenas esconder-se uns dos outros, reagir a agressões, reais ou imaginárias, e viver na mais profunda tristeza e

¹⁸¹ *Tratado Político*, Capítulo V, § 4.

¹⁸² Para análise de uma interessante descrição do estado de natureza que apresenta detalhadamente tais aspectos ver MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 172.

¹⁸³ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, p. 244. Seguimos nessa parte da tese o raciocínio da autora acerca da questão da abstração do direito natural enquanto se dá a vigência do estado de natureza.

solidão. Tal modo de vida é diametralmente oposto ao que pretende o esforço de perseverar na existência, ou seja, o direito natural. Pode parecer paradoxal a afirmação de que o direito natural é uma mera virtualidade no estado de natureza, mas, de fato, em razão da argumentação spinozana, nada mais claro do que essa conclusão. No estado de natureza o direito natural é permeado pela negatividade. Para concentrar a atenção nas palavras do autor, segue um trecho do *Tratado Político*:

Como no estado natural cada um é senhor de si próprio, enquanto pode defender-se de modo a não sofrer a opressão de outro, e porque, individualmente, sem esforço em vão para se precaver contra todos, **durante todo o tempo em que o direito natural humano for determinado pela potência de cada um, tal direito será, em realidade, inexistente ou ao menos não terá senão uma existência puramente teórica, pois não há nenhum meio seguro de o conservar** (grifo nosso). É certo também que cada um tem tanto menos poder e, por conseguinte, tanto menos direito quanto mais razões tem para temer. Acrescentamos que, sem mútua cooperação, os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma. Chegamos portanto a esta conclusão: que o direito natural, no que concerne propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção de sua potência, proteger-se e combater qualquer violência e viver segundo uma vontade comum¹⁸⁴.

Nada mais esclarecedor do que esse trecho, em que fica registrada a compreensão de que o estado de natureza é uma forma de organização social que impede a vida em comum e, por conseqüência, se trata de um estágio próximo da destruição do Estado ou do aparente fortalecimento do mesmo, quando o poder do Estado se afirma sem limites pela instauração da tirania. Tais conclusões guardam conexão com a construção daquilo que Spinoza chama de ‘comum’. O que existe em comum entre dois ou mais seres humanos constitui um afeto de alegria que permite aos mesmos agir conjuntamente e preservar os direitos de cada um que participe e partilhe das mesmas ‘noções comuns’. A questão política essencial é, portanto, constituir noções comuns entre os seres humanos que permitam-nos viver em comunidade e defender os próprios direitos naturais de cada um. É impossível viver só, é infundada a percepção de que cada ser humano pode-se bastar¹⁸⁵. Como a potência da natureza supera infinitamente a nossa, precisamos

¹⁸⁴ *Tratado Político*, Capítulo II, § 15.

¹⁸⁵ “Não pode nunca dar-se o caso de não termos necessidade de nada fora de nós para conservar o nosso ser, e de vivermos de maneira que não tenhamos nenhum comércio com as coisas que está fora de nós. Se, por outro lado, considerarmos a nossa mente, por certo que a nossa inteligência seria mais imperfeita se a mente estivesse sozinha e não tivesse nada a compreender além de si

compor relações, guiadas por noções comuns, que nos permitam estruturar uma potência coletiva garantidora das condições necessárias para que cada um possa exprimir, da melhor forma possível, o próprio esforço em perseverar na existência, ou seja, o próprio direito natural. Surge, assim, o tema da cooperação, que é fundamental para entender a construção do direito civil. A cooperação entre os seres humanos, fundada nas noções comuns, tem o poder de desencadear uma reação de cunho afetivo que permite a superação do estado de solidão experimentado no estado de natureza, tornando possível que o direito natural se concretize no estado civil. Ou seja, o direito natural e o direito civil guardam uma necessária relação, que será à frente desvendada. Entretanto, é fundamental antes desenvolver o tema da cooperação, pois somente assim é possível compreender como se constitui a potência coletiva da multidão e como a constituição e a ampliação dessa potência coletiva são fundamentais para a efetivação do direito natural.

Para compreender onde se localiza na obra de Spinoza a questão da cooperação, que marca o movimento instituinte de um estado civil, é preciso analisar as proposições da Parte IV da *Ética*, que tratam da teoria das noções comuns aplicadas à convivência humana. Em tais proposições se põe em evidência que os seres humanos, embora convivam com a passividade, são aptos a formar relações de conveniência recíproca entre si, instituindo vínculos de cooperação que sopesem as paixões com ao menos uma ação, aquela voltada para a instituição de regras comuns de convivência e a conservação dessas mesmas regras. A atividade cooperativa, que funda o espaço coletivo, é desde sempre uma ação que produz determinados afetos contrários ao medo generalizado vivenciado no estado da solidão, representado pelo estado de natureza. É, portanto, evidente que a cooperação é atravessada por afetos de alegria, que solidificam os vínculos e bloqueiam a tristeza. Produzem-se pela cooperação instituinte do estado civil um conjunto de afetos contrários e mais fortes à tristeza e ao medo que se difundem pelo estado de natureza. O regime afetivo expresso pela cooperação é adequadamente descrito da Proposição XXX à Proposição XXXVII da Parte IV da *Ética*. Essas proposições traçam uma teoria da constituição do comum,

mesma. Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e por isso devem ser desejadas” (*Ética*, Parte IV, Proposição XVIII, Escólio).

essencial a fim de compreender o regime afetivo que vigora no estado de natureza e no estado civil.

