Globethics Repository



Espinosa [Espinosa]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book chapter
Authors	Chaui,Marilena
Publisher	CLACSO/DCP-FFLCH-USP
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-01 02:17:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200769

Espinosa: poder e liberdade	Titulo
Chaui, Marilena - Autor/a	Autor(es)
Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx	En:
Buenos Aires ; São Pablo	Lugar
CLACSO/DCP-FFLCH-USP	Editorial/Editor
2006	Fecha
	Colección
Teoria Del Conatus; Spinoza; Libertad; Filosofia Politica; Teoria Politica; Etica; Poder;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100603075349/06_chaui.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
http://biblioteca.clacso.edu.ar

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences

Titulo	Espinosa: poder e liberdade
Autor(es)	Personal : Chaui, Marilena - Autor/a
Lugar	Buenos Aires ; São Pablo . Argentina
Editorial/Editor	CLACSO/DCP-FFLCH-USP
Fecha	julio 2006
Temas	Teoria Del Conatus; Spinoza; Libertad; Filosofia Politica; Teoria Politica; Etica; Poder;
Tipo de documento	Capítulo de Libro
URL	http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/subida/clacso/clacso/20100603075349/06_chaui.pdf
Licencia	Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es

Chaui, Marilena. **Espinosa: poder e liberdade**. *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Politicas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciencias Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

Disponible en la World Wide Web:
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chaui.pdf

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

http://www.clacso.org.ar/biblioteca

biblioteca@clacso.edu.ar

Marilena Chaui*

Espinosa: poder e liberdade

1. A tradição

A tradição teológico-metafísica estabelecera um conjunto de distinções com que pretendia separar liberdade e necessidade. Dizia-se que é "por natureza" o que acontece "por necessidade" e, ao contrário, que é "por vontade" o que acontece "por liberdade". Identificando o natural e o necessário, de um lado, e o voluntário e o livre, de outro, a tradição fora levada a afirmar que Deus, sendo onipotente e onisciente, não pode agir por necessidade, mas somente por liberdade e, portanto, somente por vontade. Isto não significava que a ação voluntária não possuísse causa e sim que a causa da ação livre era distinta da causa dos acontecimentos necessários. A causalidade por necessidade era a causalidade eficiente, na qual o efeito é necessariamente produzido pela causa. Em contrapartida, a causalidade por liberdade era a causalidade final, em que o agente opera escolhendo o fim. Dessa maneira, a necessidade natural era explicada como operação da causa eficiente, enquanto a liberdade divina e humana era explicada como operação da causa final. Por isso mesmo a ação voluntária era tida como ação inteligente e

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

consciente, enquanto a operação natural ou necessária era tida como operação cega e bruta, um automatismo irracional.

Identificando liberdade e escolha voluntária e imaginando os objetos da escolha como contingentes (isto é, como podendo ser ou não ser, ser estes ou outros), a tradição teológico-metafísica afirmara que o mundo existe simplesmente porque Deus assim o quis ou porque Sua vontade assim decidiu e escolheu, e poderia não existir ou ser diferente do que é, se Deus assim houvesse escolhido.

Se o mundo é contingente, porque fruto de uma escolha contingente de Deus, então as leis da Natureza e as verdades (como as da matemática) são, em si mesmas, contingentes, só se tornando necessárias por um decreto de Deus, que as conserva imutáveis. Assim, a necessidade (isto é, o que só pode ser exatamente tal como é, sendo impossível que seja diferente do que é) identifica-se com o ato divino de decretar leis, ou seja, a necessidade nada mais é senão a autoridade de Deus, que decide arbitrariamente que, enquanto assim o desejar, 2 e 2 serão 4, a soma dos ângulos de um triângulo será igual a dois ângulos retos, os corpos pesados cairão, os astros girarão elipticamente nos céus, etc. Por Sua Providência, Deus pode fazer com que tais coisas sejam sempre da mesma maneira –necessárias para nós, mas contingentes em si mesmas–, como também pode manifestar a onipotência de Sua liberdade fazendo-as sofrer alterações, como no caso dos milagres.

Compreende-se, então, por que tradicionalmente liberdade e necessidade foram consideradas opostas e contrárias, pois a primeira é imaginada como escolha contingente de alternativas também contingentes, e a segunda como decreto de uma autoridade absoluta.

Esse conjunto de distinções tradicionais teve um papel decisivo na fundamentação das teorias da monarquia por direito divino (ou por graça divina) e nas teorias jusnaturalistas.

A teoria da monarquia absoluta por direito divino é teocrática: o rei é soberano pela vontade de Deus (ou pela graça divina) de quem recebe não só o poder, mas também as marcas que o tornam semelhantes ao monarca celeste. Este é uma pessoa transcendente ao universo, dotado de inteligência onisciente e de vontade onipotente, criador do mundo a partir do nada, simplesmente por um ato contingente de sua vontade que assim o quis. Da mesma maneira, o monarca terrestre, escolhido contingentemente pela vontade divina, é aquela pessoa situada fora e acima da sociedade e cuja vontade tem força de lei e que, estando acima da lei, não pode ser julgado por ninguém.

Na tradição jusnaturalista, o vínculo entre direito natural e vontade livre se desdobrava em duas direções. A primeira é a do direito natural objetivo, segundo o qual a vontade de Deus cria a Natureza como ordem jurídica originária, decretando uma justiça originária que autoriza certas ações e interdita outras (por isso o pecado original de

Adão é uma transgressão jurídica que fere o direito natural), de sorte que nascemos com o sentimento natural do justo e do injusto. Há, pois, uma ordem jurídica natural que antecede a ordem positiva, isto é, a ordem jurídico-política cuja qualidade ou perfeição é avaliada por sua proximidade ou distância da ordem natural; o "bom regime" e o "regime político corrupto" são avaliações determinadas pelo conhecimento da boa ordem natural jurídica. A segunda é a do direito natural subjetivo, segundo a qual a razão e a vontade distinguem o homem das meras coisas e o fazem ser uma pessoa cujo direito natural é "o ditado da razão", que lhe ensina quais os atos são conformes e quais são contrários à sua natureza racional. Agora, é a idéia de uma natureza humana universal que serve de critério para avaliar se a ordem política está ou não conforme à Natureza, isto é, conforme à natureza racional dos homens. A teoria do direito natural objetivo tem seu fundamento na razão divina, enquanto a teoria do direito natural subjetivo funda-se na natureza racional do homem. Em outras palavras, ao voluntarismo das teorias teocráticas do favor ou graça divinos, que sustentam a teoria da monarquia por direito divino, contrapõe-se o racionalismo jurídico jusnaturalista.

Se o fundamento último das teorias absolutistas é a imagem de Deus como vontade transcendente que age contingentemente e por um favor incompreensível escolhe o governante, em contrapartida, o fundamento da teoria do direito objetivo é a transcendência da Natureza, que cria uma ordem jurídica anterior à ordem política, e o fundamento da teoria do direito natural subjetivo é a transcendência da Razão, que define o homem como animal racional livre ou como vontade livre guiada pela razão, capaz de escolher entre o bem e o mal. Essa escolha é contingente porque um ato só é voluntário se for uma escolha incondicionada ou indeterminada, e é somente a razão que pode e deve guiar uma escolha para que seja naturalmente boa ou a melhor. É por um ditado da razão que os homens decidem pactuar e instituir o Estado.

A filosofia espinosana é a demolição do edifício filosófico-político erguido sobre o fundamento da transcendência de Deus, da Natureza e da Razão, voltando-se também contra o voluntarismo finalista que sustenta o imaginário da contingência nas ações divinas, naturais e humanas. A filosofia de Espinosa demonstra que a imagem de Deus como intelecto e vontade livre e a do homem como animal racional e livre-arbítrio, agindo segundo fins são imagens nascidas do desconhecimento das verdadeiras causas e ações de todas as coisas. Essas noções formam um sistema de crenças e de preconceitos gerado pelo medo e pela esperança, sentimentos que dão origem à superstição, alimentando-a com a religião e conservando-a com a teologia, de um lado, e o moralismo normativo dos filósofos, de outro.

2. A ontologia do necessário e a identidade entre liberdade e necessidade

Como já observamos, a tradição teológico-metafísica, que fundamenta a tradição da filosofia política, ergueu-se sobre uma imagem de Deus, forjando a divindade como pessoa transcendente (isto é, separada do mundo), dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente, eterna (a eternidade imaginada como tempo sem começo e sem fim), criadora de todas as coisas a partir do nada (confundindo Deus e a ação dos artífices e artesãos), legisladora e monarca do universo, que pode, à maneira de um príncipe que governa segundo seu bel-prazer, suspender as leis naturais por atos extraordinários de sua vontade (os milagres) e que pune ou recompensa o homem, criado por Ele à Sua imagem e semelhança, dotado de livre-arbítrio e destinatário preferencial de toda a obra divina da criação. Essa imagem faz de Deus um super-homem que cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de Sua vontade a qual opera segundo fins inalcançáveis por nosso entendimento. Incompreensível, Deus se apresenta com qualidades humanas superlativas: bom, justo, misericordioso, colérico, amoroso, vingador. Ininteligível, oferece-se por meio de imagens da Natureza, tida como artefato divino ou criatura harmoniosa, bela, boa, destinada a suprir todas as necessidades e carências humanas e regida por leis que a organizam como ordem jurídica natural.

Espinosa parte de um conceito muito preciso, o de substância, isto é, de um ser que existe em si e por si mesmo, que pode ser concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Toda substância é substância por ser causa de si mesma (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. Causa de si, a substância existe e age por sua própria natureza e por isso mesmo é incondicionada. Ela é o absoluto. Ou, como demonstra Espinosa, é o ser absolutamente infinito, pois o infinito não é o sem começo e sem fim (mero infinito negativo) e sim o que causa a si mesmo e produz a si mesmo incondicionadamente (infinito positivo).

