

4. O sujeito constituinte e a fundação do direito: além do livre-arbítrio e do contrato social

O presente capítulo tem por finalidade a investigação do processo de constituição do direito e da sociedade civil. Tal questão pressupõe determinadas noções ontológicas e éticas que devem ser demonstradas, necessariamente, para a devida intelecção das razões que levaram Spinoza a dispensar o contrato ao estabelecer os fundamentos do direito e da política.

Antes de se adentrar o raciocínio spinozano relativo ao processo constitutivo, que o permitiu afirmar um sujeito político rejeitado pela tradição – a multidão –, é necessário identificar de que modo as idéias de bem e de mal são afastadas, concebendo-se a autonomia política em função das instituições comuns estabelecidas e do exercício comum dos direitos, e não a partir de um poder absoluto de escolha entre o bem e o mal.

Por fim, no presente capítulo se evidenciará o trajeto teórico que Spinoza desenvolveu para abandonar a hipótese contratualista e construir as fundações do direito, sem se valer dessa corrente teórica tão próxima da perspectiva ética que sustenta a liberdade humana no livre-arbítrio. A autonomia política não passa por um mecanismo de escolha racional e consciente, que, inclusive, sustenta a perspectiva decisionista, mas se constitui por um processo de formação da potência coletiva da multidão que envolve a dimensão afetiva do ser humano, mais do que uma deliberação racional. O processo de fundação da política e do direito é uma experiência bastante mais marcada por desejos, conscientes e inconscientes, do que por um golpe da razão, que permitiria ao ser humano escolher entre viver na solidão ou em comunidade. Isto posto, deve-se, de imediato, analisar a ontologia spinozana, demonstrando-se o modo pelo qual se afasta da substância qualquer negatividade, podendo-se, assim, conceituar a liberdade sem que se abra mão da necessidade.

4.1. A recusa do negativo e a liberdade necessária da substância

A afirmação ontológica do negativo e do livre-arbítrio guarda uma conexão necessária. Quando se pensa no negativo, define-se, sobretudo, a

possibilidade de que modelos ideais sirvam de parâmetro à avaliação da perfeição maior ou menor dos atos ou das coisas. A negação e a privação seriam formas de manifestação do negativo que, inclusive, caminham ao lado das noções de bem e de mal. Da mesma maneira que haveria um modelo ideal de uma coisa, modelo este que consistiria no parâmetro para julgar se algo falta a tal coisa existente em ato, as condutas também seriam avaliadas em função de modelos ideais de conduta, que determinariam a possibilidade de se estabelecer um juízo de caráter universal acerca das condutas.

A idéia de livre-arbítrio envolve um absoluto poder de escolher entre duas alternativas possíveis. O ser humano seria dotado da capacidade de decidir livremente, podendo escolher entre o bem e o mal. Neste poder se encontraria o fundamento da responsabilidade humana por seus atos. Apesar de o livre-arbítrio pressupor uma possibilidade de escolha entre duas ou mais condutas, o que levaria à prática do bem ou do mal em virtude da escolha feita, a verdadeira liberdade ética, para os defensores dessa teoria, se traduziria na escolha do bem, mediante o uso da razão e o controle dos impulsos que conduzissem o ser humano a praticar o mal. Ou seja, a reconciliação do ser humano com a liberdade passaria pela afirmação de uma escolha racional, que necessariamente optaria pelo bem, jamais pelo mal.

Tendo em vista o exposto, é possível identificar a relação entre o negativo e o livre-arbítrio. A teoria do livre-arbítrio pressupõe uma ontologia em que o negativo esteja presente, do contrário tipos ideais de bem e de mal não serviriam de parâmetro de ajuizamento da escolha feita livremente pelo indivíduo. Assim, fica evidente que recusar o negativo configura um passo importante para deixar de lado a teoria do livre-arbítrio. Tais questões serão expostas a seguir.

4.1.1. Expulsando o negativo da ontologia

A reconfiguração do conceito de potência e a conseqüente negação de que Deus age por livre vontade, de acordo com modelos ideais concebidos por seu intelecto infinito, ainda geram outros efeitos na ontologia spinozana. No presente momento será analisado o afastamento do âmbito ontológico de qualquer noção de mal, de privação ou de negação, postura que se opõe à perspectiva da tradição filosófica com a qual Spinoza debatia. Segundo tal tradição o mal e o negativo

possuiriam dimensão ontológica. Por tal motivo, a questão do negativo aparece no texto spinozano sempre em meio a debates de caráter ontológico, visando a se fundar uma ontologia despida de negatividade; e a chave para compreender a recusa spinozana do negativo é o conceito de potência.

É preciso identificar os momentos em que Spinoza enuncia oposição explícita ao conceito de negativo. No *Curto Tratado* tal questão já se exprime no pensamento spinozano. Segundo Spinoza, “nós concluimos, como é necessário, que Pedro deve convir à idéia de Pedro e não com a idéia de Homem; e que bem e mal ou pecado não são outra coisa que modos de pensar [...] Pois todos os seres e todas as obras que estão na natureza são perfeitas”¹. Esta mesma temática é retomada no célebre exemplo do cego, de que Spinoza se vale para identificar as contradições do discurso da negatividade e da imperfeição das coisas criadas por Deus. Segundo Spinoza,

a privação não é um ato de privar, mas pura e simplesmente a ausência ou a falta de uma certa coisa, ou seja, ela não é nada por ela própria; trata-se de um ente de razão, uma maneira de pensar que nós formamos quando comparamos as coisas entre si. Nós dizemos, por exemplo, que um cego é privado da visão, pois nós o imaginamos facilmente clarividente, seja por comparação com outros homens clarividentes, seja porque nós comparamos o estado presente de tal homem com seu estado pretérito ao tempo em que ele enxergava. Quando, então, nós consideramos este homem de modo a comparar sua natureza com a dos outros indivíduos ou com sua natureza anterior, nós afirmamos que a visão pertence à sua natureza e, por essa razão, nós dizemos que ele foi dela privado. Porém, se nós temos em vista o decreto de Deus e a natureza de tal decreto, não podemos mais dizer que tal cego está privado da visão da mesma maneira que não podemos dizê-lo de uma pedra [...] E, assim, Deus não é a causa da cegueira de tal homem do mesmo modo que não é a causa do cegueira da pedra².

Nas citações acima, duas questões podem ser identificadas. Em primeiro lugar, sob o ponto de vista ontológico, o bem e o mal não possuem qualquer essência. Trata-se de convenções produzidas pelo intelecto humano, ou seja, modos de pensar, e não normas de conduta transcendentais e eternas. Além disso, a privação e a negação³ não possuem qualquer matriz ontológica. Só é possível imaginar que uma certa coisa falta a outra caso se adotem modelos universais, que servem de unidade de medida, para que se realize, por analogia, uma comparação entre certas coisas. É a partir de modelos tidos por universais que se torna

¹ *Curto Tratado*, Parte I, Capítulo VI, § 9.

² Carta XXI a Blyenbergh.

³ Spinoza estabelece nos seguintes termos a distinção entre privação e negação: a privação se considera uma falta de uma propriedade que se referiria à natureza de um objeto; já a negação envolve uma falta não pertencente à natureza do objeto.

possível falar de privação ou de negação. Tal conclusão se encontra expressa no exemplo do cego. Só se pode considerar que a visão falta ao cego caso se tome por base comparativa uma imagem universal de ser humano, na qual a visão seria constitutiva da natureza humana, visão esta que se perdeu ao longo da vida. Na verdade, o tema do bem e do mal e o da falta possuem conexões intrínsecas. O bem e o mal também são modelos universais e abstratos de conduta, cuja finalidade é medir a maior ou menor perfeição dos atos e condutas dos seres humanos. Desta maneira, ao pecador faltaria o bem, da mesma maneira que ao cego falta a visão. Em suma, a idéia de perfeição não pode ser pensada a partir de um modelo que sirva de base de comparação; e a razão disto está exatamente no fato de Deus não conceber modelos possíveis e não desencadear a produção de todas as coisas mediante tal concepção da realidade. Como visto anteriormente, a refutação do entendimento criador tem por fundamento a compreensão de que a potência de Deus é sempre plena e atual, não sendo admissível pensar a atividade divina segundo uma ótica antropomórfica. Deus não concebe mundos possíveis para então criar o mundo existente. Não havendo modelos no entendimento divino, não há que se falar de bem e mal e tampouco de privação ou de negação. A lógica fundada em classificações de gênero e espécie é retirada da ontologia e levada para a dimensão da imaginação humana. “Gênero e espécie são idéias universais inexistentes na Natureza e, sobretudo, porque, neste caso, o gênero supremo não poderia ser definido, isto é, Deus permaneceria indefinido e desconhecido”⁴.

Ao se afastar da lógica do gênero/espécie, Spinoza identifica que as coisas devem ser consideradas de maneira singular, e não a partir de modelos universais abstratos. As essências das coisas são graus de potência que exprimem, segundo uma certa maneira, a potência infinita da substância. Não se trata de algo corrompido em relação ao possível concebido no intelecto do criador. “A filosofia espinosana exclui a imagem da essência como um possível contido no intelecto divino, devendo receber o ser para passar ao real ou à existência. Toda essência é uma coisa existente. Significa também que a essência da coisa não é posta por subordinação a um gênero e a uma espécie. Toda coisa é singular”⁵.

⁴ CHAUI, Marilena. Espinosa e a essência singular. In *Cadernos Espinosanos*, Vol. VIII, São Paulo: Publicação do Departamento de Filosofia da USP, 2002. p. 25.

⁵ CHAUI, Marilena. Espinosa e a essência singular, p. 35.