A noção comum é aquilo que determina um regime de conveniência entre dois ou mais corpos. Necessariamente a formação de uma noção comum envolve um afeto de alegria, pois o regime de conveniência implica reforço do *conatus* e auxílio na manutenção da estabilidade das relações de movimento e repouso que constituem um certo corpo. Portanto, se há conveniência entre as coisas, subsiste uma certa noção comum entre elas. “Quando encontramos um corpo que convém com o nosso, experimentamos logo um afeto ou um sentimento de alegria-paixão, apesar de ainda não conhecermos o que tem de comum conosco”¹⁸⁶. Por tal motivo, em razão de algo que convém com nosso corpo aumentar nossa potência de agir, há experiência da alegria, o que torna bom aquilo com que se formou uma noção comum. Em suma, “enquanto uma coisa convém com a nossa natureza, nisso é necessariamente boa”¹⁸⁷. Entretanto, o contrário também é verdadeiro. Aquilo que não convém com a nossa natureza, é mau sob nosso ponto de vista. Não havendo noção comum entre duas coisas, de modo que uma afirme a tendência a desconstituir as relações de movimento e repouso de outra, produz-se um regime afetivo calcado na tristeza. Tal é o regime afetivo descrito por Spinoza nas Proposições XXXII, XXXIII e XXXIV. Essas proposições afirmam os seguintes enunciados: “Enquanto os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que suas naturezas convêm”¹⁸⁸; “os homens podem diferir em natureza, na medida em que são dominados por afetos que são paixões; e, ainda nessa mesma medida, um só e o mesmo homem é variável e inconstante”¹⁸⁹; “enquanto os homens são dominados por afetos que são paixões, podem ser contrários uns aos outros”¹⁹⁰. O que deduzir desses enunciados?

É preciso perceber que, nitidamente, o regime de passividade por Spinoza analisado nessas três proposições é o das paixões tristes, o que se deduz pela leitura atenta das proposições, das demonstrações e dos escólios que envolvem esse trecho da *Ética*. A Proposição XXXII aborda a questão de naturezas que não convêm entre si, o que só é possível quando o regime da passividade envolve a

¹⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Verbete “Noções comuns”, p. 99.

¹⁸⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXI.

¹⁸⁸ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXII.

¹⁸⁹ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXIII.

¹⁹⁰ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXIV.

tristeza. Não é possível pensar que duas coisas convêm na impotência, ou seja, na negatividade de sua expressão¹⁹¹. E a impotência é marcada, necessariamente pela tristeza. Ou seja, se não convir em natureza é o mesmo que concordar na negação, isto é, na impotência, então o regime afetivo a que se refere tal proposição é o das paixões tristes, afinal as paixões alegres produzem um aumento da potência de agir e envolvem noções comuns e, por conseqüência, um certo regime de conveniência de quem experimenta as paixões alegres. Tanto isso é verdade que nas proposições seguintes Spinoza não afirma categoricamente que os homens determinados por paixões necessariamente não convêm entre si. O verbo ‘poder’, usado como auxiliar, demonstra que nem sempre as paixões implicam uma relação de não-conveniência entre duas ou mais coisas. Para Spinoza, os homens movidos por afetos que são paixões podem ser contrários uns aos outros, mas não necessariamente serão contrários. Vale lembrar a Proposição XXXI, também da Parte IV, em que Spinoza afirma que “enquanto uma coisa convêm com nossa natureza, nisso é **necessariamente** (grifo nosso) boa”. Não se determina que enquanto os homens são movidos por paixões eles necessariamente são contrários uns aos outros, mas sim que eles podem ser contrários. Se as paixões forem alegres, não serão contrários. Todavia, se o regime da passividade envolver a tristeza, aí sim haverá negatividade e, por conseqüência, uma relação de não-conveniência. Os exemplos fornecidos na Demonstração e no Escólio da Proposição XXXIV são relativos ao ódio entre dois homens, reforçando-se, assim, que o regime de conflito descrito por Spinoza é marcado pela tristeza. A concórdia, portanto, é sempre causada pela alegria. A discórdia, pela tristeza. Tendo em vista o exposto, é preciso enfrentar a seguinte questão: como o circuito das paixões tristes, impulsionadas pela inimizade, pela cólera etc. no estado de natureza pode ser refreado, constituindo-se um outro regime afetivo e uma outra organização social e política, o estado civil?

Os seres humanos, mesmo quando vivem em meio à tristeza, experimentam esporadicamente determinadas relações de cooperação com outros seres humanos, afinal, conforme a máxima spinozana, “nada mais útil ao homem do que um homem”¹⁹². Não é possível viver uma vida completamente solitária, desvinculada de todos os semelhantes, afinal a sobrevivência de cada ser humano

¹⁹¹ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXII, Demonstração.

¹⁹² *Ética*, Parte IV, Proposição XXXV, Corolário I.

só se dá caso subsista algum vínculo de cooperação com outros seres humanos. Assim, mesmo os que operam no regime do ressentimento, sentem necessidade de um regime de socialização¹⁹³. Segundo Spinoza, “raramente acontece que os homens vivam sob a direção da razão. Entretanto, com eles as coisas se passam de tal maneira que a maior parte das vezes são invejosos e molestos uns para com os outros. Não obstante, só com dificuldade podem levar uma vida solitária”¹⁹⁴. Sem um mínimo de cooperação, nenhum ser humano sobrevive. Quem vive só na tristeza, sem qualquer outro afeto de alegria que sirva de contrapeso para a tristeza, não tem vida longa, afinal seu *conatus* termina por se reduzir à pura negatividade. A pressão dos ambientes o consome necessária e definitivamente. Os vínculos de cooperação, portanto, produzem um bloco de afetos de alegria, afinal quem coopera reforça o próprio *conatus*, pois, ao se agregarem potências, mais se pode realizar individualmente. O reforço do *conatus* de um indivíduo implica o mesmo reforço dos demais que com ele cooperam, gerando um afeto de alegria coletivamente compartilhado. Esse afeto de alegria, resultante da cooperação, pode ser chamado de ‘amor de comunidade’.

O que significa o amor, para Spinoza? Trata-se da alegria acompanhada da idéia de uma causa externa¹⁹⁵. O amor, portanto, não é a vontade de se unir à coisa amada, pois tal vontade é apenas efeito da alegria produzida pela coisa amada. A cooperação produz, portanto, uma alegria em quem a experimenta, pois, quando duas ou mais potências cooperam, formam uma terceira potência, que é mais intensa do que as duas anteriores aritmeticamente agregadas. Quando duas ou mais se compõem, a resultante não é a simples soma das potências envolvidas, mas uma potência ainda mais intensa do que tal soma¹⁹⁶. E é evidente que tal potência reforça as potências individuais que a compõem, afinal é esse o próprio

¹⁹³ “Longe de se apresentar isolado, o universo antropológico de Espinosa (tal como o físico e metafísico) é concorrencial. Eu sou porque me afirmo face a outro. Mas para que eu seja plenamente tenho que transformar a concorrência em interactuação, em solidariedade, tenho que passar de um conhecimento em que concebo as coisas (e me concebo a mim próprio) isoladamente, para uma perspectiva cognitiva em que tudo está ligado, em que o texto do real se decifra em termos cósmicos, a partir do Todo, e não centrado no sujeito” (FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, p. 535-536).