Causa de si inteligível em si e por si mesma, a essência da substância absoluta é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, isto é, por infinitas qualidades infinitas, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas qualidades infinitas. Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absoluta é potência absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas. A existência e a essência da substância são idênticas à sua potência ou força infinita para existir em si e por si, para ser internamente complexa e para fazer existir todas as coisas. A identidade da existência, da essência e da potência substanciais é o que

chamamos de eternidade: eterno, escreve Espinosa, é o ser no qual a essência, a existência e a potência são idênticos. A eternidade, portanto, não é um tempo sem começo e sem fim (mera eternidade negativa) e sim a identidade do ser e do agir (eternidade positiva que nada tem a ver com o tempo). Ora, se uma substância é o que existe por si e em si pela força de sua própria potência a qual é idêntica à sua essência, e se esta é a complexidade infinita de infinitas qualidades infinitas, torna-se evidente que só pode haver uma única substância, caso contrário teríamos que admitir um ser infinito limitado por outro ser infinito, o que é absurdo. Há, portanto, uma única e mesma substância absolutamente infinita constituindo o universo inteiro, e essa substância é eterna porque nela ser e agir são uma só e mesma coisa. Essa substância é Deus.

Ao causar-se a si mesmo, fazendo existir sua própria essência, Deus faz existir todas coisas singulares que O exprimem porque são efeitos de Sua potência infinita. Em outras palavras, a existência da substância absolutamente infinita é, simultaneamente, a existência de tudo o que sua potência gera e produz, pois, demonstra Espinosa, no mesmo ato pelo qual Deus é causa de si Ele é também a causa de todas as coisas. Conclui-se, portanto, que não houve nem poderia haver criação do mundo. O mundo é eterno porque exprime a causalidade eterna de Deus, ainda que nele as coisas tenham duração, surgindo e desaparecendo sem cessar, ou melhor, passando incessantemente de uma forma a outra.

Deus, demonstra Espinosa, não é causa eficiente transitiva de todas as coisas ou de todos os seus modos, isto é, não é uma causa que se separa dos efeitos após havê-los produzido, mas é causa eficiente imanente de seus modos, não se separa deles, e sim exprime-se neles e eles O exprimem. Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos imanentes à substância (existência em outro e por outro). A esta segunda maneira de existir, Espinosa dá o nome de modos da substância. Os modos ou modificações são efeitos imanentes necessários produzidos pela potência dos atributos divinos. À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de Natureza Naturante. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, designa com o nome de Natureza Naturada. Graças à causalidade imanente, a totalidade constituída pela Natureza Naturante e pela Natureza Naturada é a unidade eterna e infinita cujo nome é Deus. A imanência está concentrada na expressão célebre: *Deus sive Natura*. Deus, ou seja, a Natureza.

Da imanência decorre que a potência ou o poder de Deus não é senão a potência ou o poder da Natureza inteira. A ordem natural não é uma ordem jurídica decretada por Deus, e sim a conexão necessária de causas e efeitos produzidos pela potência imanente da substância. Assim, o que chamamos de "leis da Natureza" não são decretos divi-

nos, mas expressões determinadas da potência absoluta da substância. Nada nos impede, diz Espinosa no *Tratado teológico-político* (TTP), de chamarmos essas leis naturais de leis divinas naturais ou direito da Natureza, desde que compreendamos que as leis naturais são leis divinas porque nada mais são senão a potência da potência da substância. Se são elas o direito de Natureza, então é preciso concluir que direito e potência são idênticos, ou, como escreve Espinosa, *jus sive potentia*, "direito, ou seja, poder".

Dos infinitos atributos infinitos da substância absoluta, conhecemos dois: o Pensamento e a Extensão. A atividade da potência do atributo Pensamento produz um modo infinito, o Intelecto de Deus ou a conexão necessária e verdadeira de todas as idéias, e produz também modificações finitas ou modos finitos, isto é, as mentes (ou o que vulgarmente se chama de almas). A atividade da potência do atributo Extensão produz um modo infinito, o Universo Material, isto é, as leis físicas da Natureza como proporções determinadas de movimento e de repouso, e produz também modificações finitas ou modos finitos, os corpos. Idéias e corpos, ou mentes e corpos são modos finitos imanentes à substância absoluta, exprimindo-a de maneira determinada, segundo a ordem e conexão necessárias que regem todos os seres do universo. Tudo o que existe, portanto, possui causa determinada e necessária para existir e ser tal como é: é da essência dos atributos causar necessariamente as essências e potências de todos os modos; é da essência dos modos infinitos encadear ordenadamente as leis causais universais que regulam a existência e as operações dos modos finitos. E todos modos finitos, porque exprimem a potência universal da substância, são também causas que produzem efeitos necessários. Isso significa que nada há de contingente no universo.

Para tudo o que existe há uma causa necessária e tudo o que não possuir uma causa determinada não existe. Tudo o que existe, existe pela essência e potência necessárias dos atributos e modos de Deus e, por isso, tudo o que existe é duplamente determinado quanto à existência e à essência, isto é, os modos finitos são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessárias de causas e efeitos na Natureza Naturada. Nada é indeterminado no universo, pois a substância se autodetermina por sua própria essência e os demais seres são determinados pela potência da substância modificada.

Assim sendo, o que são o possível e o contingente? Chamamos de possível, explica Espinosa, aquilo que vemos acontecer, mas desconhecemos as causas verdadeiras e necessárias de sua produção. O possível é nossa ignorância quanto à causa de alguma coisa. Chamamos de contingente, explica o filósofo, aquilo cuja natureza é tal que nos parece que tanto poderia existir como não existir, pois desconhecemos

a essência da coisa e não sabemos se deve ou não existir. O contingente é nossa ignorância quanto à essência de alguma coisa. O possível e o contingente são, pois, meramente subjetivos.

Compreende-se, então, porque, em lugar das distinções tradicionais entre "por natureza/por vontade" e "por necessidade/por liberdade", a única distinção verdadeira admitida por Espinosa é a que existe no interior da própria necessidade: necessário pela essência e necessário pela causa. Há um ser necessário por sua própria natureza ou por sua essência –Deus– e há seres necessários pela causa –os seres singulares, efeitos imanentes da potência necessária de Deus. Necessidade e liberdade não são idéias opostas, mas concordantes e complementares, pois a liberdade não é a indeterminação que precede uma escolha contingente nem é a indeterminação dessa escolha. A liberdade é a manifestação espontânea e necessária da força ou potência interna da essência da substância (no caso de Deus) e da potência interna da essência dos modos finitos (no caso dos humanos).

Dizemos que um ser é livre quando, pela necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identifica sua maneira de existir, de ser e de agir. A liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa (ou uma ação sem causa), e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência. Isto significa que uma política conforme à natureza humana só pode ser uma política que propicie o exercício da liberdade e, dessa maneira, possuímos, desde já, um critério seguro para avaliar os regimes políticos segundo realizem ou impeçam o exercício da liberdade.

3. O ser humano como parte da Natureza e o *conatus* como direito/poder

Tudo o que existe, exprime num modo certo (isto é, assim e não de outra maneira) e determinado (isto é, por esta conexão de causas e por nenhuma outra) a essência da substância. Visto que a essência e a potência da substância são idênticas, tudo o que existe, exprime num modo certo e determinado a potência da substância. Ora, a potência substancial é a força para produzir-se a si mesma e, simultaneamente, produzir necessariamente todas as coisas. Se estas são expressões certas e determinadas da potência substancial, então também são potências ou forças que produzem efeitos necessários. Assim sendo, as modificações finitas do ser absolutamente infinito são potências de agir ou de produzir efeitos necessários. A essa potência de agir singular e finita, Espinosa dá o nome de *conatus*, esforço de auto-perseveração na existência. O ser humano é um *conatus* e é pelo *conatus* que ele é uma parte da Natureza ou uma parte da potência infinita da substância.

Para compreendermos a natureza humana como *conatus*, precisamos compreender como Espinosa concebe os seres humanos.

União de um corpo e uma mente, os seres humanos não são substâncias criadas e sim modos finitos da substância constituídos por modificações da extensão e do pensamento, isto é, são efeitos imanentes da atividade dos atributos substanciais. Ou, como demonstra Espinosa, o homem é uma parte da Natureza e exprime de maneira certa e determinada a essência e a potência dos atributos substanciais. De maneira certa: um ser humano é uma singularidade que possui uma forma singular e não outra e nenhuma outra. De maneira determinada: a forma singular de um ser humano é produzida pela ação causal necessária da Natureza Naturante (os atributos substanciais) e pelas operações necessárias dos modos infinitos dos atributos, isto é, pelas leis da Natureza Naturada (o mundo).

O que é o corpo humano? Um modo finito do atributo extensão constituído por uma diversidade e pluralidade de corpúsculos duros, moles e fluidos relacionados entre si pela harmonia e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. É uma singularidade, isto é, uma unidade estruturada: não é um agregado de partes nem uma máquina de movimentos, mas um organismo, ou unidade de conjunto, e equilíbrio de ações internas interligadas de órgãos. É um indivíduo, pois, como explica Espinosa, quando um conjunto de partes interligadas agem em conjunto e simultaneamente como uma causa única para produzir um determinado efeito, essa unidade de ação constitui uma individualidade. Sobretudo, é um indivíduo dinâmico, pois o equilíbrio interno é obtido por mudanças internas contínuas e por relações externas contínuas, formando um sistema de ações e reações centrípeto e centrífugo, de sorte que, por essência, o corpo é relacional: é constituído por relações internas entre seus órgãos, por relações externas com outros corpos e por afecções, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se com eles e os regenerando. Um corpo é uma união de corpos (*unio corporum*) e essa união não é um ajuntamento mecânico de partes e sim a unidade dinâmica de uma ação comum dos constituintes.