A singularidade das essências se estabelece com muita clareza na definição de essência cunhada por Spinoza. De acordo com tal definição, pertence à essência de uma coisa “aquilo cuja presença põe necessariamente a coisa e cuja supressão necessariamente suprime a coisa; ou ainda, aquilo sem o que a coisa não pode ser e nem ser concebida e que, inversamente, sem a coisa não pode ser e nem ser concebido”⁶. A essência possui uma relação de recíproca implicação com a coisa de que é essência. Se, por um lado, uma certa coisa é posta por sua essência e a supressão da essência implica a supressão da coisa, por outro, a essência nada é sem a coisa. Há um intrínseco vínculo entre a coisa e a sua essência, o que confirma a singularidade de toda e qualquer essência. Toda essência é essência de uma certa e determinada coisa, do contrário a essência não existiria. Desta afirmação se deduz a dimensão existencial das essências, que se considera fundamental para sua singularidade. A vinculação necessária entre a coisa e sua essência permite deixar de lado qualquer idéia que atribua à essência a função de estabelecer um modelo abstrato, um gênero, do qual as coisas particulares seriam espécies degradadas. A essência não é essa norma exterior que sustenta a lógica do ‘gênero-espécie’⁷, mas um grau de intensidade expresso por uma certa coisa que, desse modo, participa da potência infinitamente infinita da substância. Tal conclusão comprova que toda essência é afirmativa, afinal sem ela a coisa de que é essência é suprimida. Entretanto, a afirmação da essência passa pela própria coisa, pois sua supressão também implica o afastamento da essência. Com base nessa inovadora idéia de essência, é possível compreender por que Spinoza associa as noções de essência, realidade e perfeição. Ao invés de pensar a realidade como degradação da essência e da perfeição, o que seria o normal para uma ontologia fundada no negativo e em modelos ideais, Spinoza entende que não há que se afastar a essência da perfeição e da realidade. Toda essência, assim como toda coisa, é tão perfeita quanto puder ser e envolve tanta realidade quanto puder envolver. A refutação do negativo leva, necessariamente, à singularização das essências e à não-idealização da realidade, realidade esta que, em virtude do

⁶ *Ética*, Parte II, Definição II.

⁷ “Cette logique exclut qu’une essence de chose quelle qu’elle soit puisse être identifiée à un genre abstrait qualifiant l’être de cette chose à la manière d’une norme extérieure, indifférente à son essence de chose singulière, et expliquant celle-ci comme une espèce délimitée à l’intérieur de ce genre à partir de critères strictement comparatifs, indépendants de la nature propre de la chose ainsi déterminée” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza*: La seconde partie, p. 22).

plano de imanência, jamais poderia guardar qualquer relação com modelos ideais e abstratos.

Conforme demonstrado, a recusa da imperfeição, da negação e da privação possui bases ontológicas, abrindo-se uma outra perspectiva de compreensão do discurso do poder estabelecido, que se expressa mediante o discurso teológico fundado em tais noções. Entretanto, essas questões serão debatidas sob a perspectiva da política mais à frente, quando se retornará à exclusão do negativo em Spinoza, visando a delinear as derivações de caráter político que essa tese possui.

A questão do negativo ainda aparece na filosofia de Spinoza na análise do mito adâmico. Segundo o que traduzem as Escrituras, Deus teria proibido Adão de comer o fruto da árvore do Bem e do Mal. A vontade de Deus, segundo a narrativa bíblica, se oporia a que Adão comesse do fruto. Todavia, tal fato veio a suceder-se. Indo de encontro à vontade de Deus, Adão terminou por violar o comando divino. Em razão da violação cometida, veio ele a sofrer de um mal que foi entendido por Adão e pelos intérpretes das Escrituras como uma espécie de penalidade em razão do descumprimento de um decreto divino. Deus aparece, nesta narrativa, na qualidade de um monarca legislador, determinando, mediante o seu intelecto, o Bem e o Mal e estabelecendo penalidades para aqueles que vierem a incorrer no Erro⁸.

Não é essa a interpretação do mito adâmico enunciada por Spinoza. Deus não poderia querer que Adão não comesse do fruto. Isso é absurdo. A vontade de Deus e seu intelecto não operam como a vontade e o intelecto humanos. Os decretos divinos oriundos de sua vontade são idênticos ao que Deus concebe como existente, não havendo possibilidade de se violar qualquer decreto divino. Assim, Deus não proibiu Adão de comer o fruto. Ele apenas teria revelado a Adão as conseqüências negativas que a ingestão do fruto causaria a seu corpo. Um veneno leva à morte não porque sua ingestão é proibida por Deus⁹. A morte ocorre pois o veneno decompõe as relações de um certo corpo a tal ponto que ele se torna cadáver. Adão, por ignorância, interpretou a revelação divina não como

⁸ “O pecado é uma noção que nos vem de compararmos os homens entre si e todos eles com um modelo de humanidade, como fazemos ao olhar para um relógio e dizer que é bom porque soa e indica as horas tal como esperamos que o faça, sem que indaguemos se era essa a intenção do relojoeiro que poderia haver feito expressamente um relógio desordenado e que, conforme à sua intenção, seria um bom relógio” (CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 924).

⁹ Ver Carta XIX a Blyenbergh.

um ato de conhecimento, e sim como uma ordem de uma autoridade transcendente. “Assim, só na perspectiva de Adão e em virtude da sua falta de conhecimento é que essa revelação foi uma lei e Deus surgiu como legislador ou príncipe”¹⁰. Ou seja, Adão e os intérpretes das Escrituras entenderam ser um signo imperativo o que ocorreu em função da ingestão do fruto. Deus, desta maneira, foi considerado um legislador que institui noções universais de Bem e de Mal e define prêmios e castigos para aqueles que se comportem segundo um ou outro modelo. Nada disso faz sentido para Spinoza. A teologia constrói uma ontologia permeada de negativos, partindo, evidentemente, da idéia do Deus monarca, de quem o homem é imagem e semelhança. Segundo a perspectiva spinozana, não poderia haver absurdo maior, pois a analogia não é um adequado modo de se construir a ontologia.

4.1.2. Por que Deus é livre por necessidade

Um dos mais arraigados consensos que se afirmam tanto no senso comum quanto na tradição teológico-metafísica é o da oposição entre liberdade e necessidade. Segundo tal tradição haveria separação rígida entre aquilo que ocorre por necessidade e o que se sucede em função do livre-arbítrio.

A idéia de liberdade faz menção a uma vontade que a exprime, enquanto a necessidade se afirma na dimensão da natureza. O livre-arbítrio estaria permanentemente vinculado à idéia de possibilidade e de contingência. Ou seja, em regra se compreende que uma ação é livre quando o agente atua segundo suas próprias escolhas, orientado por sua própria razão. Aquele que é livre determina pela faculdade da razão os fins de suas ações, destacando-se e afastando-se dos processos causais necessários que ocorrem na natureza. Ser livre implica estabelecer racionalmente fins para as próprias ações e seguir os fins determinados pelo entendimento. “A ação livre cabia à articulação entre a causa formal (a essência do agente) e a causa final (o *telos* da ação), de sorte que a liberdade se efetuava com relação a fins”¹¹. Enquanto o regime de causalidade necessária marca os processos naturais, causalidade esta que é eficiente, o

¹⁰ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo IV.

¹¹ CHAUI, Marilena, Poder e liberdade: a política em Espinosa. In *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 4, São Paulo: Publicação do Departamento de Filosofia da USP, 2002. p. 9.

finalismo se faz presente na causalidade “livre”, de modo que a ação é realizada mediante uma operação do intelecto, que fixa modelos imaginários a serem atingidos e se desenvolve objetivando alcançar a efetivação concreta de tais modelos.

A partir desse tipo de concepção da causalidade, o conceito de Deus deve ser formulado com base no finalismo, de modo a se admitir que sua ação possa se considerar livre. Assim, Deus agiria por livre vontade, concebendo modelos possíveis a serem criados, escolhendo dentre esses modelos quais seriam criados e quais não seriam. A ação fundada na vontade livre parte do pressuposto de que é admissível pensar a causalidade a partir da contingência¹², isto é, estaria em poder de Deus escolher uma das alternativas entre fins e modelos contrários e excludentes entre si. Tal escolha seria deliberada e fundada na racionalidade infinitamente perfeita da divindade. Já a natureza, criação divina, funcionaria mediante leis necessárias, automáticas e mecânicas, cuja origem remontaria à própria intervenção da vontade divina. Isto é, o próprio Deus determinaria decretos eternos e imutáveis que constituiriam as leis necessárias. Desta maneira, as leis seriam necessárias, na verdade, para aqueles que estivessem a elas subordinados, mas jamais para quem as criou, pois se as leis da natureza resultam de um decreto divino, Deus poderia ter escolhido outras em lugar das que existem na natureza atualmente. Sob o ponto de vista do criador, as leis necessárias seriam contingentes.

A formulação da imagem de um Deus antropomórfico é paralela à construção de uma determinada antropologia, segundo a qual o ser humano seria um ente privilegiado na natureza, tendo em vista ser o único dotado de alma, razão e livre-arbítrio. Por se constituir em imagem e semelhança de Deus, o ser humano possuiria, de forma imperfeita, alguns dos atributos de Deus (o entendimento racional e a vontade livre), vindo a ser capaz de escapar da causalidade necessária da natureza e de agir segundo o seu livre-arbítrio, o que instauraria um regime particular de contingência no universo natural. Não é

¹² “Opposer la liberté à la nécessité signifie confronter la liberté avec la contingence, comme le font tous ceux qui, conditionnés par les querelles théologiques qui prolifèrent depuis Erasme et Luther sur le libre arbitre et le ‘serf arbitre’ de l’homme, conçoivent la liberté comme possibilité de s’écarter de l’ordre de la nature éternelle et infinie” (CRISTOFOLINI, Paolo. *Spinoza : Chemins dans l’Éthique*, 2a. ed. Paris : PUF, 1998. p. 17).

preciso dizer que essas teses não possuem ressonância no pensamento spinozano. O porquê desta afirmação se analisará a seguir.

4.1.2.1. Liberdade x necessidade: um falso problema

Spinoza refuta a idéia de que Deus agiria a partir da liberdade de sua vontade e de um entendimento criador que conceberia possíveis. Isto posto, é preciso definir de que modo a questão da relação entre liberdade e necessidade se efetiva, explicitando-se que a oposição entre liberdade e necessidade é um falso problema que não tem qualquer fundamento para a filosofia spinozana.

Não se faz necessário retornar à questão da refutação da livre vontade e do entendimento criador, na medida em que há pouco já se discorreu longamente sobre esta questão. É crucial, para se identificar em que termos a oposição entre liberdade e necessidade pode ser considerada um falso problema, visualizar de que maneira essas duas noções convêm entre si no pensamento spinozano.

