

6. Conclusão

Ao longo do presente trabalho procurou-se demonstrar a correlação necessária entre ontologia, ética, direito e política na filosofia de Spinoza. Foi possível perceber que esses estratos da reflexão spinozana não cessam de se tocar e de se implicar. Uma política não se constrói sem uma ontologia e uma ética. Do mesmo modo, toda ontologia exprime uma dimensão política e uma certa compreensão acerca da conduta dos homens.

Um dos fundamentais aspectos da concepção ontológica spinozana exposta no primeiro capítulo consiste na afirmação do conceito de Deus sem qualquer referência a uma transcendência ou a uma imagem antropomórfica da divindade. Deus não é uma pessoa, não é um sujeito de inerência de predicados. Trata-se de uma substância absolutamente infinita, que afirma uma potência, igualmente absoluta. Tal capítulo da tese teve por objetivo expor as noções fundamentais sobre o conceito de substância, sem as quais se tornaria difícil avançar nos mais diversos temas da filosofia spinozana. Algumas das noções apresentadas no capítulo primeiro devem ser recordadas, a fim de sublinhar sua importância no interior da tese. Para ser mais preciso, três delas são cruciais: a) a relação entre substância e atributos; b) o conceito positivo de infinito e c) a afirmação da univocidade.

No que se refere à relação entre a substância e os atributos, a substância não é considerada aquilo a que se pode atribuir adjetivações, mas o que é em si e por si. Os atributos, por sua vez, não consistem em qualidades adjetivas que aderem à substância. Configuram formas formantes da substância, constituindo sua essência. Portanto, os atributos determinam a estrutura interna da substância, são intrínsecos a ela, e não qualidades extrínsecas, ou seja, propriedades substanciais. Cada atributo configura uma forma expressiva da realidade substancial, não dependendo de nenhum outro para ser compreendido. Disso resulta que os atributos são realmente distintos entre si. Já entre a substância e os atributos subsiste uma distinção de razão, afinal os atributos são formas de expressão da substância. Em suma, a imanência absoluta se encontra delineada no horizonte substancial, ao se analisar a relação entre atributos e substância, na

medida em que a substância não é exterior aos atributos e tampouco indiferente a eles.

Outra questão investigada no primeiro capítulo concerne à concepção spinozana sobre o infinito. O conceito de infinito envolve um dos problemas mais debatidos no século XVII. Por consequência, a ontologia de Spinoza não se afasta de tal problema. No entanto, ao invés de seguir a tendência de seu tempo na definição do conceito, Spinoza funda outra concepção a esse respeito. O infinito spinozano não mais se refere a uma definição pelo negativo – aquilo que não tem fim. Trata-se de um conceito cunhado positivamente a partir da idéia de causa de si. O infinito positivo, portanto, não é determinado pela sua negação, pelo não-ser. A substância, na medida em que sua essência envolve sua existência, se considera infinita. Isto é, a infinitude não se explica pela duração sem fim da substância, mas por sua existência ser indissociável de sua essência. É da natureza da substância existir, afinal a existência pertence à própria essência da substância absolutamente infinita. Tal é o conceito positivo de infinito, que não necessita do negativo para se afirmar.

A univocidade talvez seja a grande tese ontológica de Spinoza inscrita no primeiro capítulo deste trabalho. Ao determinar que a substância se diz sempre do mesmo modo em tudo em que se diz, não havendo estratos distintos de afirmação de sua potência, Spinoza funda definitivamente a imanência absoluta em seu pensamento. Por tal noção se dispensa qualquer superioridade hierárquica entre os modos existentes, na medida em que todos constituem uma modificação singular da potência da substância. Da mesma maneira, em virtude da univocidade, é possível compreender a igualdade de ser entre todos os atributos, inexistindo superioridade entre eles. Assim, concebe-se que a substância é quantitativamente una e qualitativamente múltipla, pois sua potência absolutamente infinita se exprime em todos os atributos, que constituem a essência da substância. Ora, a univocidade funda um ser horizontal, sem hierarquias, consistindo no pressuposto fundamental para a construção do plano de imanência.