O corpo, estrutura complexa de ações e reações, pressupõe a intercorporeidade como originária. E isso sob dois aspectos: de um lado, porque ele é, em tanto indivíduo singular, uma união de corpos; de outro, porque sua vida se realiza na coexistência com outros corpos externos. De fato, não só o corpo está exposto à ação de todos os outros corpos exteriores que o rodeiam e dos quais precisa para conservar-se, regenerar-se e transformar-se, como ele próprio é necessário à conservação, regeneração e transformação de outros corpos. Um corpo humano é tanto mais forte, mais potente, mais apto à conservação, à regeneração e à transformação, quanto mais ricas e complexas forem

suas relações com outros corpos, isto é, quanto mais amplo e complexo for o sistema das afecções corporais.

O que é a mente humana? Um modo do atributo pensamento, portanto, uma força pensante ou um ato de pensar. Como modo do pensamento, a mente é uma idéia (pois os modos finitos do atributo pensamento são idéias). Mas, o que é uma idéia senão um ato de pensamento? Pensar é perceber ou imaginar, raciocinar, desejar e refletir. A mente humana é, pois, uma atividade pensante que se realiza como percepção ou imaginação, razão, desejo e reflexão. O que é pensar, nessas várias formas? É afirmar ou negar alguma coisa, tendo dela consciência (na percepção ou imaginação e na razão) e tendo consciência dessa consciência (na reflexão). Isto significa que a mente, como idéia ou potência pensante, é uma idéia que tem idéias (as idéias que a mente tem são os ideados, isto é, os conteúdos pensados por ela). Em outras palavras, porque é um ser pensante, a mente está natural e essencialmente voltada para os objetos que constituem os conteúdos ou as significações de suas idéias. É de sua natureza estar internamente ligada a seu objeto (ou o ideado) porque ela não é senão atividade de pensá-lo. Ora, demonstra Espinosa, o primeiro objeto que constitui a atividade pensante da mente humana é o seu corpo e por isso a mente é definida como idéia do corpo. E porque ela é o poder para a reflexão, a mente, consciente de ser consciente de seu corpo, é também idéia da idéia do corpo, ou seja, é idéia de si mesma, ou idéia da idéia. Se o corpo humano é união de corpos, a mente humana é conexão de idéias (*conexio idearum*). Em outras palavras, a união corporal e a conexão mental são as atividades que asseguram a singularidade individual.

Pela primeira vez na história da filosofia, a mente humana deixa de ser concebida como uma substância anímica independente, uma alma meramente alojada no corpo para guiá-lo, dirigi-lo e dominá-lo. Modo finito do pensamento, atividade pensante definida como conhecimento de seu corpo e dos corpos exteriores por intermédio de seu corpo próprio (pois ela os conhece pela maneira como afetam seu corpo e pela maneira como este os afeta), e como conhecimento de si mesma, a mente humana não está alojada numa porção bruta de matéria, mas está unida ao seu objeto, ao seu corpo vivente. Isto significa que quanto mais rica e complexa for a experiência corporal (ou o sistema das afecções corporais), tanto mais rica e complexa será a experiência mental, ou seja, tanto mais a mente será capaz de perceber e compreender uma pluralidade de coisas, pois, demonstra Espinosa, nada acontece no corpo de que a mente não forme uma imagem ou uma idéia (mesmo que estas sejam confusas, parciais e mutiladas). E quanto mais rica a experiência mental, mais rica e complexa a reflexão, isto é, o conhecimento que a mente terá de si mesma. Evidentemente, o corpo não causa pensamentos na mente, nem a mente causa as ações corporais: ela percebe

e interpreta o que se passa em seu corpo e em si mesma. Assim, as afecções corporais são os afetos da mente, seus sentimentos e suas idéias. Unidos, corpo e mente constituem um ser humano como singularidade ou individualidade complexa em relação contínua com todos os outros. A intersubjetividade é, portanto, originária.

Os indivíduos singulares são *conatus*, ou seja, uma força interna que unifica todas as suas operações e ações para permanecer na existência, permanência que não significa apenas permanecer em seu próprio estado (como a pedra, por exemplo), mas para regenerar-se continuamente, transformar-se e realizar-se (como os vegetais e os animais). O *conatus*, demonstra Espinosa na Parte III da *Ética*, é a essência atual do corpo e da mente.

Que significa defini-lo como essência atual? Significa, em primeiro lugar, dizer que um ser humano não é a realização particular de uma essência universal ou de uma "natureza humana", mas uma singularidade individual por sua própria essência. Em segundo lugar, que o *conatus* não é uma inclinação ou uma tendência virtual ou potencial, mas uma força que está sempre em ação. Em terceiro lugar, e por conseqüência, significa que a essência de um ser singular é sua atividade, ou seja, as operações e ações que realiza para manter-se na existência e que essas operações e ações são logicamente anteriores à sua distinção como irracionais ou racionais, certas ou erradas, boas ou más. Em quarto lugar, e sobretudo, a afirmação de que o *conatus* é a essência atual de um ser singular nos leva a compreender que os apetites (no corpo) e as volições (na mente), que constituem os desejos humanos, não são inclinações ou tendências virtuais que se atualizariam quando encontrassem uma finalidade de realização, e sim que são os aspectos atuais do *conatus* e, por isso mesmo, são causas eficientes determinadas por outras causas eficientes e não por fins. Do *conatus* decorre, portanto, a definição espinosana da essência do homem:

> "O desejo (*cupiditas*) é a própria essência do homem enquanto concebida como determinada a fazer algo, em virtude de uma afecção qualquer nela encontrada" (*Ethica*, III, Def. I das Definições dos Afetos).

Se o desejo é a essência de um homem singular enquanto determinada a fazer algo, isto significa não só que essa essência é uma causa que produz efeitos, mas também estar determinado a alguma coisa não é sinal de ausência de liberdade, a menos que esta seja imaginada como um poder para fazer ou não fazer alguma coisa por ser um poder indeterminado. Como explica Espinosa no *Tratado Político*:

> O homem é livre na exata medida em que tem o poder para existir e agir segundo as leis da natureza humana [...], a liberdade não se confunde com a contingência. E porque a liberdade é uma virtude ou per-

> feição, tudo quanto no homem decorre da impotência não pode ser imputado à liberdade. Assim, quando consideramos um homem como livre não podemos dizer que o é porque pode deixar de pensar ou porque possa preferir um mal a um bem [...] Portanto, aquele que existe e age por uma necessidade de sua própria natureza, age livremente [...] A liberdade não tira a necessidade de agir, mas a põe (TP, II, §§ 7 e 11).

Para a exposição das idéias políticas de Espinosa, convém retermos os seguintes aspectos da teoria do *conatus*:

> 1) um indivíduo singular é uma estrutura complexa e dinâmica de operações e ações que o conservam, regeneram e transformam, assegurando a permanência na existência e não a realização particular de uma essência universal;
>
> 2) a complexidade individual corpórea conduz a duas conseqüências fundamentais: em primeiro lugar, sendo o indivíduo composição de indivíduos, segue-se que a Natureza pode ser definida como um indivíduo extremamente complexo, composto de infinitos modos finitos da extensão e do pensamento, constituído por infinitas causalidades individuais, conservando-se pela conservação da proporcionalidade de seus constituintes; em segundo lugar, conseqüência decisiva para a política, assim como o indivíduo é *unio corporum* e *conexio idearum* e assim como a Natureza é um imenso indivíduo complexo, as *uniones corporum* e as *conexiones idearum* podem, pela ação comum, constituir um indivíduo complexo novo: a *multitudo* que, tanto no TTP como no TP, constitui o sujeito político, sem que seja preciso recorrer ao conceito de contrato;
>
> 3) se o *conatus* define uma essência singular atual, isso significa que os aspectos universais de alguma coisa não podem constituir sua essência, mas ser apenas propriedades que ela compartilha com outras. Essas propriedades universais e comuns são o que Espinosa designa com o conceito de noção comum, definida como aquilo que é comum às partes e ao todos e se encontra em todas elas. Sistema de relações necessárias de concordância interna e necessária entre as partes de um todo, a noção comum exprime as relações intrínsecas de concordância ou conveniência entre aqueles indivíduos que, por possuírem determinações comuns, fazem parte do mesmo todo. Assim, ser parte da Natureza significa, de um lado, ser uma essência atual ou singular que é uma potência de existir e agir; e, de outro, possuir qualidade, propriedades ou aspectos comuns com outras que participam do mesmo todo. Se, portanto, a teoria do *conatus* como individualidade complexa nos permite compreender a gênese da *multitudo*

como corpo político, a teoria da noção comum nos permite compreender o porquê da *multitudo* como sujeito político;

4) o *conatus* é a potência interna que define essa singularidade individual e essa potência é uma força que pode aumentar ou diminuir, dependendo da maneira como cada singularidade se relaciona com outras ao efetuar seu trabalho de autoconservação. A intensidade da força do *conatus* diminui se a singularidade for afetada pelas outras de tal maneira que se torna inteiramente dependente delas; e aumenta se a singularidade não perder independência e autonomia ao ser afetada por outras e ao afetá-las;

5) a diminuição e o aumento da força do *conatus* indicam que o desejo (*cupiditas*) pode realizar-se inadequadamente ou adequadamente. A realização é inadequada quando o *conatus* individual é apenas uma causa parcial das operações do corpo e da mente porque é determinado pela potência de causas externas que o impelem nessa ou naquela direção, dominando-o e diminuindo sua força. A realização é adequada quando o *conatus* aumenta sua força por ser a causa total e completa das ações que realiza, relacionando-se com as forças exteriores sem ser impelido, dirigido ou dominado por elas;

6) o nome da inadequação é paixão (a passividade diante do poderio das forças externas); o nome da adequação é ação (a atividade autônoma que coexiste com as forças externas sem se submeter a elas). Espinosa é enfático ao demonstrar que tanto na inadequação-paixão como na adequação-ação o *conatus* está sempre operando, de sorte que os humanos singulares se esforçam sempre para conservar-se, quer o façam passivamente, quer o façam ativamente. A causa da inadequação-paixão é a imaginação, isto é, o conhecimento das coisas por intermédio de imagens confusas, parciais e mutiladas que, mantendo-nos na ignorância das causas verdadeiras das coisas e de suas ações, nos levam a inventar explicações, cadeias causais e interpretações que não correspondem à realidade. A causa da adequação é o conhecimento racional e reflexivo, que nos levam a conhecer a gênese necessária das coisas, sua ordem e suas conexões necessárias, suas essências e seu sentido verdadeiro. Na paixão, porque o desejo está determinado pelas causas externas, os homens são contrários uns aos outros, cada qual imaginando não só que sua vida depende da posse das coisas exteriores, mas sobretudo imaginando que essa posse deve ser exclusiva, mesmo que para isso seja preciso destruir outros homens que disputam a posse de um bem. Na ação, porque o desejo é internamente autodeterminado e não depende da posse de coisas exteriores, os homens conhecem as noções co-

> muns, isto é, reconhecem o que possuem em comum com outros, descobrem em que podem concordar e em que podem ser úteis uns aos outros, e compreendem como podem conviver em paz, segurança e liberdade.