O que é ser livre para Spinoza? Como já evidenciado anteriormente, livre é aquele que age segundo si próprio e que existe de acordo com a necessidade de sua natureza. Tal é a compreensão da liberdade divina, na medida em que “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém”¹³. Deus existe e age de acordo com a sua própria natureza, inexistindo qualquer causa extrínseca ou intrínseca que o leve a agir em um determinado sentido¹⁴. Somente a própria perfeição infinita e absoluta da potência divina pode ser considerada causa adequada de sua ação. Este tipo de afirmação está muito longe daquilo que a tradição defende quando trata da relação entre necessidade e liberdade. Ao invés de dizer que a liberdade é o avesso da necessidade, Spinoza orienta o seu raciocínio para a compreensão de que a liberdade só pode existir em Deus caso se inscreva na própria natureza de Deus. O fato de a substância absolutamente infinita poder fazer as coisas serem diferentes do que são não é signo da liberdade. Aliás, tendo em vista que a potência é sempre plena e atual, isto não é outra coisa senão um absurdo. Tal questão é perfeitamente vislumbrada na passagem seguinte:

¹³ *Ética*, Parte I, Proposição XVII.

¹⁴ *Ética*, Parte I, Proposição XVII, Corolário I (“Não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir, além da perfeição da sua própria natureza”).

Há quem julgue que Deus é causa livre porque, segundo pensam, pode fazer que as coisas que, como dissemos, resultam da sua natureza, isto é, que estão no seu poder, não sejam feitas, ou, por outras palavras, não sejam produzidas por ele. Ora, isto é como se dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não resulte que os seus ângulos sejam iguais a dois retos, ou que de uma dada causa não resulte o efeito, o que é absurdo¹⁵.

Resulta claro que as leis necessárias da natureza não são resultados de decretos divinos oriundos de uma prévia concepção de leis possíveis em seu intelecto e de uma posterior realização, por intermédio de sua vontade livre, das leis existentes atualmente na natureza. A liberdade divina não se encontra na capacidade de escolher entre possíveis¹⁶, realizando aquilo que a vontade determina. Deus é livre em razão de sua natureza não ser constrangida por nenhuma outra causa para se expressar, ou seja, Deus é livre porque sua realidade, ou potência, é idêntica à sua perfeição, ou essência¹⁷. Se Deus é livre por natureza, sua liberdade possui causa, e não deve ser pensada a partir de modelos antropomórficos que seriam aplicados à definição da substância. Deus é livre por necessidade, pois sua ação é resultado da expressão de sua própria natureza, e não de uma causa externa que o leve a agir desta ou daquela maneira determinada. Ser livre por necessidade, isto é, em virtude da própria essência divina, significa deixar de lado qualquer percepção sobre a liberdade cujas bases se estabeleçam sobre a livre-vontade e o entendimento criador. Desta maneira, liberdade e necessidade deixam de ser compreendidas na qualidade de opostos, passando a compor uma só e mesma realidade. Ser livre não significa estar acima ou fora de qualquer regime causal ou ser o ponto de partida de uma cadeia infinita de causas. A liberdade resulta de uma essência que se exprime sem qualquer constrangimento de sua perfeição¹⁸. No lugar do livre-arbítrio Spinoza põe a livre-necessidade. É a ação livre e espontânea da potência absoluta de Deus que caracteriza a idéia de livre-necessidade. Deus é livre, pois não padece de quaisquer constrangimentos; mas sua liberdade é necessária, pois ela se associa à

¹⁵ *Ética*, Parte I, Proposição XVII, Escólio.

¹⁶ “Dios no concibe posibilidades en su entendimiento, sino que comprende la necesidad de su propia naturaleza. El entendimiento infinito no es el lugar de los posibles, sino la forma de la idea que Dios tiene de él mismo o de su propia esencia. La ciencia de Dios no es una ciencia de posibles, sino la ciencia que Dios tiene de si mismo y de su propia naturaleza. Comprender se opone, pues, a concebir alguna cosa como posible” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 94).

¹⁷ Acerca da relação entre a livre-necessidade e a identidade entre a realidade e a perfeição, ver *Curto Tratado*, Capítulo IV, § 8 e MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La première partie*, p. 148.

¹⁸ Ver Carta LVIII a Schüller.

sua potência absoluta, afirmando-se através dela. E, na medida em que a potência de Deus é sempre plena e atual, não é admissível pensar a liberdade como se fosse uma capacidade para escolher entre alternativas opostas, de modo que os efeitos produzidos por Deus não o fossem por necessidade, mas por pura contingência em razão da intervenção de seu livre-arbítrio¹⁹.

A construção de uma ontologia do necessário é uma das marcas mais fortes do pensamento spinozano. Tal ontologia não afirma a necessidade negando a liberdade, afinal Spinoza demonstra que mesmo a ação livre é necessária. Ser livre significa agir em função da própria natureza, e não operar mediante a escolha de alternativas opostas, exprimindo o livre-arbítrio²⁰; é autodeterminar-se, mas a autodeterminação envolve uma causa, que é a própria natureza da coisa autodeterminada. Ser livre implica, ainda, ser por si mesmo, e não por outrem. Por tais motivos Spinoza constrói sua ontologia fundada na necessidade, sem excluir a experiência da liberdade da lógica do necessário. “A diferença, portanto, não se estabelece entre liberdade e necessidade, e sim entre liberdade e constrangimento, e o que diferencia o constrangimento da liberdade não é a ausência (nela) ou a presença (nele) da necessidade, mas a interioridade ou exterioridade da causa que incita a existir e a agir. A expressão “livre pela necessidade de sua natureza” reúne termos que a tradição separara e opusera”²¹. No que se refere à livre-necessidade de Deus, ela significa compreender que o entendimento e a vontade de Deus são uma só e mesma coisa, pois sua potência é plena e atual, e que a contingência e o possível não podem ser compreendidos ontologicamente.

Ao afirmar a ontologia do necessário, não é possível que a contingência e a possibilidade encontrem fundamentos ontológicos. Todavia, a contingência e a possibilidade não deixam de estar presentes no discurso spinozano. Ocorre que, ao invés de lhes atribuir status ontológico, Spinoza reduz os fenômenos da contingência e da possibilidade à nossa ignorância e, por consequência, à nossa

¹⁹ “La *causa sui* c’est le mouvement même de l’affirmation de soi de la substance à travers ses actes. La causalité immanente n’exprime ainsi rien d’autre que la ‘libre nécessité’ de la puissance absolument infinie de la Nature, dont tous les existants ne sont, en dernière instance, que les effets nécessaires” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 153).

²⁰ “Est libre pour Spinoza l’être ou la chose que existe et agit en vertu de la nécessité de sa seule nature, ce que signifie clairement qu’il n’est pas permis de penser la liberté sans la nécessité, ni *a fortiori* de les opposer l’une à l’autre” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza* : La première partie, p. 196/197).

²¹ CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 78.

imaginação. O tema da contingência e da possibilidade surge no *Curto Tratado*²² e reaparece na *Ética* em dois momentos, na Parte I e na Parte IV. No *Curto Tratado*, a contingência é refutada veementemente, sendo esta a finalidade da discussão de tal tema. Conforme afirma Spinoza, “se uma coisa é contingente porque sua causa é contingente, então tal causa deve ser contingente, pois a causa que a produziu também é contingente e assim ao infinito. E, na medida em que se demonstrou anteriormente que tudo depende de uma única causa, seria necessário que tal causa também fosse contingente, o que é evidentemente falso”²³. A compreensão de que a contingência é ontologicamente sem fundamento se exprime nessa passagem. Mas é na *Ética* que Spinoza determina o verdadeiro lugar da contingência e da possibilidade em sua filosofia, após ter recusado qualquer caráter ontológico de ambas.

A contingência e a possibilidade derivam da ignorância. Tanto isso é verdadeiro, sob o ponto de vista spinozano, que chega a ser explicitamente afirmado no seguinte trecho:

Não há, porém, outra razão para se dizer que qualquer coisa é contingente a não ser a carência do nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência envolve contradição, ou da qual se saiba retamente que não envolve qualquer contradição, mas a respeito de cuja existência, não obstante, nada de certo se pode afirmar por se desconhecer a ordem das causas, tal coisa, digo, não pode considerar-se necessária nem impossível, e, por conseguinte, designamo-la de contingente ou possível²⁴.

Na passagem acima, as idéias de contingência e de possibilidade são expressas sem distinção entre as duas noções. Na Parte IV da *Ética*, Spinoza efetua tal diferenciação. Para Spinoza, contingentes são as coisas singulares quando, ao se considerar a sua essência, nada é encontrado que efetive sua existência ou então que a refute. Já as coisas são consideradas possíveis quando, embora identificadas as causas pelas quais tais coisas podem ser produzidas, não há qualquer conhecimento preciso se tais causas, de fato, vêm a produzir essas mesmas coisas²⁵. A contingência e a possibilidade têm lugar na imaginação

²² Parte I, Capítulo VI, §§ 1, 2 e 3.

²³ *Curto Tratado*, Parte I, Capítulo VI, § 3.

²⁴ *Ética*, Parte I, Proposição XXXIII, Escólio I.

²⁵ Ver *Ética*, Parte IV, Definições III (“Chamo contingentes as coisas singulares enquanto, considerando apenas a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência ou que necessariamente a exclua”) e IV (“Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, considerando somente as causas pelas quais devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinadas a produzi-las”).

humana, e não na estrutura ontológica que constitui o real²⁶. Efetiva-se na natureza a lógica da necessidade. É o fato de se fundarem em um regime de conhecimento inadequado que institui um plano comum para tais noções. Já a diferença entre ambas se afirma do seguinte modo: a contingência envolve uma ausência do pleno conhecimento da natureza da coisa, natureza esta que tanto poderia levá-la a ser como a não ser. A possibilidade, por sua vez, se refere ao desconhecimento do encadeamento causal mediante o qual se produz em ato uma certa e determinada coisa. Em suma, a contingência se refere à essência do que se considera contingente, enquanto a possibilidade tem por referência a causalidade produtiva do que se considera possível.