¹⁹⁴ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXV, Escólio.

¹⁹⁵ *Ética*, Parte III, Definição dos afetos VI.

¹⁹⁶ “Além disso, se a potência soberana e o direito da soberania são definidos pela potência coletiva, contudo, esta não se confunde com a soma das potências individuais tomadas isoladamente, pois a potência não é tomada aritmeticamente, mas geometricamente [...] A potência da soberania é medida por sua incomensurabilidade frente à simples soma dos poderes individuais” (CHAUI, Marilena. Poder e Liberdade: a política em Espinosa. *In Cadernos de ética e filosofia política*, n. 04, São Paulo, Departamento de Filosofia da USP, 2002, p. 30.

sentido de sua existência. Assim, produz-se um afeto coletivo de alegria, o amor de comunidade, na medida em que a idéia do coletivo formado pela cooperação entre as potências as alegra necessariamente. Se o amor é uma simples alegria acompanhada da idéia de uma causa externa e se a idéia da comunidade formada pelo que há em comum entre certos corpos e mentes causa alegria, há um afeto coletivamente experimentado, o amor de comunidade. Tal afeto, por ser uma alegria, é contrário aos afetos de tristeza oriundos da solidão, o que termina por produzir uma tendência ao aprofundamento e à ampliação das relações de cooperação. Os afetos de medo, inveja, ódio, que eram experimentados individualmente, são aos poucos substituídos pelo amor de comunidade, o que vai ao encontro da máxima spinozana de que “nenhum afeto pode ser entravado, a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a entrar”¹⁹⁷. A fundação do estado civil é, portanto, marcada pela constituição de uma potência coletiva em que os laços de cooperação produzem afetos de alegria mais constantes e mais fortes do que os afetos de tristeza oriundos da vida solitária. E se há uma potência coletiva instituída, subsiste o direito da Cidade, que é determinado por tal potência. Evidencia-se, portanto, que o estado civil é o campo de afirmação e construção dos direitos que são exercidos em comum e que o direito civil, direito da Cidade, é, na verdade, a potência coletiva daqueles que participam do movimento de fundação do estado civil. A passagem seguinte ilustra bem o que até aqui se exprimiu:

Não há, efetivamente, ninguém que, no meio de inimizades, ódios, cólera e intrigas, não viva em ansiedade e não tente, por isso, fazer tudo o que esteja em si para o evitar. Se tivermos, além disso, em conta que os homens, quando não se entreajudam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade, conforme demonstramos no Capítulo V, veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto¹⁹⁸.

As palavras acima citadas demonstram que a constituição do estado civil, mediante a ampliação dos vínculos de cooperação, funda uma nova potência coletiva, de modo que o direito natural de cada ser humano se compõe com os dos demais, fundando-se um direito natural que passa a ser exercido coletivamente. E

¹⁹⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXVII, Escólio II.

¹⁹⁸ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVI.

é preciso lembrar que a passagem da solidão à cooperação só se faz possível em razão do amor de comunidade. O impulso constituinte não pode ser orientado pelo medo, afinal os afetos de tristeza marcam um regime de não-conveniência entre as coisas, de modo que da tristeza nenhum movimento constituinte pode surgir, pois dela nenhuma ação em comum se produz. A atividade pressupõe a alegria. Na medida em que a constituição do estado civil decorre de uma ação coletiva de potências cooperantes, só a alegria pode explicar o surgimento do estado civil, jamais a tristeza. E tal alegria é o amor de comunidade, amor despersonalizado, resultado de uma atividade coletiva, amor que não envolve discórdias, diferente dos amores experimentados entre indivíduos, que podem envolver ciúmes, ódios, inveja ou outros tipos de manifestação da tristeza¹⁹⁹. Nem de longe o pensamento spinozano se parece com o hobbesiano quando se percorre o regime afetivo que constitui o estado civil em Spinoza e em Hobbes. Enquanto o par esperança-medo se afirma no pensamento hobbesiano, em que o estado civil se sustenta no medo da morte violenta, na doutrina spinozana é a alegria impessoal de cooperar, o amor de comunidade, que impulsiona os seres humanos em direção ao estado civil e é também esse mesmo afeto que estabiliza as relações sociais para que os direitos possam ser exercidos em comum. O estado civil não é o positivo que se constitui para conter a negatividade da potência humana, como em Hobbes, mas sim uma potência coletiva que é a condição necessária para os direitos se exercerem efetivamente.

O sujeito político que afirma a potência coletiva no estado civil é por Spinoza nomeado ‘multidão’ (*multitudo*). A multidão é um conjunto de singularidades humanas que, reunidas sob um direito comum, constituem uma potência coletiva que supera incomensuravelmente as potências individuais e

¹⁹⁹ Essa posição é enunciada por Matheron no trecho a seguir: “A cela, um seul remede: dépersonnaliser l’amour autant que possible. Tâche paradoxale, mais qu’un conditionnement institutionnel peut mener à bien de façon au moins approximative. Tout le mal vient, en effet, de ce que l’affectivité de Y se trouve polarisée sur le seul individu X. Si Y, em même temps qu’à X, s’attachait à d’autres personnes, il se concolerait plus facilement de ce que X en fasse autant: la quantité de gloire qu’il y perdrait serait compensée par celle qu’il retirerait de toutes ces amitiés parallèles. [...] A la limite, si tous s’aimaient également les uns les autres, il n’y aurait plus matière à conflit. Sans doute cette limite idéale est-elle inaccessible tant que nous en restons au niveau de la passion. [...] Si le pouvoir politique se démocratise, l’amour de la patrie se fixera, non plus sur un monarque, mais sur la collectivité tout entière. Encore faut-il pour cela que la société soit bien organisée: dans nos sociétés de fait, où prédominent les relations personnelles directes et unilatérales, dans l’état de nature (et, plus ou moins, dans le monde féodal) où elles règnent sans partage, la jalousie n’est guère évitable” (MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 196).

busca conservar as condições necessárias para que tais potências se conservem. É interessante perceber que na definição de coisa singular, que consta da Parte II da *Ética*, já se pode identificar aquilo que futuramente se considerará ser a multidão. Segundo o texto da *Ética*, “por coisas singulares, entendo as coisas que são finitas e têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular”²⁰⁰. A multidão, portanto, é uma multiplicidade de potências humanas singulares que, agenciadas entre si, constituem uma potência coletiva, também singular, que determina o direito da cidade. O direito civil, portanto, é determinado pela potência da multidão, conforme se percebe pela passagem a seguir: “O direito da cidade, com efeito, é definido pela potência da multidão que é, de certo modo, conduzida por uma única mente; e esta união das almas não se pode conceber de nenhuma maneira se a cidade não tende eminentemente à finalidade que a sã razão ensina a todos os homens que lhes é útil atingir”²⁰¹. Qual a relação, portanto, entre o direito civil e o direito natural?