O segundo capítulo delineou teses dignas de registro no campo ontológico, ético e político jurídico. No campo da ontologia, três são as teses fundamentais: a) plenitude e atualidade da potência; b) a potência é causa do poder e c) recusa do entendimento criador e da vontade livre. A plenitude da potência significa, fundamentalmente, que a ação da substância exprime a totalidade de sua potência

absoluta, a todo instante. Esta noção se encontra no interior da afirmação spinozana de que a potência de Deus é sua própria essência. Isto é, aquilo que Deus realiza exprime tudo o que Deus é, não havendo distância entre o ser e o agir divinos. A potência de Deus não se constitui em um potencial, que pode ou não ser realizado, segundo os desígnios insondáveis da vontade divina. Potência é ato, atividade plena e integral. Da plenitude da potência se deduz a relação entre a potência de Deus e o seu poder. Segundo Spinoza, aquilo que se encontra em poder de Deus é produzido por sua potência. Ou seja, a Natureza Naturada, que está em poder de Deus, é efeito da potência divina, a Natureza Naturante. O poder, portanto, é em função da potência, não consistindo na capacidade que atualiza a potência virtual da substância. Ele decorre da potência, ao invés de pôr em movimento o potencial inerte. Por fim, a recusa do entendimento criador. Deus não age mediante modelos concebidos em seu intelecto, não formula projetos ideais que orientem sua atividade. Se sua potência é plena e imediata, deve-se considerar que a inteligência divina e sua ação são uma só e mesma coisa. Não há distanciamento entre pensar e agir, sob o ponto de vista da substância absolutamente infinita. Ora, se a ação divina é concomitante à sua compreensão, a vontade livre de Deus, que produziria as coisas presentes em seu intelecto, segundo seus desígnios insondáveis à mente humana, desaparece do horizonte ontológico. A vontade divina é efeito da potência de Deus, e não o instrumento de sua atualização.

No plano ético são também três as teses fundamentais apresentadas no segundo capítulo: a) conceito de corpo fundado em relações entre corpos; b) o paralelismo e c) revisão do papel dos afetos na experiência ética.

O conceito de corpo elaborado por Spinoza se distancia consideravelmente da doutrina cartesiana e da mecanicista a respeito do tema. Um corpo não consiste em uma matéria inerte, mas em algo que se constitui por relações de movimento e repouso constituídas por outros tantos corpos que compõem tal corpo. Isto é, no interior do universo extenso se encontra o movimento. Ele é intrínseco à extensão, e não extrínseco. Deus também é matéria. A revalorização da extensão se conclui mediante a doutrina do paralelismo, cuja finalidade é determinar um regime de igualdade entre todos os atributos, na medida em que a ordem e conexão das coisas é a mesma que a ordem e conexão das idéias. Uma vez mais Spinoza aproxima o pensamento e a ação divinos. Não há superioridade do pensamento em

relação à extensão. É do paralelismo que Spinoza deduz o conceito de mente, segundo o qual a mente é idéia do corpo. Assim, é possível afirmar que mente e corpo exprimem no mesmo sentido e em atributos distintos um modo determinado da substância. Portanto, aquilo que ocorre ao corpo se experimenta na mente segundo a mesma ordem e conexão da experiência física. Tal intuição spinozana permite refundar a concepção sobre os afetos. Spinoza estabelece uma teoria dos afetos que denota claramente a total ausência de moralização da realidade afetiva. Os afetos não devem ser controlados por afastar o homem de sua destinação racional e de sua tendência a buscar o bem e a evitar o pecado. A experiência afetiva é inafastável. Assim, a razão deixa de ser considerada uma faculdade cuja função moral se afirma mediante o controle dos afetos, visando a orientar o ser humano em direção a um bem universal. Essa outra compreensão sobre os afetos pressupõe o regime de paralelismo entre a mente e o corpo, de maneira que não se deve perceber a relação entre ambos mediante uma contradição originária que oporia mente e corpo. O paralelismo spinozano rejeita a visão tradicional segundo a qual é o corpo o fardo da mente, afinal a ação do primeiro conduziria à paixão da segunda. Mente e corpo exprimem um só indivíduo, cujas paixões e ações se afirmam simultaneamente em ambos, segundo a mesma ordem e conexão. A questão ética fundamental não envolve a supressão dos afetos, mas a intensificação daqueles que ampliam nossa potência de agir. Portanto, a perspectiva ética de Spinoza aconselha que se vivenciem alegrias em maior número e intensidade do que tristezas, pois as alegrias ampliam a potência de agir e de pensar dos seres humanos. Em suma, não se trata de desconsiderar os afetos, mas de reconsiderar aquilo que há de positivo neles.

No plano jurídico-político, três teses fundamentais podem ser deduzidas do segundo capítulo: a) o direito é potência; b) o direito civil constitui a condição de possibilidade de exercício e expansão do direito natural e c) o Estado possui limites ao seu poder que não guardam qualquer relação com modelos transcendentais de caráter normativo.