Ao afastar as noções de contingência e de possibilidade da ontologia, remetendo-as à prática política, Spinoza introduz outras duas idéias: a de necessário e a de impossível. É necessário aquilo cuja existência resulta da própria essência e definição (a causa de si) ou da ação de uma certa causa eficiente (os modos). Já o impossível consiste naquilo cuja essência ou definição envolve contradição ou naquilo em relação a que não existe qualquer causa que realize a sua existência²⁷. No lugar da oposição entre contingência e necessidade, Spinoza afirma a oposição entre necessidade e impossibilidade. O lugar da contingência e da possibilidade é a imaginação humana. Sob o ponto de vista da substância absolutamente infinita, só há o necessário. Aquilo que não se inserir no regime da necessidade deve ser considerado impossível.

Como foi possível perceber, na ontologia spinozana não há lugar senão para o necessário. Spinoza demonstra ser um falso problema a oposição inconciliável entre liberdade e necessidade. Ao se compreender a liberdade sem referência ao livre-arbítrio, são perfeitamente compatíveis essas duas noções em questão. A recusa do livre-arbítrio, inclusive, permite retirar de cena a dimensão ontológica da contingência e da possibilidade. Aliás, isso já havia sido feito mediante a refutação do entendimento criador. Ao se negar que contingência e possibilidade sejam noções de cunho ontológico, conclui-se ser no plano da imaginação humana, e não no da ontologia, que se inscrevem tais noções. Tanto isso é verdade que na Parte IV da *Ética*, cujo título é *Da servidão humana*, Spinoza retoma a questão. A discussão sobre a contingência e a possibilidade é,

²⁶ Ver *Ética*, Parte I, Proposição XXIX e Demonstração.

²⁷ *Ética*, Parte I, Proposição XXXIII, Escólio I.

nesse aspecto, ética e política, mas não ontológica. Na ontologia só se admite o necessário.

4.1.2.2. Nem toda necessidade é fatalista ou predeterminista²⁸

A radical afirmação da necessidade levou algumas vozes a se levantarem contra o pensamento spinozano, acusando a sua teoria de fatalismo ou de predeterminismo. Spinoza chega, inclusive, a expor as inconsistências desse tipo de acusação, o que não foi suficiente para evitar que tal preconceito permanecesse durante muito tempo. Há de se ressaltar que, ainda hoje, se imagina existir uma inafastável associação entre necessidade absoluta e destino inultrapassável²⁹, o que implica cair ou no predeterminismo ou na transformação da ordem comum da natureza em *fatum* constrangedor da própria ação divina. Nada disso é admitido por Spinoza. Nem Deus é constrangido pelas leis da natureza e nem se deve compreender que existe uma ordem cronológica de acontecimentos já previamente estabelecida no intelecto de Deus desde a criação do mundo.

A acusação de fatalismo é refutada por Spinoza explicitamente em dois momentos de sua obra, na Carta XLVIII a Osten e na Carta LXXV a Oldenburg. Em ambas o argumento é exatamente o mesmo. Aqueles que acusam Spinoza de fatalismo entendem que, ao suprimir toda e qualquer contingência da ação divina, seria afirmada a subordinação de Deus ao *fatum*, isto é, ele seria constrangido a operar de uma certa maneira, determinada pelo encadeamento necessário das leis

²⁸ O predeterminismo é entendido aqui nos seguintes termos: “Um determinismo fatalista (o que Epicuro chamava de “o destino dos físicos”): o passado seria causa do presente, assim como o presente, do futuro, de sorte que tudo, sempre, estaria escrito antecipadamente. É um determinismo dilatado no tempo – um determinismo obeso. É também, segundo creio, um contra-senso sobre a causalidade. Se somente o presente existe, somente ele (de que fazemos parte) é causa e efeito: como o passado, que já não é, poderia governar o futuro, que ainda não é? Como um ou outro poderiam comandar o presente, que é tudo? O demônio de Laplace não era senão um pesadelo” (COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. Verbete “Predeterminismo”. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 475). Ou seja, é até possível considerar Spinoza determinista, desde que se entenda por determinismo algo diferente do predeterminismo. O destino inultrapassável só existe no predeterminismo, jamais no determinismo. A causalidade necessária nada impõe para o futuro, apenas explica como as coisas presentes ocorrem, indicando as condições e as razões que produzem aquilo que existe.

²⁹ Por destino se entende o seguinte: “Curso irrevogável das coisas divinas e humanas decretado pelos deuses e ao qual os próprios deuses se submetem, desde que, salienta Lipsius, se compreenda que o destino não é a Providência, mas efeito dela. A Providência é a potência de Deus para “tudo ver, saber e governar”, enquanto o destino é a “série e ordem das causas que depende do conselho divino”, decreto providencial imutável “inerente às coisas mutáveis”, atribuindo-lhes um lugar, um tempo e uma ordem fixos” (CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 128).

da natureza. Assim, Deus e os homens seriam prisioneiros do destino e do regime de necessidade absoluta inscrito na ordem comum da natureza. Por tornar Deus incapaz de estabelecer exceções às leis da natureza, estaria ele subordinado às próprias. Por entender que as decisões humanas possuem causas necessárias que as produzem, estaríamos condenados a decidir sem liberdade, inclusive já estariam todas as nossas decisões determinadas desde toda a eternidade. Nada disso é verdadeiro, caso se tome por norte o pensamento de Spinoza sem preconceitos que impeçam a devida compreensão de suas verdadeiras teses.

Spinoza não submete Deus ao *fatum*. Ele, ao contrário, entende que as coisas seguem-se da natureza de Deus, mediante um regime de necessidade. Não só as coisas que se produzem, mas a ordem de causalidade, mediante a qual tais coisas são produzidas, também se afirma a partir da natureza de Deus. Não há como nem por que falar em constrangimento da ação divina pelas leis da natureza. Isso é um absurdo ou um preconceito descabido contra a lógica da necessidade. Spinoza concebe que, em razão de a natureza de Deus não ser constrangida por nada, Deus é livre, o que é contrário ao fatalismo. Entretanto, dizer que Deus é livre não significa entender que ele pode abrir exceções à ordem comum da natureza, pois uma potência infinita e absoluta não envolve exceção. Se Deus abrisse exceções àquilo que ele próprio determinou, estabeleceria que sua potência não é absoluta, não realiza tudo o que pode, não sendo esta a linha de raciocínio que Spinoza entende adequada. Em suma, recusar que Deus não pode agir contingentemente, estabelecendo rupturas com a ordem comum da natureza, não significa que ele esteja submetido à ordem comum da natureza. É da natureza de Deus que decorre tal ordem comum, e não o contrário. Não está, assim, Deus submetido ao *fatum*.

Na verdade, a submissão de Deus ao *fatum* ocorre fundamentalmente quando se concebe que Deus age mediante modelos concebidos em seu intelecto. Ao se estabelecer que Deus operaria mediante a determinação de modelos ideais que serviriam de orientação ao processo de criação, definir-se-ia que a expressão da potência de Deus se daria em função de algo externo a ele próprio. Ao comentar as teses dos defensores das vertentes metafísicas que afirmam ser a ação divina fundada em uma prévia concepção de bem, Spinoza indica que “estes últimos, com efeito, parece que põem algo fora de Deus, que não depende de Deus e a que Deus presta atenção, como modelo, ao produzir seja o que for, ou a

que visa como alvo fixo. Isto, sem dúvida, não é outra coisa do que sujeitar Deus ao destino”³⁰. Isto é, o raciocínio spinozano é antifatalista.

A acusação de predeterminismo, por sua vez, também não faz qualquer sentido, desde que se leve atentamente em consideração o sistema spinozano. Falar em necessidade não significa dizer que tudo o que já ocorreu e que ocorrerá se encontra predeterminado por Deus, restando aos homens apenas a resignação por serem escravos de um destino inultrapassável, que condiciona de modo absoluto todas as suas ações. A necessidade spinozana em nada se aproxima desse tipo de percepção do mundo. É preciso visualizar que a afirmação do destino vinculante de nossas ações implica conceber que o intelecto divino age mediante a concepção de modelos. Ou seja, Deus deveria estabelecer em seu intelecto um modelo de mundo e de encadeamento dos acontecimentos que ocorreriam em tal mundo, para, somente então, conduzi-lo à existência. Persiste, nesse tipo de compreensão da necessidade, uma implícita separação do que Deus concebe e do que Deus realiza. Primeiro, Deus concebe um modelo de mundo e uma ordem determinada de acontecimentos. Em seguida, Deus passa a produzir tal mundo e os acontecimentos já previamente estabelecidos. Spinoza rejeita a tese da separação do intelecto e da vontade de Deus, pois entende que entre aquilo que Deus concebe e o que ele realiza não há qualquer diferença ou distanciamento. Além disso, é possível perceber que a tese do destino inultrapassável impõe momentos temporais na ação divina. Antes da criação Deus concebe, depois a realiza. Entretanto, sob o ponto de vista da eternidade não há antes nem depois³¹. Em termos ontológicos, afirmar o predeterminismo não faz qualquer sentido para Spinoza.

Subsiste ainda uma questão: se o que se afirma é a necessidade, como pensar a ação humana sem inscrevê-la em um regime de subordinação a uma causalidade que constrangesse tal ação a ponto de se retornar à tese do destino? Gueroult propõe a solução de tal problema nos seguintes termos:

O homem pode se associar com toda lucidez à necessidade racional que rege a Natureza; deste modo, ele não é conduzido à impotência, apesar de não poder

³⁰ *Ética*, Parte I, Proposição XXXIII, Escólio II. Neste sentido, ver BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 150.

³¹ Spinoza, seguindo esse raciocínio, explicitamente determina que “como na eternidade não há quando, nem antes, nem depois, segue-se daqui, isto é, somente da perfeição de Deus, que Deus nunca teve nem jamais pode ter decisões diferentes, ou, por outras palavras, que Deus não existe anteriormente às suas decisões nem sem elas pode existir” (*Ética*, Parte I, Proposição XXXIII, Escólio II).

modificar a ordem das coisas; longe de ser o escravo inerte de uma potência cega, ele é qualificado, quando ele tem o grau de perfeição suficiente, para ser um livre servidor da Divindade, na medida em que, conhecendo Deus e as coisas como Deus conhece, ele se interioriza em Deus de tal modo que sua ação não seja nada além que o próprio gesto de Deus³² (tradução livre).