A doutrina do direito natural costuma estabelecer que tal direito é fundamento do direito civil. Para Spinoza, o direito natural só se pode considerar existente quando constituído o direito civil, na medida em que, por não ser a potência uma virtualidade, somente no estado civil ela encontra condições adequadas de efetuação. “O direito civil, reconhecimento social da potência individual, é concreto e positivo na exata medida em que o direito natural é abstrato e negativo. Eis porque, afinal, a lei funda o próprio direito natural ao fundar o direito civil, pois só por intermédio deste último o primeiro pode concretizar-se”²⁰². O direito civil e o direito natural, portanto, são interdependentes, na medida em que as potências singulares, que são a base constitutiva do estado civil em razão de seu agenciamento formar a potência da multidão, só se efetuem concretamente no interior do estado civil. É nele que há condições adequadas à experiência da positividade das potências singulares, ao se substituir o circuito servil da tristeza pelo circuito da alegria animado pelo amor de comunidade. Mediante a compreensão da relação de interdependência entre

²⁰⁰ *Ética*, Parte II, Definição VI.

²⁰¹ *Tratado Político*, Capítulo III, § 7.

²⁰² CHAUI, Marilena. Poder e liberdade: a política em Espinosa, p. 34.

direito civil e direito natural, é possível entender o sentido da Carta L, dirigida a Jarig Jelles. Nessa carta, Spinoza afirma o seguinte: “Tu me perguntas qual é a diferença entre Hobbes e eu quanto à política: essa diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que eu considero que o soberano, em uma cidade qualquer, tem direitos sobre os súditos apenas na medida em que, em razão da potência, ele os supera; trata-se da continuação do estado de natureza”. Como compreender as duas principais noções expressas nesse trecho, segundo as quais Spinoza entende manter sempre o direito natural e afirma que o estado civil é a continuação do estado de natureza?

A primeira questão, relativa à manutenção do direito natural, pode ser solucionada de duas formas, que são entre si compatíveis. O direito natural é mantido porque o direito civil não abole o direito natural, mas institui as condições necessárias para a expressão ativa e positiva do *conatus* de cada um dos que constituem a multidão. O direito civil, ao regular as relações entre os seres humanos, assegura um regime de mínima estabilidade dos afetos, garantindo-se um bloco afetivo estruturado a partir da alegria de comunidade, que sirva de contraponto para as tristezas individualmente experimentadas. O estado civil, espaço em que vigora o direito civil, por contribuir sobremaneira com o esforço em perseverar na existência dos componentes da multidão, é o espaço em que há necessariamente um reforço do *conatus* de cada indivíduo. Além disso, é fisicamente e logicamente impossível que os indivíduos transfiram completamente o seu direito natural, ou seja, seu esforço em perseverar na existência, para o Estado. Se a causa imanente permanece a todo instante, de uma certa maneira, em cada coisa existente, é impossível que ocorra transferência total do direito natural dos indivíduos. Tal questão será melhor analisada nos capítulos subseqüentes, quando se investigar a crítica que Spinoza suscita contra o contratualismo e quando se identificar de que modo se concebe o direito de resistência em Spinoza. Quanto ao problema da manutenção do direito natural, é necessário perceber o seguinte: no momento em que Spinoza afirma que o direito civil é determinado pela potência da multidão, pretende-se explicitar que o direito civil é expressão da potência da multidão. E o que seria a potência da multidão senão seu próprio direito natural?

A manutenção do direito natural significa que, por um lado, os indivíduos não podem transferir por completo o seu *conatus*, na medida em que fisicamente

não é possível transferir para outrem o próprio esforço de conservação e que não é logicamente admissível, em um sistema filosófico estruturado a partir da idéia de causa imanente, vir a ocorrer o esvaziamento de qualquer expressão da causa imanente em seus efeitos, o que aconteceria se a transferência total fosse admissível²⁰³. Tal questão pode ser claramente identificada nas próprias palavras de Spinoza expressas abaixo:

Como ninguém pode privar-se a um ponto tal do seu poder de se defender que deixasse de ser um homem, resulta daí que ninguém pode ser absolutamente privado do seu direito natural e que os súditos mantêm, quase como um direito da natureza, alguns privilégios que não lhes podem ser recusados sem grave perigo para o Estado e que, ou lhes são tacitamente concedidos, ou eles estipulam expressamente com aqueles que têm o poder²⁰⁴.

Por outro lado, a manutenção do direito natural envolve a potência da multidão. Tal potência, que configura a ordem civil, é o próprio esforço da multidão em perseverar na existência, ou seja, o seu direito natural. Este direito natural necessita da institucionalização do direito civil, mediante o qual as regras comuns de convivência entre as ‘partes’ da multidão se estabelecem de uma certa maneira apta a impedir que elas venham a entrar em um regime de discórdia que desconstitua a própria multidão.

Toda coletividade possui partes intrínsecas que, em obediência a um certo agenciamento, constituem determinada relação proporcional de movimento e repouso. O direito civil é o mecanismo institucional que garante a estabilidade de tal proporção de movimento e repouso, que se reflete em uma certa proporcionalidade²⁰⁵ na repartição do poder, de modo a se assegurar a manutenção da configuração do Estado, ou, caso se prefira, da forma de organização Estado.