Espinosa é um racionalista –a realidade é inteiramente inteligível e pode ser plena e totalmente conhecida pela razão humana–, mas não é um intelectualista, pois não admite que basta ter uma idéia verdadeira de alguma coisa para que isso nos leve da inadequação-paixão à adequação-ação, ou seja, para que se transforme a qualidade de nosso desejo (escreve na Parte IV da *Ética*: não desejamos uma coisa porque seja boa, nem lhe temos aversão por ser má, e sim é boa porque a desejamos e é má porque lhe temos aversão). Além disso, também não admite que passamos da paixão à ação por um domínio da mente sobre o corpo –somos passivos de corpo e mente ou somos ativos de corpo e mente, a um corpo passivo corresponde uma mente passiva e a um corpo ativo, uma mente ativa. Nem passamos da inadequação-paixão à adequação-ação por um domínio que a razão possa ter sobre o desejo, pois, como demonstra na *Ética*, uma paixão só é vencida por outra paixão mais forte e contrária e não por uma idéia verdadeira.

A passagem da inadequação-paixão à adequação-ação depende do jogo afetivo e da força do desejo. Imagens e idéias são interpretações de nossa vida corporal e mental e do mundo que nos rodeia. Ora, o que se passa em nosso corpo –as afecções– é experimentado por nós sob a forma de afetos (alegria, tristeza, amor, ódio, medo, esperança, cólera, indignação, ciúme, glória) e por isso não há imagem alguma nem idéia alguma que não possua conteúdo afetivo e não seja uma forma de desejo. São esses afetos, ou a dimensão afetivo-desejante das imagens e das idéias, que aumentam ou diminuem a intensidade do *conatus*. Isto significa que somente a mudança na qualidade do afeto pode nos levar ao conhecimento verdadeiro, e não o contrário, e é por isso que um afeto só é vencido por outro mais forte e contrário, e não por uma idéia verdadeira. Uma imagem-afeto ou uma idéia-afeto são paixão quando sua causa é uma força externa, e são ação quando sua causa somos nós mesmos, ou melhor, quando somos capazes de reconhecer que não há causa externa para o desejo, mas apenas interna. Os afetos ou desejos não possuem todos a mesma força ou intensidade: alguns são fracos ou enfraquecdeores do *conatus*, enquanto outros são fortes e fortalecedores do *conatus*. São fracos todos os afetos nascidos da tristeza, pois esta é definida por Espinosa como o sentimento de que nossa potência de existir de agir diminui em decorrência de uma causa externa; são fortes os afetos nascidos da alegria, isto é, do sentimento de que nossa potência de existir e agir aumenta em decorrência de uma causa externa. Assim, o primeiro movimento de fortalecimento do *conatus* ocorre

quando passa de paixões tristes a paixões alegres e é no interior das paixões alegres que, fortalecido, ele pode passar à ação, isto é, ao sentimento de que o aumento da potência de existir e agir depende apenas de si mesmo como causa interna. Quando o conhecimento racional e reflexivo são experimentados como uma alegria maior do que qualquer outra, essa alegria é o primeiro instante da passagem ao verdadeiro e à ação. A ética e a política transcorrem nesse espaço afetivo do *conatus-cupiditas* do qual dependem a paixão e o imaginário, de um lado, a ação e o conhecimento verdadeiro, de outro.

Conatus é o que a filosofia política espinosana designa com o conceito de direito natural:

> Por direito natural entendo as próprias leis ou regras da Natureza conforme às quais se fazem todas coisas, ou seja, a própria potência da Natureza. Disso segue que o direito natural de toda a Natureza e, portanto, de todo indivíduo, se estende até chegar seu poder. Por conseguinte, tudo quanto cada homem faz em virtude das leis de sua natureza, o faz com o máximo direito da Natureza, e possui tanto direito quanto possui de poder (TP, II, § 4).

Deus sive natura e *jus sive potentia* são os fundamentos do pensamento político espinosano.

4. A experiência política

Do ponto de vista político, a teoria espinosana do *conatus* aponta dois problemas a serem resolvidos e, ao mesmo tempo, não só orienta a solução como também sustenta a formulação das principais idéias políticas de Espinosa.

O primeiro problema é: se o *conatus* é o desejo de autoconservação, se o direito natural é a potência individual enquanto parte da potência da Natureza inteira, se essa potência é uma liberdade natural que se estende até onde tiver força para se estender, sem que nada lhe proíba ou coíba a ação, como explicar que os homens possam viver em servidão? Mais importante ainda: se o *conatus* é desejo, como explicar que os homens desejem a servidão e a confundam com a liberdade? Assim, o primeiro problema que o pensamento político deve resolver se refere à gênese da submissão e da dominação.

No entanto, o segundo problema é exatamente o inverso do primeiro. De fato, o *conatus* da mente humana é o desejo de conhecer e sua força aumenta quando passa do conhecimento imaginativo –ou de um sistema de crenças e preconceitos sem fundamento na realidade– ao conhecimento racional das leis da Natureza e ao conhecimento reflexivo de si mesma e de seu corpo como partes da Natureza. Espinosa demonstra que um dos efeitos mais importantes da paixão é fazer

com que os homens sejam contrários uns aos outros porque os objetos do desejo são imaginados como posse ou propriedade de um só e cada um imagina que se fortalece se puder enfraquecer os outros e privá-los do que desejam. O estado de Natureza é essa guerra ilimitada de todos contra todos, pois é natural e necessário que cada um, buscando fortalecer seu próprio *conatus*, deseje o aumento de sua própria força e de seu próprio poder e julgue que para tanto precisa diminuir o poder dos demais. Se é assim na paixão ou na imaginação, entretanto, Espinosa demonstra que, sob a conduta da razão e na ação, os homens não se combatem uns aos outros, pois, conhecendo as noções comuns (ou as propriedades comuns às partes de um mesmo todo), sabem que é pela concordância e pela paz que cada um e todos aumentarão a força de seus *conatus* e sua própria liberdade. Em outras palavras, a razão ensina que é preciso fortalecer o que os homens possuem em comum ou o que compartilham naturalmente sem disputa, pois nisso reside o aumento da vida e da liberdade de cada um. Ora, diz Espinosa, se todos homens fossem conduzidos pela razão, não precisariam da política para viver em paz e em liberdade.

Assim, o *conatus* parece gerar dois efeitos opostos: ou a servidão, como preço da vida em comum, ou o isolamento dos homens racionais, como preço da liberdade. No primeiro caso, a política é um fardo ameaçador; no segundo, inútil. No entanto, essa colocação é falaciosa. Em momento algum Espinosa afirma que a política é instituída pela razão –o que faria a servidão inexplicável. Pelo contrário, considera a dominação tão natural como a liberdade colocando como um axioma que "não existe na Natureza nenhuma coisa singular que não exista outra mais potente e mais forte do que ela. Mas dada uma coisa qualquer, é dada outra mais potente pela qual a primeira pode ser destruída" (*Ética,* Parte IV). Nem por isso, porém, afirma que a vida política é instituída contra a razão –o que a faria inútil e mesmo perigosa para os homens racionais. Pelo contrário, não só afirma na *Ética* e no *Tratado Político* que o homem racional deseja a companhia de outros, como ainda declara que somente na vida política o homem vive uma vida propriamente humana. O que os problemas assinalados indicam, e a abertura do *Tratado Político* afirma, é que não se trata de encontrar a gênese da política na razão e sim no *conatus-cupiditas*, seja ele racional ou passional.

> Todos os homens, sejam bárbaros ou cultivados, estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil, e não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza comum dos homens, isto é de sua condição que se devem deduzir os fundamentos naturais do poder (TP, I, §7).

"Da natureza comum dos homens, isto é, de sua condição" devem ser deduzidos os fundamentos naturais do poder (*fundamenta naturalia*

imperii). Por natureza, dizem a *Ética*, o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*, os homens não são contrários às lutas, ao ódio, à cólera, à inveja, à ambição ou à vingança. Nada do que lhes aconselha a *cupiditas* é contrário à sua natureza e, por natureza, "todos os homens desejam governar e nenhum deseja ser governado". Donde a questão: a experiência mostra que todos os homens, "sejam bárbaros ou cultivados", estabelecem costumes e se dão um estatuto civil e não o fazem porque a razão assim os determina, mas porque a *cupiditas* assim o deseja. Resta saber se a razão pode encontrar as causas e os fundamentos do que lhe mostra a experiência. Pode a razão determinar como e por que os homens são capazes de vida social e política?