O ser humano é capaz de compreender os processos causais da natureza, de modo a agir levando tais processos em consideração e evitando que os mesmos condicionem de forma absoluta os seus atos. Agindo de tal maneira, ele é capaz de participar ativamente da potência absoluta de Deus, tomando parte na própria substância. Uma concepção desta natureza não é compatível com a tese do destino insuperável, o que torna possível compreender que nem toda afirmação da necessidade significa predeterminismo. Em Spinoza há um regime de determinação necessária das coisas, o que não é o mesmo que predeterminismo. Todo predeterminismo envolve, de algum modo, a transcendência, o que é recusado, de saída, pela filosofia spinozana. É possível, de acordo com o sistema proposto por Spinoza, estabelecer que “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm”³³, sem que uma sentença dessa ordem soe predeterminista. Se a potência de Deus é plena e atual, nela não há antes e tampouco depois, de maneira que não existe destino traçado, não estando dado o futuro, até porque o futuro não tem consistência ontológica. O futuro só pode ser compreendido na qualidade de projeção imaginária realizada pela mente humana. É a própria participação dos modos na potência infinita que determinará os encontros formados pelos modos e os efeitos de tais encontros. A questão ética a ser suscitada por Spinoza remete à maneira pela qual se participa da potência infinita e à organização dos encontros que marcam a existência de uma singularidade determinada. Em suma, desde já, é preciso afastar qualquer dúvida sobre a ontologia spinozana ser ou não signo do fatalismo ou do predeterminismo. Pelo exposto, se percebe que, de fato, ela não é.

4.2. A Cidade como norte ético-político: a constituição do comum

A perspectiva ética construída por Spinoza não envolve uma dimensão individual e universalista do problema. Não há qualquer possibilidade de se

³² *Spinoza: Dieu*, p. 371.

³³ *Ética*, Parte I, Proposição XXXIII.

compreender a ética centrada no indivíduo sob a perspectiva spinozana, pois a reorientação dos conceitos de bem e de mal, que envolvem uma dimensão necessariamente coletiva, impossibilita que o centro da questão ética seja o indivíduo isolado ou então pressupostos universais de ação que devem guiar as condutas individuais. A ética spinozana não exige que os seres humanos adquiram consciência moral para que se elevem ao patamar dos homens eticamente livres. Não se trata de entender a ética como um processo de racionalização das condutas mediante a subordinação dos afetos à razão, de modo a se permitir que os seres humanos escolham o bem no lugar do mal. Em razão de o negativo já ter sido expulso do sistema spinozano de saída, é necessário compreender que não existe mal ontologicamente fundado. O mal consiste em um dado existencial e o bem igualmente se fixa no plano da existência, ou seja, dos encontros formados pelas coisas atualmente existentes.

Com base no exposto acima já se faz visível o que se apresentará a seguir. As linhas abaixo se orientam no sentido da identificação dos principais contornos dos conceitos de bem e de mal, que constituem noções cujo sentido só se apreende plenamente caso se discuta a questão sob o ponto de vista da singularidade. Os valores não se consideram entes universais e tampouco guardam qualquer relação com pressupostos do mesmo perfil. Trata-se de modos de ser e de agir que se afirmam coletivamente e orientam a conduta dos indivíduos, que, por sua vez, também estabelecem uma relação singular com o conjunto de normas éticas construídas em comum. Visivelmente se rejeita no pensamento de Spinoza qualquer concepção etnocêntrica do problema ético. Aliás, não subsiste nenhum centro que sirva de apoio para julgar os valores. Spinoza já apontava no século XVII para o que a antropologia do século XX veio a desenvolver. Não há linearidade nos processos de construção ética, não se afirma qualquer modelo de conduta universal que consista em fundamento de validade das condutas. A experiência ética se considera sempre singular e sua singularidade exige que as normas éticas de conduta sejam vislumbradas sob a ótica da comunidade que produz tais normas. Se, por um lado, a inexistência de centro normativo de caráter ético produz uma sensação de desconforto razoavelmente grande, por outro, este se apresenta como único caminho possível de liberação. De que modo tal processo de liberação se faz possível nesses novos termos éticos é o que se analisará em seguida.

4.2.1. Adjetivando o bem e o mal

A questão do bem e do mal caracteriza uma constante do pensamento de Spinoza. Desde o início de sua atividade filosófica até a redação final da *Ética*, que se deu dois anos antes de sua morte, a preocupação com tal problema marcou profundamente seu esforço intelectual. O modo pelo qual Spinoza propôs a compreensão do problema é de todo singular, mormente considerando-se o universo conceitual vigente no século XVII. Para visualizar o tratamento conferido ao problema, é necessário atravessar os momentos de sua obra em que a discussão sobre a natureza do bem e do mal se apresenta.

Já no *Tratado da Reforma do Entendimento*, também amplamente conhecido por *Emendatione*, Spinoza enfrenta o problema ético, que será seu objeto permanente de discussão. O texto do *Emendatione* se inicia com a exposição da questão do que seria o ‘bem verdadeiro’. A vida ordinária se encontraria cercada de bens fúteis e passageiros, que levariam o ser humano apenas a um estágio de excitação do ânimo, não representando uma alegria efetivamente segura e duradoura. Conforme o que já se investigou no capítulo anterior, trata-se do estado de passividade, em que os afetos se produzem fortuitamente, o que os levaria a um estado de confusão e de permanente flutuação. Tal é a experiência da *fluctuatio animi*, situação em que o ser humano não possui qualquer autonomia para formar os encontros necessários à afirmação hegemônica da alegria, em detrimento da tristeza, que fica reduzida a graus menores de manifestação. O trecho abaixo demonstra claramente a questão:

A experiência me ensinou que tudo o que costuma acontecer na vida ordinária é vão e fútil; tendo eu visto que nenhuma das coisas que eram para mim causa ou objeto de medo não continha em si nada de bom nem de mau, senão enquanto o ânimo era movido por elas, resolvi, enfim, inquirir se existe algum objeto que fosse o bem verdadeiro, capaz de se comunicar, e pelo qual unicamente, rejeitado todo o resto, o ânimo fosse afetado; mais ainda, um bem cuja descoberta e aquisição me desse eternamente o gozo de uma alegria contínua e suprema.³⁴

O pequeno trecho introdutório do *Emendatione* apresenta diversos elementos da perspectiva ética de Spinoza. Demonstra-se, antes de mais nada, a compreensão de que os bens, cujo gozo se determina por uma experiência nada

³⁴*Tratado da Reforma do Entendimento*, § 1.

perene, não são aptos a fortalecer a potência de quem experimenta encontros com tais bens. Além disso, Spinoza evidencia que os objetos não possuem nada de bom e de mau em si. Desta afirmação se deduz que o bem e o mal derivam de relações entre as coisas, não envolvendo qualquer índice ontológico. As coisas que nos cercam se consideram boas ou más de acordo com o modo pelo qual o ânimo é afetado por elas. Tal aspecto do pensamento spinozano deve ser ressaltado, na medida em que nele reside o núcleo da compreensão sobre o bem e o mal. No próprio *Emendatione* já se admite com muita clareza que o estatuto do bem e do mal não é ontológico. De acordo com Spinoza, “o bem e o mal não se dizem senão em sentido puramente relativo, de maneira que uma mesma coisa pode ser chamada boa ou má conforme diversas relações, do mesmo modo que ocorre com perfeito e imperfeito”³⁵. Perfeição e imperfeição, bem e mal não se constituem senão em entes de razão formados para nomear experiências com determinadas coisas. Tais experiências, muitas vezes, envolvem dois afetos distintos referentes a uma mesma coisa com a qual se formaram encontros diversos, em circunstâncias diversas. Bem e mal são noções subordinados à opinião imediata dos indivíduos sobre a sua própria experiência com o mundo exterior.

Apesar dessas afirmações muitíssimo claras, o problema ético relativo à definição do bem e do mal apresenta alguns pontos que deixam uma impressão diversa do real entendimento spinozano sobre o tema. Spinoza apresenta no texto do *Emendatione* noções de bem e de mal que podem ser interpretadas como signos de uma compreensão absoluta dos conceitos de bem e de mal, o que subtrairia por completo sua dimensão relacional. A busca de Spinoza no *Emendatione* se orienta em direção ao sumo bem, que implicaria a experiência da alegria contínua e suprema acima citada. A presença de uma idéia de sumo bem se traduz pelo amor de uma coisa eterna e infinita³⁶. O sumo bem é exatamente a

³⁵ *Tratado da Reforma do Entendimento*, § 12. No mesmo sentido é vislumbrada a questão da ‘relatividade’ do bem e do mal no *Curto Tratado*. Em tal obra, Spinoza explicitamente afirma serem o bem e o mal meras relações. É o que se percebe no trecho a seguir: “O bem e o mal pertencem aos entes de razão ou aos entes reais? Considerando que o bem e o mal não são outra coisa senão relações, é fora de dúvida que se faz necessário por os mesmos entre os entes de razão [...] Não se diz que um homem é mau senão em relação a outro que é melhor; ou ainda, que um fruto é mau senão em relação a outro que é bom ou melhor [...] Todos os objetos que se encontram na Natureza são ou coisas ou efeitos. Ora, o bem e o mal não são nem coisas nem efeitos. Portanto, o bem e o mal não existem na Natureza” (*Curto Tratado*, Parte I, Capítulo X).

³⁶ *Tratado da Reforma do Entendimento*, § 10.

experiência de uma certa alegria – o amor – sem variações, sem flutuações. Somente uma coisa eterna e infinita poderia produzir em alguém uma alegria que não consistisse em uma perturbação do ânimo, ou seja, um certo regime de agitação física e psíquica descontínua e incerta. Com base nesta orientação, Spinoza pretende firmar sua posição acerca da natureza do sumo bem. O sumo bem envolve uma substituição das alegrias e tristezas incertas, afinal, sob o desígnio da incerteza, toda alegria vem acompanhada de um certo grau de tristeza. No lugar de tais afetos incertos, põem-se afetos de alegria fundados em uma certeza, que se traduzirão no ‘amor de uma coisa eterna e infinita’. Ao sumo bem se opõem as experiências psíquicas fundadas em bens perecíveis e incertos, quais sejam: as riquezas, as honras e a concupiscência. Segundo Spinoza, “por elas a mente se vê tão distraída que de modo algum poderá pensar em qualquer outro bem”³⁷. As honras e as riquezas desviam todo e qualquer ser humano, quando tidas por fins em si mesmos. Em ambos os casos, quando não se obtém a honra ou a riqueza, uma extrema tristeza segue-se do infortúnio. Fundar a vida nas honras e nas riquezas significa deixar a própria vida ao sabor da sorte, o que necessariamente gerará alegrias descontínuas e tristeza permanente. As honras possuem uma característica ainda mais perniciosa, afinal a obtenção da honra depende da opinião alheia. Assim, aquele que se guia pela opinião alheia, termina por pautar a própria vida segundo tal opinião, tornando-se escravo daquilo que os demais esperam de quem quer se fazer honrado³⁸.