²⁰³ O fato de não se transferir integralmente o esforço em perseverar na existência constitui um limite físico e lógico do poder do Estado, limite esse que não tem qualquer dimensão moral. No tópico seguinte será demonstrada tal questão, de modo a se comprovar qual a linha de raciocínio seguida por Spinoza que o permite afirmar a liberdade como limite último do poder do Estado sem fundamentar moralmente tal limite.

²⁰⁴ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

²⁰⁵ Sobre a questão da repartição do poder e da configuração da forma de organização do Estado, o trecho seguinte é bem ilustrativo: “Cada forma política, ao mesmo tempo que é deduzida como uma individualidade independente de outras, também revela a causa universal da vida política (a distribuição da potência no interior do corpo social) é sempre a mesma em todas elas, enquanto a individuação, que define cada corpo político, é determinada pela diferenciação, em cada caso, da proporcionalidade das relações de poder entre a potência individual e a coletiva e entre esta e o poder dos dirigentes. A democracia é definida, pois, como *absolutum imperium* (poder absoluto) porque nela a proporcionalidade entre as potências e seus poderes é integral [...] Ao contrário, no caso dos demais regimes políticos há variações de proporcionalidade na distribuição do poder entre as potências individuais e a potência coletiva” (CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, p. 238).

Aquilo que individualiza cada estado civil é a proporcionalidade da repartição do *imperium* entre os indivíduos, entre as potências individuais, pois é desse modo que se exprime concretamente a potência da multidão. A 'face' da multidão é determinada por uma potência que se distribui, mediante um certo regime de proporcionalidade, entre os componentes dessa mesma multidão. Conforme se demonstrará nos capítulos seguintes, a diferença entre a democracia, as aristocracias e as monarquias está exatamente nas distintas formas pelas quais o poder é distribuído em cada um desses regimes. Assim, o direito civil busca exatamente manter tal proporção de movimento e repouso, expressa mediante uma determinada proporcionalidade na repartição do poder, sendo a função do direito instituído garantir a própria conservação da potência da multidão, ou seja, do seu direito natural. Comprova-se, mais uma vez, a correlação entre direito natural e direito civil. Quando se pensa em direito natural da multidão, é preciso considerar o direito civil como instrumento institucional que garante a perseverança na existência de uma certa compleição que a multidão assume ao constituir o estado civil. Ou seja, o direito civil, determinado pela potência da multidão, tem por finalidade a conservação das condições necessárias para que uma certa forma de expressão assumida pela potência da multidão persevere na existência.

A segunda questão exposta na Carta L trata da relação entre estado civil e estado de natureza. Segundo Spinoza, o estado civil pode ser considerado a continuação do estado de natureza. O problema aqui é simples. As paixões, que dominam a experiência psíquica individual no estado de natureza, não deixam de se fazer presentes no estado civil. A diferença, como já demonstrado, entre ambos está na existência de afetos coletivos de alegria, fundados no amor de comunidade, que servem de contrapeso às paixões tristes individualmente experimentadas. Entretanto, a natureza passional do ser humano não desaparece, em hipótese alguma, no estado civil. O ser humano continua, de qualquer modo, sujeito às paixões, sejam elas tristes ou alegres. Dessa forma, nem todas as relações no estado civil são marcadas pela conveniência e pela concórdia. A discórdia e os conflitos permanecem no interior do estado civil. O estado de natureza se mostra latente no estado civil, o que exige da potência coletiva que não cesse de se afirmar, que reforce permanentemente a alegria de estar em comum e de exercer direitos em comum.

Dessas conclusões impõe-se uma outra: a de que a Cidade não cessa de instituir-se. Com efeito, a Cidade é habitada por um conflito entre a potência coletiva e a potência individual que, como todo conflito, segundo a *Ética*, só pode ser resolvido se uma das partes tiver poder para satisfazer e limitar a outra, pois uma paixão nunca é vencida por uma razão ou por uma idéia, mas por uma outra paixão mais forte do que ela. Assim, a todo momento a lei tem que ser reafirmada, porque a todo momento o desejo de opressão, que define o direito natural, reaparece no interior do estado civil [...] Isso explica porque Espinosa demonstra que o inimigo político é sempre interno e só ocasionalmente externo, pois o inimigo nada mais é do que o direito natural de um ou de alguns particulares que operam a fim de conseguir um poderio de tal envergadura que possam tomar o lugar da soberania²⁰⁶.

Em suma, a questão essencial da organização política envolve as estratégias e instituições necessárias à conservação de uma determinada configuração da potência coletiva, de modo que a proporcionalidade na distribuição do poder não seja subvertida por uns poucos que venham a instituir a tirania, o que significaria o retorno ao estado de natureza. A política, portanto, envolve estratégias de preservação das condições necessárias para expressão dos direitos naturais dos indivíduos. Para a realização dessa finalidade, é necessário compreender os contornos da reflexão spinozana sobre os limites do poder no estado civil. Refazer esse percurso intelectual é também necessário para que se concebam devidamente as diferenças entre o seu pensamento e o jusnaturalismo moderno, o que se fará no tópico a seguir.

3.3.3. Spinoza contra o jusnaturalismo moderno

O pensamento político-jurídico de Spinoza não destoa apenas da vertente clássica do jusnaturalismo. Sua filosofia também se opõe ao universo jusnaturalista moderno. Apesar de haver vozes que aproximam Spinoza da doutrina do direito natural, conforme evidenciado no primeiro tópico desta seção, não há que se traçar qualquer paralelo entre Spinoza e tal corrente do pensamento. Mesmo afirmando a necessidade de que o Estado não viole a liberdade, a linha de argumentação spinozana não justifica essa asserção em um suposto valor destacado da liberdade em relação aos demais direitos, mas se desenvolve a partir da própria idéia da necessidade de conservação do estado civil. No entendimento de Spinoza, nenhum Estado permanece por muito tempo caso enverede pela via

²⁰⁶ CHAUI, Marilena. Poder e liberdade: a política em Espinosa, p. 35-36.

estreita da perseguição à liberdade dos seus súditos. Entretanto, antes de chegar até tal ponto da teoria político-jurídica de Spinoza, é necessário desenvolver algumas noções relativas ao jusnaturalismo conforme veio a concebê-lo a modernidade.