A resposta pressupõe, em primeiro lugar, o abandono do racionalismo jurídico que caracterizava as teorias do direito natural, e, em segundo lugar, o efeito dessas teorias, isto é, a distância entre teoria e prática. De fato, o racionalismo jurídico partia da idéia de uma natureza humana racional, capaz de dominar apetites e desejos. Ora, escreve Espinosa na abertura do *Tratado Político*:

> A crermos nos filósofos, as lutas interiores causadas em nós por nossos afetos seriam prova de que os sentimentos são vícios humanos e de que neles caímos por nossa culpa. Por isso, os filósofos costumam zombar dos afetos, lamentá-los ou reprimi-los e chegam a detestá-los quando pretendem parecer homens irrepreensíveis. Acreditam-se divinos quando prodigalizam louvores a uma natureza humana que não existe em parte alguma e quando vituperam em seus discursos aquela que realmente existe. Concebem os homens não como são, mas como gostariam que fossem (TP, I, §1).

Essa imagem de uma natureza humana inexistente que seria o fundamento da política produz um efeito imediato:

> Eis por que a maioria escreve sátiras em vez de uma ética e, no que tange à política, jamais dizem algo que possa ser posto em prática, concebendo-a tanto como uma quimera quanto como uma utopia [...] De todas as ciências que podem ser aplicadas, a política, conseqüentemente, surge como aquela onde a teoria mais se distância da práxis. Não há homens mais incompetentes para conduzir uma República do que os teóricos, isto é, os filósofos (TP, I, § 1).

A subversão espinosana não se interrompe aí. Se não é na razão que devemos buscar a origem da política, não é na moral que haveremos de encontrar a causa da estabilidade e segurança de um regime político:

> Uma Cidade cuja salvação depende da lealdade de alguns e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que seus condutores ajam lealmente, não terá qualquer estabilidade [...] Pouco importa à

> segurança da Cidade o motivo interior que tenham os homens para administrar os negócios, desde que os administrem bem. De fato, a liberdade de alma ou força de ânimo é uma virtude privada. A virtude necessária à Cidade é a segurança (TP, I,§ 1).

Num tom que lembra Maquiavel, Espinosa afirma que a paz, a estabilidade e a liberdade políticas não dependem das virtudes morais dos governantes e sim da qualidade das instituições públicas, que os obrigam a agir em favor da Cidade e não contra ela, independentemente do fato de que sejam homens dominados pela paixão ou guiados pela razão. Se a gênese da vida política não se encontra na vontade de Deus nem na razão e virtude dos homens, e se o direito natural é uma potência de existir e agir que desconhece o bem e o mal, o justo e injusto, onde localizar a causa do político? Essa causa é o próprio direito natural.

De fato, o *conatus* desconhece valores e, em estado de Natureza, nada proíbe que os homens sejam contrários uns aos outros, invejosos, coléricos, vingativos ou assassinos. Todavia, o *conatus* está submetido a uma lei natural e é sempre determinado por ela: a do útil. Ainda que a imaginação dos homens passionais desconheça a verdadeira utilidade (conhecida por homens racionais), o princípio da utilidade determina suas ações, uma vez que o útil não é senão o que é experimentado como auxílio à autoconservação. Em estado de natureza, o útil gera nos homens dois reconhecimentos: em primeiro lugar, que a guerra de todos contra todos não fortalece ninguém e enfraquece a todos, pois, vivendo sob o medo recíproco, ninguém é senhor de si e livre; em segundo lugar, reconhecem que para sobreviver cada um precisa de muitas coisas que sozinho não pode conseguir, mas que as obterá na cooperação com outros. Assim, o útil ensina ao *conatus* que é bom livrar-se do medo, adquirir segurança e cooperar "a fim de que possam gozar da melhor maneira o próprio direito natural de agir e viver, sem dano para si e para os outros" (TTP, XVI). Ou como diz, sem moralismo Espinosa, os homens passam do estado de Natureza ao Estado civil quando descobrem que lhes é mais vantajoso trocar muitos medos por um único temor, aquele inspirado pela lei.

Se a vida política nasce para que os homens possam melhor gozar seu direito natural, isto significa não só que o direito natural é a causa da política, mas também que é uma causa eficiente imanente ao direito civil e este não pode suprimi-lo sem suprimir-se. Ora, uma das marcas mais indeléveis do direito natural é que por ele todos os homens desejam governar e nenhum deseja ser governado. Se o direito civil nasce para dar eficácia ao direito natural, então a vida política em que o direito civil melhor realiza o direito natural é aquela em que o desejo de governar e não ser governado pode concretizar-se. A forma política dessa realização é a democracia e por isso, afastando-se da tradição da

filosofia política, que sempre julgou a monarquia a primeira forma política, Espinosa afirma que: "a democracia é o mais natural dos regimes políticos" ou o *absolutum imperium*, o poder absoluto.

O direito natural é, pois, a causa eficiente imanente do direito civil e este é o direito natural coletivo ou o direito natural da *multitudo*, isto é, da massa como agente político:

> O direito da Cidade é definido pela potência da massa (*potentia multitudinis*) que é conduzida de algum modo pelo mesmo pensamento e essa união das mentes não pode ser concebida se a Cidade não visa realizar aquilo que a razão ensina a todos os homens que é útil esperar (TP, III, § 3).

Aparentemente, a instauração da Cidade é uma convenção, tanto mais que em cada Cidade os mesmos atos serão julgados de maneira diversa segundo a lei. Em outras palavras, o direito civil e os deveres civis parecem ser produtos de uma convenção arbitrária ou de uma norma convencionada entre os homens a partir de certos critérios de utilidade comum. À primeira vista, os textos espinosanos permitem essa leitura. No entanto, sabemos que Espinosa declara distinguir-se de Hobbes porque, ao contrário deste último, conserva o direito natural no interior do direito civil, o que significa que o direito civil prolonga o direito natural e que a vida política é a vida natural numa outra dimensão. Está em jogo aqui a discussão milenar acerca da fundação política como sendo determinada pela Natureza ou produzida por uma convenção –*physis* ou *nomos*. A determinação do justo e do injusto, do crime e do bem comum só ocorre depois da instauração da lei e, portanto, neste nível, tais valores não podem ser naturais. Porém, seria tomar a causa pelo efeito se disséssemos que o convencionalismo decorrente da lei define o próprio ser da lei. Esta institui o político fundando-se na natureza humana, definida como uma parte da Natureza e como potência natural ou desejo.

A questão da gênese do social e do político não é a da partilha nem a da distribuição de certos bens que para regular a igualdade ou a desigualdade naturais pois esse momento regulador da partilha de bens é posterior ao advento da lei e, mais do que isto, é determinado por ela tanto assim que, por exemplo, a forma monárquica exige, como condição de conservação, a propriedade nacional do solo e dos produtos do comércio, enquanto a forma aristocrática deverá proteger a propriedade privada dos bens. A questão fundadora concerne à participação no poder e à distribuição da potência coletiva no interior da sociedade criada por ela. A potência individual é natural e a lei vem lhe dar um novo sentido ao fazê-la não mais simples parte da Natureza, mas parte de uma comunidade política. A lei determina a partilha dos bens porque determina primeiro a forma da participação no poder.

> O direito daquele que tem o poder público, isto é, a soberania, é apenas o direito natural que não se define pela potência de cada um dos cidadãos tomados isoladamente, mas pela massa conduzida, de certa maneira, por um único pensamento. Isto significa que o corpo e alma do Estado têm um direito medido por sua potência, como era o caso do direito de Natureza; cada cidadão ou súdito tem, pois, tanto menos direito quanto mais potência tiver a Cidade e, conseqüentemente, segundo o direito civil, nenhum cidadão pode ter ou possuir alguma coisa senão aquilo que pode reivindicar por um decreto da Cidade. Se a Cidade dá a alguém o direito e, portanto, o poder de viver segundo suas próprias disposições, ela se despoja de seu próprio direito e o transfere àquele a quem deu tal poder. Se ela dá esse poder a duas ou a várias pessoas, divide a Cidade e cada um daqueles que tem o poder vive segundo suas próprias disposições. Se, enfim, ela dá tal poder a cada um dos cidadãos, ela se autodestrói, deixa de existir e regressamos ao estado de natureza. Tudo isto é bastante manifesto e conseqüentemente não se pode de modo algum conceber que a instituição da Cidade permita a cada cidadão viver segundo sua disposição: o direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo desaparece necessariamente no estado civil. Digo expressamente: a instituição da Cidade, pois o direito natural não cessa de existir no estado civil. Tanto no estado de Natureza quanto no estado civil o homem age segundo as leis da Natureza e cuida de seus interesses, pois em cada um desses dois estados é a esperança e o medo que levam a fazer ou não fazer isto ou aquilo, e a principal diferença entre os dois estados está em que no estado civil todos têm os mesmos medos e esperanças e a segurança tem as mesmas causas para todos, e a regra de vida (*ratio vivendi*) é comum, o que não suprime, mas pelo contrário conserva, a faculdade de julgar de cada um. Com efeito, quem decidiu obedecer a todas as injunções da Cidade, seja porque teme sua potência, seja porque ama a tranqüilidade, cuida da segurança dela e de seus interesses pessoais segundo sua própria disposição (TP, III, § 2).

Esse longo texto determina a equivalência entre o direito e o poder da soberania, cada um se estendendo até onde se estender o outro. Além disto, 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, e sim geometricamente. Em outras palavras, a proporcionalidade define a forma do regime político porque define a forma do exercício do poder a partir da maneira pela qual a soberania é instituída e das relações que a partir dela se estabelecem entre os membros do corpo político. Em suma, a potência da soberania é

medida por sua incomensurabilidade frente à simples soma dos poderes individuais. Há uma relação inversamente proporcional entre a potência civil e a individual, ou seja, a cidade é tanto mais poderosa quanto maior for sua potência, comparada à dos indivíduos isolados, e será tanto menos poderosa quanto menor for sua potência comparada à de seus cidadãos, não havendo perigo maior para a Cidade do que a pretensão de alguns particulares, enquanto particulares, em se arvorar de defensores da lei.