Resta evidente que Spinoza compreende subsistir uma dimensão negativa das honras, da concupiscência e das riquezas. O sumo bem, por sua vez, determina a positividade da experiência afetiva. Mediante o sumo bem é possível ‘remediar’³⁹ os males produzidos pelas experiências acima citadas. A proposta ética de Spinoza envolve uma ‘medicina da mente’, cuja função é de paulatina substituição da tristeza e da alegria incerta pela alegria contínua, certa e ativa. Trata-se de se tornar ativo e deixar de lado a passividade, o que já foi objeto de análise no capítulo anterior. Vale ressaltar que tal substituição não é fruto de um ato arbitrário de deliberação, mas de um processo de liberação que se desenvolve

³⁷ *Tratado da Reforma do Entendimento*, § 4.

³⁸ *Tratado da Reforma do Entendimento*, § 5 e § 6.

³⁹ O termo ‘remédio’ é usado por Spinoza no seguinte trecho: “Percebia que aqueles males não eram de tal espécie que não cedessem aos remédios” (*Tratado da Reforma do Entendimento*, § 11). No latim, “Nam videbam illa mala non esse talis conditionis, ut **remediis** nollent cedere” (grifo nosso).

passo a passo, mediante um permanente esforço que é impulsionado pela experiência da atividade⁴⁰.

O aparecimento do sumo bem e do negativo nos lança em direção de um problema a ser resolvido. Se a filosofia spinozana recusa, em sua dimensão ética, qualquer fundamento ontológico para o bem e para o mal, como se admite a existência de um sumo bem e de experiências necessariamente negativas, ou seja, más? De fato é preciso considerar que permanece uma impressão diferente de tudo o que se afirmou no início desse tópico. Se o bem e o mal são relações, qual o verdadeiro sentido do sumo bem? E os bens cuja presença afirma experiências negativas podem ser objeto de algum regime de positividade, considerando-se circunstâncias distintas das que produziram o encontro pautado pela negatividade da alegria incerta e da tristeza? A resposta a essas indagações se encontra na *Ética*. Entretanto, um último aspecto deve ser abordado antes de se delinear o sentido do raciocínio spinozano exposto no *Emendatione*. O sumo bem não se frui individualmente, mas necessariamente em coletividade. A ética spinozana não é centrada no indivíduo, afinal ninguém experimenta sozinho a alegria. A alegria se compartilha com os demais, mediante encontros adequados que ampliem a potência de agir daqueles que fazem parte desses encontros formados. A busca do sumo bem implica cooperação entre aqueles que se conduzem em sua direção. As palavras seguintes com muita precisão exprimem tal compreensão acerca do sumo bem:

O sumo bem é chegar ao ponto de gozar com os outros indivíduos, se possível, dessa natureza. Qual, porém, seja ela mostraremos em seu lugar, a saber, o

⁴⁰ A recusa spinozana de um livre-arbítrio que impulsionaria à liberdade e ao conhecimento se identifica no trecho a seguir: “Mas o amor de uma coisa eterna e infinita alimenta a alma de pura alegria, sem qualquer tristeza, o que se deve desejar bastante e procurar com todas as forças. Entretanto, não é sem razão que escrevi essas palavras: *se pudesse seriamente deliberar*. Porque, ainda que minha mente isso percebesse, ainda assim não poderia desfazer-me de toda avareza, concupiscência e glória. Um único ponto estava claro enquanto minha mente se ocupava com esses pensamentos, afastava-se daqueles e seriamente pensava acerca da instituição de uma vida nova, o que me servia de grande consolo, pois percebia que aqueles males não eram de tal espécie que não cedessem aos remédios. E, embora no começo esses intervalos fossem raros e durassem por pouco tempo, tornavam-se mais freqüentes e mais longos depois que o verdadeiro bem mais e mais me ficou sendo conhecido” (*Tratado da Reforma do Entendimento*, § 10 e § 11). Note-se a compreensão de crescimento paulatino da potência de agir, mediante um esforço em reduzir os graus de passividade, o que afasta sobremaneira qualquer compreensão voluntarista da liberdade. Esta concepção da forma de agir do ser humano produzirá uma outra a respeito da fundação política e da instituição do direito, na medida em que não se concebe nenhuma das duas a partir do livre-arbítrio, e sim segundo uma compreensão de que a liberdade é um processo de permanente esforço em aumentar a potência de agir, que implicará a permanente fundação da Cidade e a contínua instituição do direito. Em não existindo mais o livre-arbítrio, desaparece da cena política o voluntarismo racionalista afirmado pelo contratualismo.

conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira. Este é, portanto, o fim ao qual tendo: adquirir tal natureza superior e me esforçar por que muitos a adquiram comigo; isto é, pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, de modo que o intelecto deles e o seu desejo convenham totalmente com o meu intelecto e o meu desejo. Para alcançar tal fim é necessário entender tanto da Natureza quanto baste para a aquisição de tal natureza; a seguir, formar uma tal sociedade é desejável para que o maior número chegue a isso do modo mais fácil e seguro.⁴¹

O sumo bem se vivencia coletivamente, o que permite a Spinoza, na *Ética*, determinar que a alegria se experimenta não individualmente, na solidão, mas em companhia dos demais, na Cidade. O amor de comunidade, que no capítulo anterior se analisou em detalhes, consiste em expressão desse amor impessoal que se exprime pelo sumo bem e se compartilha, tornando-se um bem comum. Ainda não é o momento de seguir adiante nesta questão. Antes disso é preciso demonstrar como Spinoza soluciona, na *Ética*, os problemas postos acima acerca do bem e do mal, comprovando-se que, em sua obra, Spinoza não se vale de qualquer compreensão universal de bem e de mal, apesar de tal questão ficar impressa na imaginação em razão de uma leitura do *Emendatione* dissociada dos demais textos spinozanos que tratam da questão ética.

A concepção ética spinozana dispensa qualquer caráter moral do bem e do mal. O que parece algo absolutamente inconcebível à primeira vista, mediante uma análise mais precisa e aprofundada sobre o empreendimento intelectual de Spinoza, se torna quase uma evidência inafastável. Já foi muito citada a distinção entre uma concepção ética, fundada na imanência dos modos de vida, e uma percepção moral, que se estrutura sobre uma perspectiva transcendente do problema dos valores. A distinção entre moral e ética se perfaz com muita clareza no trecho abaixo:

Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência de valores transcendentais. A moral é o julgamento de Deus, o *sistema de Julgamento*. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau).⁴²

⁴¹ *Tratado da Reforma do Entendimento*, § 13 e § 14.

⁴² DELEUZE, Gilles. Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral. In *Espinosa: Filosofia prática*, p. 29. Ainda sobre a distinção entre ética e moral, o mesmo Gilles Deleuze afirma o seguinte: “A moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentais (é certo, é errado...); a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica? Há coisas que só se pode fazer ou dizer levado por uma baixeza de alma, uma vida rancorosa ou por vingança contra a vida. Às vezes basta um gesto ou uma palavra. São os estilos de vida, sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro. Já era a idéia de ‘modo’

Como se depreende do texto acima citado, a fundação da imanência absoluta destrona qualquer superioridade de interpretações transcendentais dos valores. Os valores assumem um caráter eminentemente adjetivo, não envolvendo qualquer fundamento transcendente ou transcendental que os legitime. Na Parte IV da *Ética* já se reúnem elementos suficientes para a exposição desse tipo de tese, que termina por ser desenvolvida ao longo de tal momento da obra. A Parte IV busca analisar a questão da servidão humana⁴³. Spinoza se propõe a identificar quais as causas que levam o ser humano a sucumbir diante da opressão e da contenção de sua potência de agir, muitas vezes aceitando de bom grado o constrangimento de sua liberdade. A análise das causas da servidão se justifica em razão de ser impossível superá-la sem compreender suas causas. Se, como já dito anteriormente, Spinoza entende que conhecer é conhecer pela causa, é fundamental analisar as causas de bloqueio da liberdade para, então, se construir um arsenal teórico em favor da liberação. Aliás, ao longo da Parte IV já se apresentam caminhos a serem percorridos em direção à liberdade, o que se expõe com mais profundidade na Parte V.

O primeiro ato da Parte IV, que se afirma no prefácio, é a decomposição – termo de que Deleuze frequentemente se vale para tratar da obra de Spinoza – do arsenal imaginativo que sustenta as noções de bem e de mal. Normalmente se entende por perfeição e por bem aquilo que se conforma a um projeto ou a um modelo concebido inicialmente por um autor. Uma casa é perfeita se o resultado da obra for fidedigno em relação à intenção do arquiteto expressa em seu projeto⁴⁴. A primeira noção de perfeição e de imperfeição das coisas existentes na natureza envolve, portanto, uma relação com o ato divino de fundação de modelos

em Espinosa” (DELEUZE, Gilles. A vida como obra de arte. In *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. p. 125/126).

⁴³ A importância da Parte IV da *Ética* para o conjunto da obra de Spinoza é retratada na passagem a seguir: “É um extraordinário livro esse da ‘servidão humana’. Nele se encontram algumas das coisas mais belas que Espinosa escreveu. Nele se retrata o drama do homem a realizar a sua humanidade em termos que, por serem demasiadamente humanos, deixam de ser aquilo que deveriam ser, mas nem por isso deixam de estar dentro da ordem universal das coisas. O homem é uma parte da natureza e não há nele nada que não seja explicado pela natureza de Deus ou do Todo” (TEIXEIRA, Lívio. “Da servidão humana” na “Ética” de Espinosa. In *Cadernos Spinozanos*, Departamento de Filosofia da USP, 2003, p. 151).