A modernidade pode ser considerada uma época em que o pensamento filosófico e científico passou a questionar a ingerência de elementos finalistas nos modelos de inteligibilidade do real. A partir do momento em que o mecanicismo surge como teoria que tenta dar conta da explicação dos fenômenos que se processam na natureza, busca-se pensar tais fenômenos sem que se faça qualquer referência a uma vontade divina, soberana e transcendente, que orientaria os acontecimentos físicos ocorridos. É evidente que, como já demonstrado neste trabalho, o finalismo acaba infiltrando-se no interior da lógica mecanicista, afinal, se existem leis mecânicas que guiam os processos da natureza, uma mente superior, soberana e transcendente, deveria ter pensado e criado essas leis. Enfim, apesar de Deus não guiar mais o mundo de modo tão explícito, sua sombra permanece no arcabouço teórico da modernidade. Spinoza é uma exceção a essa tendência, o que também já se demonstrou neste trabalho. Na modernidade, se Deus já não pode ser citado com tanta frequência para que se justifiquem teorias sobre a estrutura da realidade física, também sua autoridade fica abalada a fim de se fundamentar a legitimidade do exercício do poder. As bases do pensamento jurídico-político, dada a crise do finalismo, precisam ser reconstituídas. É assim que surge um novo jusnaturalismo.

A crise do finalismo é acompanhada da crise dos modelos cosmológicos medievais, cuja validade foi posta em xeque por uma série de autores, tais como Copérnico, Kepler e Galileu. Reorienta-se a própria idéia de centro no universo, formulando-se novas teorias na física que substituem aquelas em que a terra ocupava o centro. E se a centralidade no pensamento filosófico cabia a Deus, aos poucos o indivíduo e a razão, faculdade que definiria a mais firme expressão da natureza humana, passaram a exercer a função de protagonistas da experiência filosófica. É evidente que a teoria política veio a sofrer os reflexos dessa nova era, representada pela modernidade. Por isso, “a teoria jusnaturalista da tradição clássica será subvertida pela compreensão ‘moderna’ do conceito de direito natural que, doravante instalado numa filosofia que descobriu o homem como tema, se construirá em torno de três noções-chave: o humanismo, o

individualismo e o racionalismo”²⁰⁷. Em razão disso, as teorias políticas cunhadas na modernidade são acompanhadas de uma antropologia, na qual se tenta desvendar a natureza humana, para então estabelecer o que é naturalmente de direito do ser humano. Em um período no qual o racionalismo se expandia por todos os lados, não é muito difícil pensar como tal natureza humana era imaginada.

A razão é tomada como índice de expressão daquilo que o ser humano é em essência, na medida em que tal faculdade seria o diferencial entre os homens e os animais. Com o auxílio da razão, a doutrina moderna do direito natural busca fundamentos para a obediência civil, construindo um arcabouço teórico que faz uso da moral para pensar a legitimidade do direito. Portanto, pode-se entender que o direito natural moderno é, na verdade, impulsionado pela busca de uma teoria da moral que sustente a ordem político-jurídica instituída. Isso não significa que os diversos caminhos que o jusnaturalismo moderno segue tenham sempre a mesma direção. Não é necessário, para ser jusnaturalista, que se afirme objetivamente um valor moral específico. Vários são os valores afirmados pelas doutrinas do direito natural na modernidade. O que define o jusnaturalismo na modernidade não é um valor comum que sirva de sustentação moral da ação do poder público, mas sim o método usado para legitimar qualquer valor, que passa a se considerar um valor objetivo. A doutrina do direito natural na modernidade se vale da faculdade racional do ser humano para dizer aquilo que é o valor moral a ser seguido pelas autoridades políticas competentes, de modo que a justiça se produza e a ordem jurídica venha a se adequar à natureza humana. Portanto, se à natureza humana pertence o desejo de apropriação, justifica-se moralmente a propriedade, que deve ser o norte de qualquer direito instituído. Se à natureza humana pertence a liberdade, o mesmo se deve considerar²⁰⁸. Tal linha de raciocínio pode ser usada para sustentar qualquer tipo de valor, afirmando-se que, dadas as asserções racionalmente demonstradas, tal ou qual valor é intrínseco às faculdades presentes na essência humana, devendo-se obedecer a um certo valor moral ao se constituir

²⁰⁷ GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*, p. 43.

²⁰⁸ “O jusnaturalismo não é uma moral, como muitos acreditam, mas sim uma teoria da moral. Em outras palavras, as doutrinas que, no curso dos séculos, foram chamadas de ‘teorias do direito natural’ não tiveram em comum uma determinada moral, que tenham defendido ou pregado, mas sim o fato de que sustentaram um determinado fundamento e uma determinada justificativa para a moral, qualquer que tenha sido o seu conteúdo” (BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*, p. 57).

a ordem jurídica. Assim, o jusnaturalismo mais afirma aquilo que o ser humano deveria ser do que aquilo que ele realmente é. A passagem a seguir é ilustrativa para demonstrar tal tese:

Se uma doutrina de Direito natural afirma que preservar ou promover a própria vida à custa da preservação e promoção da vida de outros seres humanos é contra a natureza do homem, ele não se refere à natureza humana tal como ela é, mas à natureza humana tal como deveria ser em conformidade com uma norma pressuposta. Ela não infere uma norma a partir da natureza real, mas infere uma natureza ideal a partir de uma norma pressuposta²⁰⁹.

De fato, a equação jusnaturalista busca provar, mediante o uso da razão, que uma certa percepção subjetiva da natureza humana é válida objetivamente, sugerindo que um certo valor pode servir de fundamento para se justificar uma determinada ordem jurídica. Termina-se por tentar justificar racionalmente aquilo em que se acredita ser a natureza humana mais do que compreender a própria essência do ser humano. O jusnaturalismo na modernidade, ao se arvorar da função de estabelecer a natureza humana sob uma certa perspectiva moral e, a partir daí, deduzir racionalmente os princípios do direito natural, termina por estabelecer uma corrente moralista a pensar a ciência política. Trata-se de conceber antes as virtudes morais do que as instituições políticas, antes valores universais do que valores politicamente eficazes. Não foi à toa que Maquiavel tenha sido condenado pela modernidade, que, em grande medida, o considerou o pensador das razões de Estado, o legitimador da tirania e outras coisas do mesmo gênero, preconceitos esses que permanecem no imaginário até os presentes dias.