A instauração da Cidade é uma fundação de uma potência inédita e Espinosa já antecipa a dedução das formas políticas: a transferência da soberania a um só identifica a Cidade com um único homem em quem a Cidade fica concentrada, todos os outros cidadãos estando, assim, reduzidos à impotência. Trata-se da monarquia, onde a proporcionalidade se encontra quase próxima de zero. A transferência da soberania a alguns divide a Cidade, pois a soberania vem encamar-se em uma parte do corpo social e despoja a outra de todo o poder. Estamos na aristocracia. Enfim, a soberania se transfere para cada um dos indivíduos, já não há Cidade, mas regresso ao estado de natureza –estado de guerra a autodestruição da vida política. Nas entrelinhas do discurso podemos ler a peculiaridade da democracia e de sua proporcionalidade –aqui a soberania não é transferida a ninguém, nem se encarna em alguns, mas está distribuída no interior do corpo social e político, sendo participada por todos sem ser repartida ou fragmentada entre seus membros. Assim, mais do que na diferença frente à monarquia e à aristocracia, é na oposição ao processo de autodestruição da Cidade que melhor se revela a democracia, pois nela a soberania não se encontra dividida, mas simplesmente participada. Na democracia mantém-se integralmente o princípio fundador da política, qual seja, o de que a potência soberana é tanto maior quanto menor a potência individual de seus membros e, sobretudo, a afirmação do *Tratado Teológico-Político*, segundo a qual a vida política transcorre em um espaço onde os concidadãos decidiram agir de comum acordo ou a agir em comum, mas não abdicaram de seu direito natural de pensar e julgar individualmente.

Contudo, se a lei é fundada em Natureza e se é a potência natural que determina a proporcionalidade da lei, no entanto, Espinosa opera uma reviravolta nessa dedução, e a lei vai agora emergir como fundamento do próprio direito natural. Por esta razão o texto, anteriormente citado, garantia simultaneamente que o direito natural desaparece com o direito civil e que este não suprime aquele. Para compreendermos essa reviravolta do discurso precisamos perceber que uma nova questão entra em cena e graças a ela entenderemos não só a questão da proporcionalidade, mas também o que faz com que uma experiência seja experiência política. O que agora entra em cena é o fenômeno da opressão.

> Como no estado de natureza cada um é seu próprio senhor (*sui juris*) desde que possa precaver-se para não sofrer a opressão de um outro e que, sozinho, se esforça em vão para se precaver contra todos, isto significa que enquanto o direito natural humano for determinado pela potência de cada um, esse direito será, na realidade, nulo ou pelo menos terá uma existência puramente de opinião, pois não há qualquer meio seguro para conservá-lo [...] o direito de natureza, no que concerne ao gênero humano, dificilmente pode ser concebido senão quando os homens tem direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar juntos, quando podem cuidar para a manutenção de sua potência, proteger-se, repelir toda violência e viver segundo um consenso comum a todos. Quanto maior o número daqueles assim reunidos em um corpo, mais terão em comum o direito [...] Quando os homens têm direitos comuns e estão conduzidos como se fosse por um único pensamento, é certo que cada um tem menos direito do que todos reunidos que o sobrepassam em potência, isto é, na realidade, cada um não tem sobre a Natureza nenhum direito, a não ser aquele que lhe é conferido pelo consenso comum. Por outro lado, tudo que lhe é ordenado por um consenso comum ele é obrigado a fazer ou, ainda, se tem o direito de obrigá-lo (TP, III, §§ 15 e 16).

O direito natural, uma vez definido pelo negativo –não ser senhor de si– é algo que não existe ou que só tem existência como opinião. Isto é: trata-se de uma abstração. Compreende-se assim a afirmação do *Tratado Político* de que só na Cidade os homens vivem uma vida concreta ou propriamente humana. Um direito ou potência só existe realmente quando pode ser conservado e exercido, pois Espinosa não define a potência como virtualidade, mas como um poder atual. Ora, no estado de natureza não há direito de natureza efetivo. Esta distinção entre estado de natureza e direito de natureza é fundamental. O estado de natureza é real –o homem é uma parte da Natureza causado por outras e interagindo com elas. Porém, essa "parte da Natureza" é algo abstrato, pois não nos diz o que é uma parte humana da Natureza. Como parte da Natureza, o homem é um *conatus* como outro qualquer, mas sua potência é inexistente porque nesse nível não encontra meios para conservá-la, pois, como demonstra a *Ética*, o homem é uma parte da Natureza cuja força é infinitamente menor do que a de todas as outras que o rodeiam atuando sobre ele. Por outro lado, o *Tratado Político* retoma a demonstração feita na *Ética* de que, enquanto seres passionais, os homens se dividem e nada têm em comum senão o desejo de dominar os demais para que estes vivam segundo as paixões de seus dominadores. Esse estado de guerra é, pois, um estado universal definido pelo desejo de que o outro seja um alter-ego e pela necessidade conseqüente do exercício recíproco da opressão.

A opressão define simultaneamente o estado de natureza e seu limite. O direito natural se estende até onde se estender a potência de cada um e, por princípio, é ilimitado. Todo desejo que chegue ao seu cumprimento efetivo define o alcance da potência natural. Ora, esse desejo, ilimitado por princípio, é concretamente limitado. E mais: engendra um circuito da opressão recíproca tal que o medo da destruição pessoal suplanta todos os outros afetos. Ora, o medo, como demonstra a *Ética*, é uma paixão triste e odiosa que por isto freia, enfraquece e aniquila a potência individual. Eis porque o direito natural, estando separado daquilo que permite sua realização efetiva, isto é, por ser uma abstração, dá lugar a uma igualdade fantasmagórica que se realiza sob a forma real da desigualdade absoluta: porque todos temem a todos (nisto são iguais) cada um aspira a oprimir todos os outros (nisto se fazem desiguais).

É preciso uma atenção especial para compreendermos o significado da identificação operada por Espinosa entre direito natural e abstração. O direito natural não é abstrato no sentido de que definiria a condição humana abstração feita da vida civil, isto é, como os homens seriam se não houvesse a sociedade. Também não é uma abstração no sentido de uma hipótese lógica necessária para a dedução do advento do social e do político. O direito natural é uma abstração no sentido espinosano do termo, isto é, como tudo que se encontra separado da causa originária que lhe confere sentido e realidade. Em estado de natureza o direito natural (potência de conservação) encontra-se separado de seu poder vital. O direito natural, definido como potência da Natureza inteira, é uma realidade concreta. E definido como potência de cada parte da Natureza também é concreto, pois sua positividade decorre daquela que o todo possui. Porém, visto que a potência da natureza não se confunde com as leis da razão e das volições humanas, essa potência não está ainda suficientemente determinada para definir o que seja um direito natural humano. Nesta perspectiva, estado de natureza o direito natural tem realidade (o homem é parte da Natureza), mas esta realidade é abstrata (o direito natural define um desejo de poder que se consome na impotência). A situação do direito natural em estado de natureza é exatamente aquela em que cada um, desejando para si todo o poder, trabalha para oprimir todos os outros que lhe aparecem, inevitavelmente, sob a roupagem do inimigo, isto é, como causa de medo e de ódio, portanto de tristeza e de enfraquecimento do *conatus*. Por outro lado, cada um não podendo alçar-se ao pleno poder, sucumbe vítima de seu próprio apetite. É neste sentido que o direito natural se oferece como uma realidade abstrata, determinada por operações imaginárias de exercício da potência e que são, na realidade, manifestações de impotência. Movido pelo medo de outrem e pela esperança de esmagá-lo, o estado de natureza revela a precariedade e

inexistência do direito natural, quando, precariamente, a potência é exercida como violência.

Estado de natureza e direito natural não pressupõem, portanto isolamento, mas solidão, encravada numa intersubjetividade fundada no aniquilamento e no medo recíprocos. E que Espinosa use os termos solidão, servidão e barbárie como sinônimos é suficiente para que percebamos qual é o caráter específico de abstração de uma potência que só pode cumprir-se com a morte do outrem. E, no entanto, argumento espinosano decisivo, se a desigualdade real engendrada pelo direito natural não fosse a forma imaginária da igualdade, o direito civil seria impossível. Ao mesmo tempo, compreendemos por que a lei não parte da regulamentação da posse ou propriedade, mas a antecede, pois, caso contrário, legitimaria a violência e jamais inauguraria o poder. No estado de natureza a situação indeterminada das partes, que são todas iguais e não chegam a alcançar-se como singularidades determinadas, faz com que tudo seja comum a todos e, por isso mesmo, tudo seja cobiçado e invejado igualmente por todos. Assim, a igualdade indeterminada ou abstrata produz a desigualdade absoluta, de sorte que a instauração da Cidade corresponderá ao momento em que a determinação da singularidade de cada uma das partes poderá ser reconhecida por todas as outras justamente porque a fundação social e política define o que lhes é verdadeiramente comum e que permanecia ignorado na indeterminação natural.