A inserção do ser humano na ordem comum da natureza é o ponto de partida para se construir o direito. Sem qualquer referência a modelos normativos transcendentais, que serviriam de parâmetro para avaliação da legitimidade da ordem normativa instituída, de que maneira se concebe o fenômeno jurídico-normativo? Para Spinoza o direito é indissociável da potência. Cada coisa

semelhante a nós afirma um grau de potência determinado, potência que consiste em uma parte da potência da natureza. O fundamento do direito, portanto, não se encontra em um modelo que aponta para uma certa finalidade normativa transcendente, e sim no próprio exercício do direito que, em virtude de ser expressão de uma potência singular, necessariamente é pleno e atual. Direito natural sem transcendência: sem dúvida o pensamento de Spinoza pode parecer paradoxal para quem não investigue sua ontologia. O paradoxo se dissolve ao se compreender que, na ordem comum da natureza, inexistem modelos normativos transcendentais, de modo que as potências singulares meramente afirmam graus de intensidade, que não guardam relação senão com o real em que se exprimem. Na medida em que a substância não concebe modelos antes de produzir as coisas atualmente existentes, não há como pensar o direito natural a partir de um fundamento externo ao próprio exercício da potência. Ainda é necessário lembrar que o direito natural não se afirma senão mediante o direito civil, em virtude de os indivíduos poderem muito pouco quando se encontram isolados. A constituição de relações de cooperação produz um duplo efeito. Por um lado, o direito natural dos indivíduos amplia seu alcance. Por outro, constitui-se o direito civil, que, ao fim e ao cabo, consiste no direito natural da multidão, afinal o direito civil afirma a potência da coletividade multitudinária, que se constitui por intermédio das relações de cooperação instituintes dos direitos exercidos em comum inscritos no direito civil. Por fim, analisou-se no segundo capítulo a questão dos limites do poder do Estado. Spinoza apresenta uma argumentação muito nítida em defesa da liberdade de expressão, sem enveredar pela defesa de fundamentos de caráter transcendental ou transcendente. O argumento é simples. Não está no poder do Estado controlar o poder de afetar e de ser afetado dos indivíduos. Dessa maneira, os indivíduos jamais cessarão de formar opiniões sobre as mais variadas coisas, em virtude de seu incontrolável poder de imaginar. Aquilo que não se pode proibir não se deve proibir, do contrário o Estado passa a criar as condições adequadas para insurreições e para que apenas os aduladores prosperem, pois estes costumam dizer uma coisa e pensar outra. O Estado que proíbe a liberdade de expressão está fadado ao fracasso, pois nele se afirmam instituições que estimulam mais os vícios do que as virtudes individuais. Trata-se de um passo decisivo em direção à corrupção e à conseqüente queda do regime.

No terceiro capítulo, se expôs, no plano ontológico, a recusa do negativo e a refutação do livre-arbítrio. Em relação às questões éticas, cabe ressaltar a recusa do *status* ontológico das idéias de bem e de mal. No que tange o campo político-jurídico, em tal capítulo se ressaltou a relevância da multidão nos processos de constituição do direito, identificou-se o modo pelo qual Spinoza recusa a doutrina do contratualismo e, por fim, apresentaram-se os contornos da tendência democrática que marca profundamente o pensamento político de Spinoza.

Conforme demonstrado, duas são as questões ontológicas fundamentais expostas no terceiro capítulo: a idéia de liberdade e a recusa veemente do negativo. De acordo com o que foi apresentado no terceiro capítulo, a liberdade não se estabelece mediante a doutrina do livre-arbítrio. A liberdade, segundo Spinoza, que não se opõe à idéia de necessidade, afinal a livre-necessidade sustenta a percepção spinozana sobre a liberdade. Não é livre aquele que escolhe entre possíveis, mediante um cálculo racional, mas aquele que afirma sua potência e é causa adequada dos efeitos que produz. Ser livre implica agir, e não padecer. A ação, por sua vez, não deriva de um movimento de ruptura com a ordem da natureza, ou seja, com o regime de necessidade. Agir importa em tomar parte nos processos causais, afirmando a potência como causa dos próprios atos. A liberdade, desta forma, requer não uma decisão voluntária e isolada, mas um processo de constituição e de afirmação da própria potência. Deus, portanto, não é absolutamente livre porque detém um poder absoluto de escolha. Sua liberdade se funda na expressão absoluta de sua potência, que não encontra qualquer constrangimento externo ou interno. Deus é livre porque age por si mesmo e por si mesmo é determinado a agir.