⁴⁴ “Se alguém vê uma obra (que suponho ainda não estar acabada) e souber que a intenção do Autor da dita obra é edificar uma casa, esse dirá que a casa está imperfeita; pelo contrário, dirá que ela está perfeita no momento em que vir que a obra chegou ao fim que o Autor tinha proposto fazer-lhe atingir” (*Ética*, Parte IV, Prefácio).

metafísicos, que serviriam de fundamento para avaliar a perfeição ou imperfeição das coisas existentes. Vale ressaltar que não é este o único meio hábil para construir noções de bem e de mal. O hábito também exerce uma função de relevo neste sentido. Os seres humanos terminam por considerar o bem e o mal em função do que se habituaram a assim julgar. Ao produzir idéias abstratas dos modelos das coisas existentes, com as quais se formam encontros, é comum produzir idéias universais dessas coisas, universalidade que tem por fundamento um hábito estabelecido, muitas vezes, por uma preferência de caráter pessoal ou mesmo social⁴⁵. O hábito de julgar uma “espécie” mais perfeita do que outra, na medida em que a primeira estaria mais de acordo com o gênero universal do que a última, se constrói por mecanismos determinados pelo corpo de quem desenvolve o hábito aliados à percepção coletiva do que seja o modelo mais perfeito e o menos perfeito. Não raro tal hábito se associa a uma metafísica que termina por considerar as coisas existentes expressões de um gênero universal criado por uma inteligência superior e transcendente. No presente trabalho já se expôs a crítica spinozana ao finalismo, que se inscreve, novamente, no Prefácio da Parte IV da *Ética*. Deus, ou seja, a natureza, não age orientado por fins concebidos por seu intelecto. A vontade de Deus, sua ação e seu intelecto são uma só e mesma coisa, não fazendo qualquer sentido o delírio finalista.

No que se constituem, efetivamente, as noções de perfeição e de imperfeição? Trata-se de modos de pensar que os seres humanos adotam em razão de comparações que se realizam entre as coisas⁴⁶, comparações que são impulsionadas pelo hábito de reunir coisas semelhantes no mesmo conjunto, valendo-se da analogia como instrumento fundamental de análise do real. O mesmo vale para as noções de bem e de mal. Sua origem é exatamente idêntica à

⁴⁵ “Depois que os homens começaram a formar idéias universais, a excogitar modelos de casas, de edifícios, torres, etc., e a preferir uns modelos de coisas a outros, sucedeu que cada um chamou perfeito àquilo que via estar de acordo com a idéia universal que tinha formado desse gênero de coisas; chamou, ao contrário, imperfeito àquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, embora, segundo o parecer dos artistas, a obra estivesse completamente acabada [...] Os homens têm por hábito formar idéias universais tanto das coisas naturais como das artificiais, idéias essas que eles têm como modelos das coisas, e crêem que a Natureza (que, a seu ver, não faz nada senão em vista de um fim determinado) as considera e as propõe a si mesma como modelos” (*Ética*, Parte IV, Prefácio).

⁴⁶ “Perfeição e imperfeição não são, na realidade, senão modos de pensar, isto é, noções que temos o hábito de forjar em virtude de compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero” (*Ética*, Parte IV, Prefácio).

das noções de perfeição e de imperfeição⁴⁷. Pode-se até compreender que se trata de uma variação específica do que se considera perfeito e do que se considera imperfeito. Uma ação boa equivale ao que se considera mais próximo da idéia abstrata de um ‘valor objetivo’, enquanto o mal se caracteriza por um afastamento da dimensão ‘objetiva’ e ‘universal’ de um determinado valor.

Valores objetivos, modelos universais de boa conduta: nada disso faz muito sentido para tudo o que até o presente momento se expôs sobre o pensamento de Spinoza. Em seu arcabouço conceitual, o bem e o mal deixam de exercer uma função substantiva, determinando-se um regime de adjetivação desses termos. O bem e o mal não podem ser pensados como se envolvessem critérios dissociados do agente, para se analisar a pertinência ou impertinência de sua conduta. Spinoza compreende que a conduta, seu agente e os resultados obtidos não podem ser dissociados, o que torna impossível pensar em modelos de bem e de mal ontologicamente fundados a servirem de norte para o agente. Cada conduta tem de ser avaliada de acordo com o agente da conduta, pois somente a sua expressão na conduta pode servir de critério para avaliação da mesma. Tal modo de considerar a ação se opõe frontalmente à tradição de sua época. Toda a metafísica e toda a moral do século XVII não compreendiam desta maneira o problema da avaliação das ações. As ações e seus resultados se julgavam dissociados do agente, de modo que o agente sempre procuraria realizar um modelo solidificado fora dele, modelo este que serviria de critério de valoração da obra do autor. Ao invés de a obra ser efeito da ação eficiente do autor, terminava sendo considerada um efeito de uma intenção do autor de expressar um modelo universal e abstrato. O parâmetro para avaliação deixa de se concentrar no ‘ato constituinte’ do autor e se transfere para modelos perseguidos pelo mesmo autor⁴⁸.

⁴⁷ “No que diz respeito ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são outra coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras” (*Ética*, Parte IV, Prefácio).

⁴⁸ O argumento acima desenvolvido foi inspirado na passagem seguinte: “Quanto mais fraca a imagem (isto é, quanto mais abstrata a síntese e quanto mais desmemoriada a memória de sua aparição), mais imperioso o *exemplar* e mais imperativo o juízo. Separando autor e obra, menosprezando o juízo do autor, perdendo a singularidade da ação produtora e de seu efeito singular, a imaginação realiza três operações que a *Gramática Hebraica* tão bem analisou: começa perdendo o significado verbal (ou de ação) de *perfectum/imperfectum*; a seguir, transforma os participios verbais em adjetivos (cristaliza-os em qualidades separadas da ação); e, finalmente, substantiva os adjetivos nos substantivos *perfectio/imperfectio*. Ao substantivar – substancializar abstratamente – as qualidades separadas da ação que nomeavam, a imaginação separa agente e ação, solidifica o efeito da ação num modelo e impõe este último como um valor para o julgamento do agente, da ação e da obra. Ao abstrair, a imaginação *aliena* o autor de sua obra, põe

Tal mecanismo de substantivação dos modelos se refuta frontalmente no Prefácio da Parte IV da *Ética*.

A recusa de uma separação entre autor e conduta se exprime com muita clareza quando Spinoza descreve o que compreende por tais termos. O bem e o mal guardam relação com os modelos de natureza humana que produzimos. Os atos e as coisas que nos levam à aproximação de tais modelos são bons; maus se consideram os que nos impedem. Não se trata de considerar a existência de um modelo universal, pois Spinoza explicitamente afirma que o bem significa o meio “para nos aproximarmos cada vez mais do modelo de natureza humana a que nos propomos”⁴⁹. O fim a que nos propomos, representado pelo modelo de natureza humana que preferimos e entendemos o melhor, se concentra em nós mesmos, jamais em uma natureza abstrata e dissociada de nossos apetites e desejos. É necessário lembrar algo que já se apresentou no capítulo anterior. O desejo é um esforço em perseverar na existência que impulsiona as ‘seleções’ dos objetos que nos cercam. Por este motivo Spinoza se permite afirmar o seguinte: “Por fim, em vista do qual fazemos alguma coisa, entendendo o apetite”⁵⁰. O modelo de natureza humana que serve de norte para nossas condutas é fruto do investimento de nosso desejo. Assim, Spinoza pode concluir que “julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos”⁵¹. O modelo que ‘escolhemos’ não pode ser separado do desejo que nos impulsiona em direção a tal modelo. O agente desejante, o desejo, o fim desejado – o modelo de natureza humana – e o resultado das condutas impulsionadas pelo desejo constituem uma cadeia que não se pode partir. Não há modelo externo ao agente, afinal o modelo resulta de nossos desejos, que invariavelmente se constituem em virtude de hábitos individuais e coletivos.

esta última não como efeito da causa eficiente singular que a produziu, mas como padrão finalizado e finalista da própria ação [...] De fato, separado o *auctor* da ação e da obra, ele se vê separado de sua *auctoritas* ao mesmo tempo em que vê surgir uma nova autoridade: o uso retórico dos vocábulos faz aparecer a autoridade do discurso dos moralistas, no qual o *movere*, *docere* e *delectare* são construídos com os tropos e topos do *exemplaria*, com a finalidade da persuasão, para “rir, lamentar e censurar os afetos”. Por seu turno, o uso metafísico dos *exemplaria* leva à construção dos gêneros e das espécies, essências universais ou propriedades gerais das essências cujo conhecimento fica reservado à ciência prescritiva que passa a exercer a *auctoritas* sobre a ciência normativa” (CHAUI, Marilena. Ser parte e ter parte: Servidão e liberdade na *Ética* IV. In *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 22, São Paulo, 1993, pp. 76-77).

⁴⁹ *Ética*, Parte IV, Prefácio.

⁵⁰ *Ética*, Parte IV, Definição VII.

⁵¹ *Ética*, Parte III, Proposição IX, Demonstração.

Se não subsiste qualquer separação entre o agente, os fins perseguidos e o resultado da ação, não procedendo a afirmação de modelos universais, o mal e o bem não possuem qualquer essência. Mal e bem se transformam em experiências singulares, que podem ser boas, más ou indiferentes. “Na verdade, uma só e mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o que se aflige, mas para o surdo não é boa nem má”⁵². A variação da qualidade de uma coisa depende de quem entra em contato com a mesma, e não de uma qualidade intrínseca sua. Se o bom e o mau tomam o lugar do bem e do mal, é admissível compreender que a ética spinozana dispensa qualquer noção de gênero e de espécie. Uma ontologia que leve em consideração tais noções termina por conduzir a noções universais de bem e de mal, o que Spinoza não admite jamais. Na base da ética spinozana se encontra uma ontologia do singular, conceito que rejeita de pronto qualquer regime calcado na lógica identitária⁵³ afirmada pelas noções de gênero e de espécie⁵⁴.

4.2.1.1. A passividade, a finitude e a exterioridade da morte

A refutação do caráter substantivo das noções de bem e de mal, demonstrada acima, se constitui em um dos aspectos marcantes da ética spinozana. Entretanto, ainda se faz necessário analisar outras questões da concepção ética que exprimem por completo as conseqüências desse novo universo conceitual que reconstitui de modo original a ética. Um dos pontos a ser investigado envolve o problema da finitude, termo muito em voga no pensamento contemporâneo. A inteligência adequada do lugar ocupado pela finitude no pensamento de Spinoza se mostra crucial para uma mais sofisticada e aprofundada compreensão da natureza do bem e do mal no pensamento spinozano.