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. Contudo, justamente porque a lei conserva o direito natural transformando-o, a questão do político será para Espinosa uma questão de proporcionalidade. Com efeito, a lei pode desfazer aquilo que ela própria instituíra. Isto significa que a lei capaz de manter a instauração é aquela capaz de delimitar as fronteiras do direito natural e do direito civil, e de impedir que este retorne à situação precária do primeiro. Esta conclusão conduz a três outras: a primeira é a de que o ato de fundação da Cidade inscreve-se numa necessidade natural indeterminada que a lei vem determinar, conferindo-lhe uma realidade que não possuía antes dessa fundação; a segunda é a de que a lei só é possível porque retoma aquilo que já estava posto na natureza humana, isto é, a paixão e os conflitos; essa retomada, no entanto, só é possível porque a lei vem dar realidade a uma razão operante que atua no real sem que a imaginação dela se aperceba e que define o útil como aquilo que favorece a conservação do ser, impedido, de fato, pela opressão, pois, como dirá o Capítulo 9 do *Tratado Político*, "querer estabelecer a igualdade entre desiguais é absurdo". Finalmente, em terceiro lugar,

como o direito natural é efetivado pelo direito civil, o social vive sob o risco permanente de que o primeiro usurpe o segundo, isto é, de que a potência individual queira tomar o lugar da soberania, coisa perfeitamente compreensível, visto que a vida política não é inaugurada como um ato da razão, mas como racionalidade operante no interior das paixões. E o direito natural não é contrário às lutas, ao ódio, à cólera e ao engodo, pois são "aconselhados pelo apetite", visto que "a Natureza não está submetida às leis da razão humana que tendem unicamente à utilidade verdadeira e à conservação dos homens". Em outras palavras, o advento da vida social e política não é o advento da "boa razão" humana que dominará as paixões, condenará os vícios, eliminará os conflitos e estabelecerá definitivamente a paz e a concórdia entre os homens.

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 de ser reafirmada, porque a todo momento o desejo de opressão, que define o direito natural, reaparece no interior do direito civil:

> Cada um deseja que os demais vivam segundo sua própria disposição, aprovando e rejeitando tudo aquilo que um só aprova ou rejeita; donde resulta que todos querendo ser igualmente os primeiros, os conflitos não cessam de explodir entre todos e se esforçam para se esmagar reciprocamente, e o vencedor se glorifica muito mais por ter dominado um adversário do que por ter conseguido algum bem (TP, IX, § 5).

Isso explica por que 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 soberania. E esse risco não depende da boa ou má instituição da Cidade –toda Cidade contém esse perigo– e sim da capacidade que a potência soberana tenha, ou não, para controlar aquilo que lhe dá origem e que se concretiza através dela.

A política não cria nem elimina os conflitos, como não transforma a natureza humana passional –apenas permite lidar com eles de maneira nova–, e a diferença entre os regimes políticos decorre de sua capacidade ou incapacidade para satisfazer ao desejo que todos os homens têm de governar e de não serem governados.

Da mesma maneira que a lei confere realidade ao direito natural dando-lhe um estatuto político, mas encontra naquele direito seu ponto

de partida para a fundação política, assim também, o direito natural pode operar tanto como garantia da lei quanto como risco de seu aniquilamento. Com efeito, como o poder da potência soberana é medido pela sua proporção inversa frente ao poder da potência dos cidadãos, quando um ou alguns dentre eles estão investidos de tamanho poder que é suficiente para tomar a soberania, a lei foi aniquilada. Por outro lado, sendo a potência da soberania medida também pela potência proporcional que confere a cada um dos cidadãos, quando estes podem, em nome da lei, impedir a usurpação do poder soberano, isto significa que o direito natural dos cidadãos foi suficientemente poderoso para defender a lei. Tanto em um caso como no outro, a medida do direito natural é sempre a mesma, isto é, concerne ao poder do povo. Quando este se encontra despojado do direito natural em decorrência da desmesura do poder da potência individual daquele (ou daqueles) que açambarcou o poder soberano, estamos em plena tirania. Quando o povo se encontra investido de todo direito natural pela proporcionalidade que se estabelece entre este e o poder da potência soberana, estamos na democracia. Percebe-se, então, que o numero de governantes, e a forma eletiva ou representativa não determinam a forma do corpo político. Esta é determinada exclusivamente pela proporção de poder que se estabelece entre a soberania e o povo.

Uma vez que o direito é medido pelo poder e que ser livre é ser senhor de si, a medida do direito, do poder e da liberdade exige a compreensão de cada forma política a partir da distribuição proporcional das potências que a constituem. Por esta medida saberemos qual estado é melhor, qual é superior e qual é livre. De maneira genérica, cada forma política é melhor quanto menor o risco de tirania, isto é, de passagem do direito soberano ao direito natural de um só homem ou de um punhado de homens. Cada regime político é superior a outro quanto menor for o número de disposições institucionais necessárias para impedir o risco da ditadura. E, enfim, um corpo político é mais livre do que outro quando nele os cidadãos correm o menor risco da opressão porque sua autonomia é tanto maior quanto maior o poder da Cidade. Conseqüentemente, quanto mais livre for uma cidade, menor será seu risco de ser oprimida por outras.

Isto significa, por exemplo, que um corpo político monárquico é um dos mais sujeitos a ser dominado por outro porque seus súditos já se habituaram de tal maneira a ser dominados por um só homem que, passar da submissão a um dominante à obediência a um outro, lhes é indiferente. Ao contrário, na democracia, a autonomia individual estando claramente firmada na autonomia coletiva, cada um e todos estão dispostos a lutar até à morte para impedir tanto o risco da usurpação interna quanto o da invasão externa. Ora, apesar de o filósofo demonstrar que todo e qualquer corpo político pode apresentar em graus

variáveis o melhor, o superior e o livre, torna-se claro que o parâmetro subjacente a esses critérios é a política democrática não só porque nela a causa universal da vida política (a distribuição proporcional do poder) coincide com a causa singular da instauração democrática, mas também porque nela a questão da preservação se transforma.

Com efeito, quando Espinosa deduz a monarquia, uma questão preside o caminho dedutivo: quais as instituições necessárias para limitar o poder do rei e jamais deixá-lo sozinho no governo? Na dedução da aristocracia, a questão central que orienta o percurso é: visto que a aristocracia se caracteriza pela visibilidade da diferença das classes e que apenas uma delas detém o poder, quais as instituições necessárias para evitar a oligarquia e a burocracia? Ora, no caso da democracia, Espinosa apenas afirma que é ela a soberania coletiva é de tal modo decisiva para a liberdade individual que o único cuidado dos cidadãos é o de impedir que os postos de decisão sejam ocupados por indivíduos que tenham laços pessoais de dependência com outros, pois isto os levaria a dirigir a coisa pública sob a forma do favor, único tipo de relação que eles próprios parecem conhecer.

Se a democracia revela o sentido da vida política, a tirania, por sua vez, exibe os avatares da experiência política.

Ao iniciar o *Tratado Político*, Espinosa afirma que a paixão imagina a liberdade como um "império em um império". Forma incessante de carência, a paixão engendra imagens do que poderia satisfazê-la, saciando seu estado de privação pela posse de algo tido como um bem e, dentre todos os bens almejados, ter a posse sobre um outro homem parece ser o bem supremo. Dessa maneira, ser livre aparece imaginariamente como ser senhor de outrem e a liberdade se define não por sua oposição à escravidão, mas pela posse de escravos. A razão, porém, aconselha aos homens que vivam em paz, pois sem esta jamais seus desejos serão satisfeitos, senão de maneira extremamente precária. A racionalidade que assim aconselha a paz aos homens não se reveste, porém, de uma forma não-passional: racionalidade operante, apenas aconselha os seres passionais a preferir o menor dentre dois males. Entre o risco de ficar na dependência do poder de um outro e o de ficar na dependência de um poder comum, a segunda alternativa se impõe. O primeiro movimento da liberdade consiste, assim, na fundação da Cidade, pois nesta a liberdade se determina como aptidão para não cair sob o poder de outrem.

A Cidade mais livre e poderosa, isto é, a mais autônoma, é aquela cujos cidadãos a ela se submetem porque respeitam e temem sua potência ou porque amam a vida civil. Em um primeiro momento, Espinosa determina a potência da Cidade designando seu limite, isto é, aquilo que escapa necessariamente ao seu poder.

Assim, tudo aquilo que a Cidade não puder exigir dos cidadãos, seja por ameaça ou por promessa, está fora de seu poder. O que escapa ao poder da Cidade? Tudo aquilo a que a natureza humana tem horror e que, se lhe fosse imposto, desencadearia a fúria e a indignação popular. Em suma, escapa ao poder da Cidade tudo o que a faça odiada pelos cidadãos, de sorte que o que lhe escapa é o negativo, desde que nos lembremos que é negativo tudo aquilo que ao enfraquecer uma potência pode aniquilá-la. Ora, o ódio é a mais aniquiladora das paixões e, portanto, neste primeiro momento, Espinosa apenas assinala que a Cidade não pode ser odiosa nem odiada, pois se assim for, irá aniquilar-se, isto é, perderá a potência por ter desejado um poder impossível. Parricídio, matricídio, fratricídio, infanticídio, genocídio, falso-testemunho, amor pelo que se odeia, ódio pelo que se ama, renúncia ao direito de julgar e de se exprimir –eis o que é impossível a Cidade exigir.

No entanto, os exemplos trazidos pela experiência e espalhados aqui e ali no decorrer do *Tratado Político* deixam claro que essas exigências são realmente feitas aos cidadãos e constituem o conteúdo prescrito pelas leis tirânicas. Ora, para Espinosa o conceito de impossível, além de designar aquilo que não pode existir por essência (um negativo absoluto), também designa tudo aquilo que, vindo a existir em uma essência determinada, produz sua autodestruição (negativo operante e real), assim sendo, compreenderemos que a tirania é impossível não porque não possa existir, pois de fato existe, mas sim porque nela se lê a morte da vida política, embora tiranos e tiranizados tenham a ilusão de viver.

A realidade insana da tirania permite compreender a primeira exigência política de proporcionalidade com efeito, a desmesura do poder tirânico revela que:

> uma exigência que provoque a indignação geral nada tem a ver com o direito da Cidade. Certamente, obedecendo à Natureza, os homens conspirarão contra ela seja em decorrência de um temor comum, seja pelo desejo de vingança por algum mal comum, e visto que o direito da Cidade se define pela potência comum do povo, é certo que o direito e a potência da Cidade diminuem, pois criou motivos para que os cidadãos conspirassem contra ela. Certamente, a Cidade tem perigos a temer e assim como no estado de natureza o homem tem mais razões para temer porque é menos independente, assim também a Cidade é menos senhora de si quanto mais temer seus cidadãos (TP, IX, § 9).