Já a recusa do negativo, por sua vez, aponta para a impossibilidade de se considerar a existência de modelos ideais que serviriam de parâmetro para a avaliação das coisas existentes em ato. Tal recusa tem por consequência a inexistência de noções substantivas de privação e de negação, de bem e de mal. O bem e o mal não constituem universais, o que termina por reforçar a tese da livre-necessidade em oposição ao livre-arbítrio. Não subsistindo o bem e o mal, inexiste a possibilidade de escolher entre dois universais possíveis. Bem e mal, ao deixarem de ser idéias ontologicamente fundadas, não são mais considerados norteadores do desejo. Neste sentido, vale relembrar a célebre passagem em que Spinoza reorientou a relação entre o bem e o desejo. Segundo a percepção

spinozana, não se deseja uma coisa por se julgar tal coisa boa, mas se julga uma coisa boa por desejá-la. Isto é, nossa potência constitui nosso universo ético, universo este que não possui qualquer caráter individualista, pois as noções de bem e de mal são constituídas coletivamente, em virtude dos processos de imitação afetiva identificados no segundo capítulo da tese.

O processo de imitação afetiva determina a constituição da coletividade, cuja atividade constitutiva estrutura a potência coletiva e inaugura o direito civil. Tal processo em nada lembra a decisão pontual de um agregado de indivíduos que, por meio de um ato de razão, consentem em transferir os seus direitos para um terceiro, cuja função é garantir a segurança de tais indivíduos. Spinoza, assim, recusa a interpretação contratualista, que sustenta o direito civil em uma decisão voluntária e pontual, desenraizada de um processo constitutivo. A teoria política spinozana pensa a fundação do direito mediante um processo que não cessa de se atualizar. O sujeito político que desencadeia esse processo é a multidão, conceito que pressupõe em sua origem a idéia de multiplicidade. Trata-se de um sujeito político relegado a segundo plano pela doutrina contratualista, segundo a qual o múltiplo carregaria em seu âmago a negatividade, pois se trataria de causa dos conflitos infundáveis do estado de natureza. Para a tradição contratualista, o múltiplo é o caos, a guerra, a impossibilidade de vida civil. No entanto, sob o ponto de vista de Spinoza, a multiplicidade é a origem do estado civil, na medida em que a unidade consiste em uma imagem constituída pelo regime de imitação afetiva. A multidão é, desde sempre, muitos corpos, muitas singularidades. Se há unidade, ela é efeito da ação constituinte da multidão, que não se considera o negativo a ser bloqueado e contido. Aliás, Spinoza usa o termo ‘como se fosse’ ao falar da unidade. Ou seja, trata-se de um signo constituído pelo processo de imitação afetiva.

Tendo em vista o exposto, compreende-se por que Spinoza, ao analisar as formas de governo, propõe um traço comum entre a estrutura constitucional aristocrática e a monárquica: a existência de institutos políticos que conservem o poder nas mãos da multidão, inaugurando-se um horizonte democrático da política. A constituição mista spinozana, a fim de preservar o princípio fundador do direito – a potência múltipla expressa pela multidão –, não envolve qualquer contenção da democracia mediante instituições monárquicas ou aristocráticas. Ao contrário, no entendimento spinozano é pela afirmação de uma estrutura

constitucional que preserve aspectos democráticos que se torna possível a manutenção da liberdade. Isto é, a chave para a instituição da liberdade não implica a contenção das desmedidas da democracia e da multidão, conforme faz crer a tradição contratualista inspirada em Hobbes, mas em bloquear os possíveis abusos que os aristocratas ou o monarca possam cometer ao desejarem se assenhorear absolutamente do poder instituído. O contrapoder spinozano é democrático. Sua função consiste na contenção do poder do monarca ou dos aristocratas, que terminam por se amoldar à potência da multidão.

O último capítulo buscou evidenciar de que modo é possível reconsiderar duas das mais arraigadas noções da tradição jurídica: o dualismo *ser versus* *dever-ser* e a legitimação da exceção. Para tanto, conceitos ontológicos que sustentam tais concepções devem ser revistos. O sistema de Spinoza permite tal revisão, inaugurando-se uma potente crítica a tais consensos jurídicos.