Direito natural associado a um fundamento transcendente, a um preceito moral ‘objetivo’: nada mais estranho ao pensamento de Spinoza. Toda a filosofia spinozana buscou pôr abaixo as estruturas teóricas que sustentam a transcendência, o que não poderia deixar de ocorrer em sua teoria política e em sua teoria do direito. Tanto isso é verdadeiro, que o parágrafo de abertura do *Tratado Político* é uma ode contra a perspectiva moralista. Segundo Spinoza,

Os filósofos concebem os afetos que se combatem em nós como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam, assim, agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe e atacando, através dos seus discursos, a que realmente existe. Concebem os homens, efetivamente, não como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por conseqüência, que quase todos, em vez de uma

²⁰⁹ KELSEN, Hans. *O que é justiça?*, p. 199.

ética, hajam escrito uma sátira, e não tinham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando o domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária²¹⁰.

A teoria jurídico-política de Spinoza, portanto, se orienta no sentido oposto da doutrina jusnaturalista, de cunho marcadamente moralista. Não há mais fundamento moral que legitime a ordem jurídica. Não existe qualquer valor ao qual se associe a natureza humana, que se apresenta, no pensamento spinozano, desprovida de qualquer conteúdo. A natureza humana, como a natureza de todas as coisas existentes, envolve um esforço em perseverar na existência e nada além disso. E tal esforço se exerce independente de qualquer impulso voluntário ou de qualquer orientação racional. Como se pode perceber, na teoria política spinozana não há lugar para nenhuma das características presentes nas doutrinas jusnaturalistas. Embora inexista qualquer resíduo jusnaturalista na doutrina de Spinoza, é ainda necessário perpassar uma outra questão, para evitar que qualquer argumento contrário venha a se levantar em oposição ao que se vem demonstrando até então. Há momentos em que Spinoza evidencia determinados limites à atuação do poder estatal, o que poderia levar a crer na existência de fundamentos transcendentais de tais limites, aproximando-se Spinoza da doutrina do direito natural moderno. Demonstrar-se-á em seguida de que maneira é possível refutar esse tipo de raciocínio. Para tanto, será investigada a linha de argumentação desenvolvida por Spinoza para sustentar a impossibilidade de o Estado conter a liberdade de expressão do pensamento, isto é, a liberdade de opinião. É fundamental analisar tal aspecto do pensamento de Spinoza para distinguir sua doutrina político-jurídica das doutrinas do direito natural moderno.

Uma das obras em que a questão dos limites do poder estatal é explicitada com clareza é o *Tratado Teológico-Político*²¹¹, mais precisamente o último

²¹⁰ *Tratado Político*, Capítulo I, § 1. É interessante notar a semelhança entre o raciocínio de Spinoza e o de Nietzsche, que se apresenta a seguir: “Se a obediência a um preceito moral traz resultado diferente do prometido e esperado, e, em vez da felicidade anunciada, o homem moral encontra inopinadamente o infortúnio e a miséria, sempre resta a escapatória do consciencioso e medroso: ‘foi cometido um erro na execução’. No pior dos casos, uma humanidade profundamente sofrida e oprimida chegará a decretar: ‘é impossível executar bem o preceito, somos inteiramente fracos e pecaminosos, e no fundo incapazes de moralidade; portanto, não podemos reivindicar felicidade e êxito. Os preceitos e promessas morais foram dados para serem melhores do que nós” (NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Aforismo 21).

²¹¹ O *Tratado Político* também apresenta limites ao poder do Estado, indo além da liberdade de opinião. Para identificar quais são esses limites, ver *Tratado Político*, Capítulo III, § 8. Dentre os limites estão: “que um homem testemunhe contra si mesmo, que se torture a si próprio, que mate

capítulo desse tratado é o momento em que se expõe tal questão. Nele Spinoza afirma que ao Estado é impossível conter todas as opiniões dos súditos, o que implicaria um limite necessário ao poder do Estado. Vale, de início, perceber que Spinoza não afirma que o Estado não deve restringir as opiniões, mas que ele não pode contê-las, o que já demonstra uma distinção entre o pensamento spinozano e o jusnaturalismo moderno. Enquanto uma moral transcendente prescreve deveres que podem ou não se realizar nas ordens jurídicas positivas – por exemplo, o dever de respeitar a liberdade de opinião – Spinoza estabelece que há uma certa e determinada amplitude para a potência do Estado. A total restrição da liberdade de opinião, portanto, se encontra fora daquilo que pode o Estado, ou seja, além de seu raio de ação, entendendo-se a ação plena e atualmente, e não abstratamente. Qual é a linha de raciocínio de Spinoza? Os seres humanos possuem, cada qual, uma compleição física singular. Isso os leva a imaginar muitas coisas distintas e a emitir juízos também distintos formados a partir das imagens e das sensações que são percebidas, conscientemente ou não, pela mente. Tais imagens e juízos envolvem afetos correlatos, para ser mais preciso, paixões correlatas. Seria possível evitar que os homens tivessem idéias inadequadas e paixões vinculadas a essas idéias? É evidente que não. Assim, “por maior que seja, pois, o direito que têm os supremos poderes sobre todas as coisas, e por muito que os consideremos como intérpretes do direito e da piedade, eles jamais poderão evitar que os homens façam sobre as coisas um juízo que depende da sua própria maneira de ser ou que estejam possuídos desta ou daquela paixão”²¹². Spinoza não afirma, em momento algum, que uma ordem política que contenha limitações exacerbadas à liberdade de opinião seja ilegítima. Ela pode legitimar-se pelo uso de instrumentos violentos que produzam temor generalizado. As limitações, entretanto, serão apenas muito superficiais, pois é impossível controlar a opinião de todos os cidadãos. Nenhuma promessa de um bem futuro ou nenhuma ameaça de castigo podem evitar que as paixões humanas levem os seres humanos a emitir tal ou qual juízo, até porque muito raramente os homens conseguem controlar a própria língua. Como afirma Spinoza, “nem os mais avisados conseguem guardar

seu pai ou mãe, que não se esforce para evitar a morte e outras coisas semelhantes a que nem promessas, nem ameaças, possam forçar alguém”.

²¹² *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XX.

silêncio”. O poder público é capaz de limitar as ações fundadas em determinadas opiniões, mas jamais de limitar a manifestação das opiniões.