Se a Cidade deve temer seus inimigos, precisa instituir-se de maneira a impedir que encontrem meios para surgir e para justificar-se. Isto significa, por um lado, que a Cidade deve ser respeitada e temida pelos cidadãos, mas que só pode sê-lo na medida em que suas exigências forem proporcionais ao que a massa pode respeitar e temer sem se enfurecer. A soberania só pode existir sob a condição expressa de não ser odiada

porque não é odiosa. Se a Cidade exigir mais ou se exigir menos, deixará de ser um corpo político:

> O poder que temos em vista exercer não deve ser medido apenas pela potência do agente, mas também pela aptidão que o paciente oferece. Se digo que tenho o direito de fazer o que quiser com esta mesa, certamente não significa que poderei fazê-la pastar capim. Assim também, embora digamos que homens não dependem de si mesmos, mas da Cidade, não queremos dizer que possam perder a natureza humana e revestir-se de uma outra [...] Entendemos que, sob certas condições, a Cidade inspire temor e respeito e que, cessadas tais condições, não há mais temor nem respeito, de sorte que a Cidade deixa de existir. Assim, para conservar-se senhora de si, a Cidade deve manter as causas do temor e do respeito, sem as quais deixa de ser Cidade (TP, IV, § 5).

A fundação política não é, pois, mutação da natureza humana em uma outra que lhe seria estranha. O trecho acima citado tem vários alvos. Por um lado, retoma a abertura do *Tratado Político* em sua recusa de escrever uma política utópica, destinada a homens que deveriam ser o que não podem realmente ser. Por outro lado, se é na Cidade que os homens vivem uma vida realmente humana, a afirmação contém uma critica da tirania, pois nesta os homens são reduzidos à animalidade temerosa e à passividade do rebanho. Está presente também a recusa de que a instauração da Cidade seja destruição do direito natural, pois este é a primeira determinação da natureza humana como potência de agir.

Justamente porque a vida política não é mutação da natureza humana, mas sua concretização, o direito natural dará as causas do temor e do respeito à Cidade, de sorte que não se poderá dizer que estes são causados pela legislação civil, visto que esta é um efeito da instituição da Cidade. Dizer que o direito natural fornece a primeira medida do poder político, significa dizer que a Cidade não poderá tornar-se inimiga de si mesma e que, portanto, os conflitos que a habitam só podem ser conflitos dos cidadãos sob a lei e não dos cidadãos contra a lei. Se a Cidade for capaz de impedir a usurpação da lei por particulares, sem que isto signifique supressão dos conflitos sociais, terá determinado sua autonomia e seu poder. Temer e respeitar a Cidade não poderá, então, confundir-se com o medo nem com o ódio, pois quem odeia não teme e quem teme, não respeita.

> Uma Cidade que não suprimiu as causas das sedições e na qual a guerra é um temor constante e as leis, freqüentemente, violadas, de sorte que não difere muito do estado de natureza [...] Tanto os vícios quanto a licença excessiva e a insubmissão dos cidadãos devam ser imputados à Cidade e, em contrapartida, sua virtude e constância

> no respeito à lei devem ser atribuídos à virtude da Cidade e ao estabelecimento de um direito civil absoluto [...] Se numa Cidade os cidadãos não tomam das armas porque estão prisioneiros do terror não se deve dizer que aí reina a paz, mas que nela não há guerra. A paz não é mera ausência de guerra, mas uma virtude que se origina da força do espírito, pois nela a obediência é o desejo constante de seguir o direito comum da Cidade (TP, V, § 2, 3, 4).

O *Tratado Teológico-político* diz que a obediência diminui a liberdade sem, contudo, implicar escravidão, pois o escravo é aquele que age para o bem de um outro que lhe ordena uma ação, enquanto o agente que cumpre uma ordem porque nela se realiza seu próprio desejo não pode ser tido como escravo. Por outro lado, como os dois tratados políticos demonstram, na democracia (ao contrário dos demais regimes políticos), a obediência exprime apenas a recriação ininterrupta da Cidade, pois nela se obedece a uma lei que no momento de sua instauração foi posta por todos os agentes políticos, de sorte que ao obedecê-la, obedecem a si próprios enquanto cidadãos. A dimensão da obediência é apenas a repetição ou reiteração, na dimensão do imaginário, do ato fundador da Cidade, pois neste ato, simbólico, a criação da potência coletiva engendra a incomensurabilidade entre a soberania e os particulares que vivem sob ela. A obediência é um ato segundo ou derivado e, por isso mesmo, exprime muito mais a virtude da Cidade do que a dos cidadãos, pois a Cidade obedecida só pode ser aquela cuja instauração cumpre o desejo do agente e a aptidão do paciente. Ao transferir para a soberania tanto o vício quanto a virtude dos cidadãos, Espinosa procura distinguir a escravidão e a liberdade no nível da própria Cidade e não no nível de cada um de seus membros. Se numa Cidade o princípio fundador é impotente para suprimir a secessão, visto não ser esta um conflito entre os cidadãos, mas entre eles e a lei da Cidade, então, a Cidade ainda não foi verdadeiramente instaurada, pois falta-lhe aquilo que a constitui como tal: o poder da potência soberana para ser reconhecida como soberana.

A guerra civil assinala, portanto, a injustiça da Cidade e a necessidade de destruí-la para que tenha lugar uma nova e verdadeira fundação. Eis por que numa Cidade onde os cidadãos não tomam as armas porque estão aterrorizados, a injustiça é maior do que naquela onde explodem as rebeliões. Não são os homens que são bons ou maus, virtuosos ou viciosos, mas a Cidade, pois "não há pecado antes da lei". Uma população que vive em paz por medo ou por inércia, não vive numa Cidade, mas na solidão e a Cidade não é habitada por homens, mas por um rebanho solitário. Donde a segunda norma da proporcionalidade, decorrente da "aptidão que o paciente oferece": é preciso, na instauração da Cidade, que agente e paciente constituam um único su-

jeito político. Eis por que o momento fundador de um corpo político, seja ele qual for, tem a *multitudo* como sujeito político.

Distinguindo a Cidade "estabelecida por uma população livre" e uma outra, "estabelecida por conquista sobre uma população vencida", Espinosa não as distingue pelo direito civil, pois neste nível, diz o filósofo, são indistintas. Isto significa que a diferença entre elas não é dada pelo critério clássico da legitimidade ou ilegitimidade do poder. Espinosa distingue entre uma Cidade "que tem o culto pela vida" e é instituída pela esperança e uma outra que, submetida pelo medo, "apenas procura escapar da morte". A primeira é livre; a segunda, escrava. A Cidade que enfrenta o risco da morte imposto pelo direito natural e vence o perigo supremo pela esperança da vida política, é espaço da liberdade. Aquele que aceita estar vivo para não enfrentar o risco da morte é escravo.

A diferença entre a Cidade livre e a Cidade escrava não passa, portanto, pelo direito civil, mas pelo sentido da vida coletiva instaurada por elas, pois diferem quanto aos dispositivos institucionais de conservação e quanto ao princípio de sua fundação. E Espinosa já dissera haver enorme diferença entre "comandar apenas porque se tem o encargo da coisa pública e comandar e governar o melhor possível a coisa pública". Assim, a segunda regra da proporcionalidade não tem como questão a simples *convenientia* entre a lei e a natureza humana, mas entre o poder e a liberdade.

Bibliografia

A. Varii 1985 *Studia Spinozana*, Vol. 1, Spinoza's Philosophy of Society.

Aurélio, D.P. "Introdução" em Espinosa, Baruch 1988 *Tratado teológico-político* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda).

Balibar, E. 1985 *Spinoza et la politique* (Paris: PUF).

Bove, L. 1996 *La stratégie du conatus. Affirmation et résistence chez Spinoza* (Paris: Vrin).

Chaui, Marilena 1979 "Matemática, experiência e política" em *Almanaque*, Nº 9.

Chaui, Marilena 1989 "A instituição do campo político em Espinosa" em *Análise*, Nº 11,

Echeverria, F.J.P. 1989 *La filosofia política de Espinosa* (Valladolid: Universidad de Valladolid).

Espinosa, Baruch 1972 *Tratado da Correção do Intelecto, Pensamentos metafísicos, Ética, Tratado Político, Correspondência* (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34, 50) (São Paulo: Abril Cultural-Coleção "Os Pensadores").

Espinosa, Baruch 1977 *Tratado político* (Lisboa: Editorial Estampa) [Tradução, introdução e notas por Manuel de Castro].

Espinosa, Baruch 1988 *Tratado teológico-político* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda) [Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio].

Espinosa, Baruch 1992 *Ética* (Lisboa: Relógio d'Água) [Tradução, introdução e notas por Joaquim de Carvalho *et al.*].

Giancotti, E. 1985 *Baruch Spinoza. 1632-1677* (Roma: Riuniti).

Gianini, H., Moreua, P-F., Vermeren, P. (orgs.) 1997 *Spinoza et la politique* (Paris: L' Harmattan).

Mathéron, A. 1969 *Individu et communouté chez Spinoza* (Paris: Minuit).

Montag, W. 1999 *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries* (Londres: Verso).

Negri, A. 1981 *L'anomalia salvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milão: Feltrinelli).

Spinoza, Baruch 1925 *Spinoza Opera* (Edição Gebhardt: Heildeberg, Carl Winters) [4 vols. Vol. II *Ethica ordine geometrico demonstrata*; Vol. III *Tratactus Theologico-Politicus*; *Tratactus Politicus*].