O dualismo ‘*ser versus* *dever-ser*’ foi questionado no quarto capítulo da tese a partir da teoria dos modos. Na verdade, a distinção enunciada pela tradição jurídica guarda uma certa confusão entre o campo de investimento de ciências como a física, de um lado, e de ciências como o direito e a medicina, de outro. Enquanto a física busca incessantemente compreender a constituição do modo infinito imediato e do modo infinito mediato, ambos da extensão, a medicina e o direito têm por objetivo a inteligência adequada de modos finitos. O corpo humano e as organizações políticas possuem, ao menos, um dado comum: são modos finitos da natureza, cujas relações de movimento e repouso podem ser desconstituídas ou ao menos ameaçadas. Se o *dever-ser* se sustenta na possibilidade de violação de normas jurídicas, o mesmo deveria ser aplicado à medicina, pois as ‘normas’ de um corpo singular podem ser violadas por outro que desconstitua as relações de movimento e repouso que o definem. Conclui-se, desse modo, que na origem do direito não se encontra um *dever* originário, mas uma potência atual. O *ser* inaugura o direito, afinal o direito é potência ontológica, e não deontológica.

Por fim, o conceito de exceção. No quarto capítulo da tese buscou-se questionar o horizonte teórico no qual se inscreve o conceito de exceção, universo este que invariavelmente busca legitimá-la. Para tanto, foi necessário adentrar o pensamento de Carl Schmitt, no qual a idéia de exceção sustenta a definição de soberania. Soberano é aquele que diz a exceção, segundo Schmitt. De onde surge

tal concepção schmittiana? A origem do raciocínio de Schmitt remonta à teologia. Em sua opinião, a política é a teologia secularizada, de modo que todos os conceitos políticos guardam relação imediata com noções teológicas. O exemplo citado para explicitar tal relação, no que se refere ao conceito de exceção, é o milagre. A exceção, na política, guarda analogia, segundo Schmitt, com o milagre, na teologia. O poder de dizer a exceção é nitidamente semelhante ao poder de intervir no real mediante um ato que interrompe os processos naturais de causalidade. A exceção é o milagre político. Ora, sob o ponto de vista do sistema spinozano esta asserção pode até fazer sentido, mas não legitima, em hipótese alguma, a exceção. O milagre nada mais é, segundo Spinoza, do que uma idéia inadequada, que acarreta a produção de signos imperativos e hermenêuticos, além de buscar produzir a devoção nos fiéis. Inexistindo um Deus transcendente, que intervém no real subvertendo sua ordem segundo seus desígnios insondáveis, não há que se falar em milagre, senão para considerá-lo um dispositivo de uso político. O milagre, portanto, não é um conceito, mas uma idéia inadequada plena de signos a ela correlatos, diferente do que defende Schmitt. É o milagre que possui nítida função política, e não a exceção político-jurídica que pressupõe o conceito de milagre. A teologia é política, e não o contrário.

O pensamento de Spinoza destoa de seu tempo. Ao entrar em contato com a fundação de um novo tempo – a modernidade –, Spinoza se recusou a fundar no medo a sua análise sobre a realidade. Disso resulta um permanente esforço em não ceder às tentativas de recuperação do mundo medieval perdido ao longo do processo de constituição da modernidade. Spinoza se recusa a simplesmente secularizar doutrinas teológicas, transformando-as em novos conceitos políticos que ainda se situariam, em alguma medida, na transcendência. Sua proposta de construção do plano de imanência a partir da ontologia não implica uma mera adaptação de conceitos, mas uma reconstituição dos mesmos. Trata-se de um movimento voltado a levar às últimas conseqüências a redescoberta da imanência pela modernidade. E tal redescoberta termina por conduzir a um novo impulso democrático. A democracia surge não como algo a ser domado por outras formas de organização do poder, dada sua tendência à anarquia, mas como a forma de governo na qual se sustenta a liberdade. Não por acaso a democracia é a única forma pura de governo exposta na estrutura constitucional proposta por Spinoza. Aristocracia e monarquia se organizam a partir do princípio democrático, que

permanece ao se atribuírem as armas aos cidadãos. A democracia é a expressão do governo absoluto por não necessitar de mecanismos institucionais monárquicos ou aristocráticos que a tornem relativa ou mista. Se o direito da Cidade é a potência da multidão, se a imanência democrática se pressupõe na origem da política, necessariamente a causa de toda liberdade é a democracia, afinal liberdade implica constituição da potência e sua conseqüente afirmação. A imanência ontológica, se não chega, por si só, a conduzir à democracia, é o plano do qual se parte e no qual se transita para instaurá-la. A relação entre ontologia, ética, política e direito comprova tal percurso.