Pode-se retrucar que Spinoza explicita o entendimento de que “o verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade”²¹³, levando-se a crer que está nessa sentença a afirmação de um valor superior aos demais, que justificaria moralmente as ações estatais. É preciso lembrar o que se entende por finalidade do Estado, para então se interpretar adequadamente o enunciado em questão. O Estado é constituído para prover os seres humanos das condições necessárias à experiência da alegria. Liberdade, para Spinoza, é agir por si mesmo, ser ativo, ou seja, exprimir a própria potência de agir em seus mais altos graus, reduzindo a de padecer tanto quanto possível, compreendendo-se a liberdade na forma de um processo de permanente ampliação da potência de agir, isto é, de uma vida fundada nos afetos de alegria, afinal toda ação humana, ao contrário das paixões, exprime um afeto ativo de alegria. As organizações políticas, por sua vez, buscam sempre garantir as condições necessárias para que os seres humanos possam ampliar sua potência de agir, reforçando o seu próprio esforço em perseverar na existência. O fim último das comunidades políticas é tal esforço. Mesmo os tiranos não se sustentam no poder quando não conseguem garantir esse mínimo, até porque não haveria tirania se todos os súditos estivessem mortos. Quando Spinoza estabelece que o fim último do Estado é a garantia da liberdade, busca determinar que o Estado só existe porque é um instrumento a serviço da liberação coletiva e individual da potência de agir, de modo que sua instituição é voltada para a sustentação das condições necessárias à experiência da alegria por aqueles que conseguirem guiar-se por esse tipo de afeto²¹⁴.

Spinoza ainda demonstra que, mesmo se viesse a ser possível limitar a liberdade de opinião, jamais se conseguiria conter a liberdade de pensamento,

²¹³ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XX.

²¹⁴ Para uma perfeita compreensão dos fins do Estado o trecho a seguir é bem esclarecedor: “O verdadeiro fim do Estado não é, pois, como tantas vezes tem sido interpretado, fazer com que os homens usem da razão, mas sim que eles ‘possam usar livremente da razão’. Trata-se aqui de liberdade política, e não da verdadeira liberdade, que nasce do viver segundo a razão e não segundo as paixões, a liberdade que será teorizada na V Parte da *Ética*. Porque esta diz respeito ao verdadeiro fim de cada indivíduo; aquela diz respeito ao verdadeiro fim do Estado, que é dar a todos os mesmos direitos, sejam eles doutos ou ignorantes. Ao contrário do que pretende, por exemplo, Leo Strauss, que considera que o Estado livre é aquele em que todos saíram da superstição, a verdadeira função da política é garantir a segurança, isto é, salvaguardar o direito de natureza, e, ao mesmo tempo, garantir a autonomia de cada um. Como diz M. Corsi, “a política tem a função de preservar e não de constituir o humano”” (AURÉLIO. Diogo Pires. Nota do tradutor n. 03 inserida no Capítulo XX do *Tratado Teológico-Político*).

afinal o pensamento ocorre ‘silenciosamente’. Desse modo, aqueles que buscam bloquear a liberdade de manifestação da opinião estão, no fundo, estimulando a desonestidade, que se expressará em opiniões que não correspondem ao verdadeiro pensamento de cada um. Tal seria o efeito da contenção da liberdade de expressão. De acordo com Spinoza, “o que iria necessariamente acontecer era os homens pensarem uma coisa e dizerem outra, corrompendo-se, por conseguinte, a fidelidade imprescindível num Estado e fomentando-se a abominável adulação, a perfídia e, daí, os ardis e a completa deterioração dos bons costumes”²¹⁵. Um tal Estado traria para seu seio pessoas em quem não se pode confiar. Os facciosos são os primeiros a dizer uma coisa distinta do que pensam, adulando os que detêm o poder para, após ganharem sua confiança, destronarem-nos. Limitar a liberdade de expressão é estimular que o modo de ser dos facciosos se dissemine como virtude, quando na verdade se trata de vício.

Percebe-se que a limitação do poder do Estado é necessária para a própria sobrevivência do Estado. E um Estado que não guarda a devida cautela em somente regular aquilo que a potência da multidão – que determina o direito civil – permite que se regule, está criando as condições necessárias para a que se funde uma outra forma de organização do Estado. Assim, os limites ao poder estatal são estabelecidos com vistas àquilo que é possível ao Estado realizar com eficácia. Se tivermos por norte o conceito spinozano de potência, só se pode realizar aquilo que se realiza com eficácia. Não há direito – ou potência – que não se exerça. A lei, portanto, só exprime o poder do Estado, e portanto é lei em sentido rigoroso do termo, não só em sentido formal, caso seja dotada de eficácia. Como diz Spinoza, “que seria, senão um delírio, a lei a que ninguém pode ser constrangido?”²¹⁶ Nisso reside a crucial distinção entre Spinoza e qualquer das teorias do direito natural que afirmem ser a liberdade um valor absoluto e objetivo, que fundamenta moralmente qualquer ordem jurídica. A liberdade de expressão do pensamento é necessária não por ser um valor superior aos demais, mas fundamentalmente porque a lei não se pode propor a realizar aquilo que é impossível. A liberdade de expressão é um limite do Estado não por um dever-ser superior e transcendente, mas por uma questão fática, por um dado de realidade, por uma questão de eficácia real da norma jurídica. Ela só pode tratar daquilo que

²¹⁵ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XX.

²¹⁶ *Tratado Político*, Capítulo III, § 8.

é possível regular. Para finalizar a questão, nada mais esclarecedor do que algumas palavras do próprio autor:

Quem tudo quer fixar na lei acaba por assanhar os vícios em vez de os corrigir. Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir, não obstante os danos que muitas vezes daí advêm. Quantos males não derivam da luxúria, da inveja, da avidez, do alcoolismo e de outras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis evitá-las, apesar de realmente se tratar de vícios. Donde, por maioria de razão, deve ser permitida a liberdade de pensamento, o que é sem dúvida uma virtude e não pode coarctar-se. Além de quê esta não provoca nenhum inconveniente que não possa, como a seguir vou demonstrar, ser evitado pela autoridade dos magistrados²¹⁷.

²¹⁷ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XX.