⁵² *Ética*, Parte IV, Prefácio.

⁵³ A expressão é de autoria de Castoriadis. Para aprofundamentos da questão ver CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. Vol. I. 2ª edição São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 273.

⁵⁴ “Así los modos en su esencia son expresivos: expresan la esencia de Dios, cada uno según el grado de potencia que constituye su esencia. La individuación del finito en Spinoza no va del género o de la especie al individuo, de lo general a lo particular; va de la cualidad infinita a la cantidad correspondiente, que se divide em partes irreductibles, intrínsecas o intensivas” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 192).

A investigação do problema da finitude consiste, de fato, no entendimento da condição humana. O ser humano é finito. Não existe qualquer dúvida a respeito desta afirmação. O verdadeiro problema da finitude não reside naquilo que se considera indiscutível. A real discussão se refere à origem da finitude. Seria a finitude inerente à natureza humana? Inscrever-se-ia a mesma em nossa essência? Ou se localizaria a finitude em outro registro da realidade? Estes se consideram os adequados questionamentos acerca da finitude, questionamentos que são analisados por Spinoza mediante um procedimento intelectual que se vale das noções de bem e de mal para expor a solução proposta pelo autor.

A questão da finitude só se resolve devidamente caso seja ela associada à passividade⁵⁵. O ser finito é aquele submetido ao regime da passividade. De que modo se demonstra tal tese? A Parte IV da *Ética* a apresenta logo em suas primeiras proposições. O ser humano é parte da natureza, exprimindo de uma certa e determinada maneira a potência da natureza inteira. Como já salientado diversas vezes neste trabalho, o homem não é, para Spinoza, uma substância, um império em um império. Trata-se de uma parte da natureza, não subsistindo qualquer razão para afirmar a superioridade do ser humano em relação às demais coisas que existem na natureza. A passividade humana advém de sua finitude. Assim, “nós padecemos na medida em que somos uma parte da natureza que não pode conceber-se por si mesma e sem as outras”⁵⁶. A passividade implica uma condição da existência na qual os efeitos produzidos por uma certa coisa não se explicam integralmente por essa mesma coisa⁵⁷. Tal condição se evidencia muito freqüentemente na existência humana, que é marcada permanentemente pela passividade.

A conseqüência de se considerar o ser humano uma parte da natureza envolve a percepção de que “a força em virtude da qual o homem persevera na existência é limitada e a potência das causas externas a supera infinitamente”⁵⁸. Uma parte da natureza, por ser finita, necessariamente possui uma potência também finita, donde se conclui que a potência de uma coisa finita é infinitamente

⁵⁵ “Être passif, au sens qui vient d’être défini, n’est donc pas un état accidentel et provisoire, mais c’est l’expression d’un état de finitude, qui fait de nous pour une part des êtres dépendants, puisque, n’étant pas tout, nous ne sommes pas non plus des tous se suffisant chacun à soi-même et obéissant aux lois de leur seule nature” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza*: La quatrième partie, p. 68-69).

⁵⁶ *Ética*, Parte IV, Proposição II.

⁵⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição II, Demonstração.

⁵⁸ *Ética*, Parte IV, Proposição III.

inferior à potência infinita da natureza. A limitação da potência humana guarda relação com a condição humana fundada na passividade. Não que o ser humano não possa se tornar ativo. Como já se demonstrou no capítulo anterior, a atividade pode ser experimentada pelos seres humanos. Entretanto, a passividade jamais deixa de acompanhar a existência humana, em razão de serem os homens modos finitos da substância. O modo finito consiste naquilo que é em outra coisa e se concebe por outra coisa, em razão de sua dimensão finita. Tal condição fundada na finitude conduz a certas conclusões referentes à sua experiência, na qual a passividade se apresenta com muita nitidez. Em razão de a potência finita ser superada infinitamente por muitas outras e, ao fim e ao cabo, pela potência da natureza inteira, aquilo que ocorre ao ser finito nem sempre é resultado de uma ação do mesmo. Assim, “é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que possa não padecer de outras mudanças senão aquelas que se compreendem por sua própria natureza e de que é causa adequada”⁵⁹. A existência finita envolve uma permanente relação com todas as coisas que cercam aquilo que existe na natureza. Existir implica relacionar-se com o meio em que se vive. Apenas se existe em meio aos demais. Ao se constituir a existência finita fundada no conjunto de relações que cada ser finito estabelece com as demais coisas finitas, a passividade termina por surgir no horizonte. O ser humano, que se enquadra em tal situação existencial, não é capaz de se afastar das relações com as coisas exteriores ao longo de sua duração. O fato de se relacionar com as coisas externas leva o ser humano a sofrer a influência das mesmas, sendo conduzido, muitas vezes, a fazer algo mediante determinação extrínseca à sua própria potência⁶⁰.

A demonstração da passividade e da finitude do ser humano envolve uma argumentação pelo absurdo, de modo a se esclarecer que, caso o homem apenas sofresse modificações de que é causa adequada, ele existiria sempre, experimentando uma duração sem fim. Para que isto viesse a ocorrer, seria necessário considerar que ou o ser humano afastaria, mediante a afirmação de sua

⁵⁹ *Ética*, Parte IV, Proposição IV.

⁶⁰ “L’homme est nécessairement produit par la nature en tant qu’être fini, en tant que partie de la nature, ce qui invalide cette dernière hypothèse. Il est donc exclu que l’être humain puisse échapper à l’action des causes extérieures, action à laquelle il est soumis, du fait de sa situation de partie de la nature, et ceci en permanence, comme toutes les autres choses singulières dont l’essence n’implique pas l’existence” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza*: La quatrième partie, p. 74-75).

potência, as causas de mudanças que não se explicassem única e exclusivamente por sua própria potência, o que é absurdo, em razão de o ser humano ser parte da natureza, e não um império em um império, sendo sua potência limitada pelas demais potências; ou então o homem se consideraria um ente de duração infinita em virtude da potência da substância, que terminaria por se exprimir orientada pela idéia de um homem, a partir de que se deduziria toda a ordem da natureza, o que é um absurdo, afinal Spinoza, de saída, refutou qualquer finalismo na ação da substância⁶¹. Lançar o ser humano na direção da finitude e da passividade não significa conceber a existência humana sob o signo do negativo. Trata-se de pensá-lo em meio à ‘ordem comum da natureza’, desconsiderando qualquer ponto de vista que venha a atribuir ao ser humano a qualidade de substância ou de sujeito, noções que carregam uma certa auto-referência da experiência humana que poderia deixar de lado a necessária inserção do ser humano na ordem comum da natureza. “Disso se segue que o homem, necessariamente, está sempre sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da natureza e lhe obedece e que a ela se adapta tanto quanto o exige a natureza das coisas”⁶².

Mas como associar a passividade à finitude? Em determinado momento do seu discurso, Spinoza afirma que, caso o ser humano não experimentasse a passividade, ele não poderia sofrer mudanças que não fossem úteis à sua conservação. Isto é, na passividade se encontra uma certa experiência contrária⁶³

⁶¹ “A potência pela qual as coisas singulares e, por consequência, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza, não enquanto ela é infinita, mas enquanto ela pode explicar-se pela essência atual do homem. Portanto, a potência do homem, enquanto ela se explica por sua essência atual, é uma parte da infinita potência, isto é, da essência de Deus, ou seja, da Natureza. Este era o primeiro ponto. Em seguida, caso fosse possível que o homem não padecesse de outras mudanças senão daquelas que se podem compreender por sua própria natureza, seguir-se-ia que ele não poderia perecer e que necessariamente sempre existiria; isso deveria seguir-se de uma causa cuja potência fosse finita ou infinita, a saber, ou só da potência do homem, que, portanto, seria capaz de afastar de si todas as demais mudanças que pudessem provir das causas externas, ou da potência infinita da Natureza, que dirigiria todas as singularidades de maneira que o homem pudesse não padecer senão de mudanças úteis à sua conservação. Mas a primeira hipótese é absurda. Logo, se fosse possível o homem não padecer de nenhuma mudança, senão daquelas que podem compreender-se só por sua natureza e, conseqüentemente, fosse possível que ele existisse sempre e necessariamente, isso deveria seguir da potência infinita de Deus e, por consequência, da necessidade da natureza divina, enquanto considerada afetada pela idéia de um certo homem, deveria ser deduzida a ordem da Natureza inteira, enquanto concebida sob os atributos da Extensão e do Pensamento; e, por conseguinte, daí seguir-se-ia que o homem seria infinito, o que é absurdo. Portanto, é impossível que o homem não sofra outras mudanças que não sejam aquelas de que é causa adequada” (*Ética*, Parte IV, Proposição IV, Demonstração).

⁶² *Ética*, Parte IV, Proposição IV, Corolário.

⁶³ Novamente a referência feita é à Demonstração da Proposição IV da Parte IV. “Em seguida, caso fosse possível que o homem não padecesse de outras mudanças senão daquelas que se podem compreender por sua própria natureza, seguir-se-ia que ele não poderia perecer e que

ao esforço em perseverar na existência, o que conduz, em algum momento, ao encerramento da existência dos modos finitos, o que é o caso do ser humano, um modo finito como os demais modos finitos existentes. Tal experiência contrária à conservação marca a passividade, vinculando tal condição existencial à finitude e a uma certa expressão dos afetos. Ao se definir a passividade como uma condição na qual o esforço em perseverar é contido, torna-se possível compreender sua relação com a finitude e a conexão entre a morte e os afetos de tristeza, identificando-se a *causa mortis* em outro lugar que não na essência das coisas que perecem. A seguir se demonstrará o desenvolvimento desse raciocínio.

A discussão sobre a morte é, ao fim e ao cabo, uma questão que envolve o problema do negativo, do que já se tratou no presente capítulo. Afirmou-se, ao se desenvolver o tema, que o negativo é expulso da ontologia por Spinoza, na medida em que as noções de privação e de negação não são nada além de signos produzidos pela imaginação humana. Expulsar o negativo da ontologia não é o mesmo que recusar absolutamente o problema. É inegável a sua presença. Entretanto, a dimensão do negativo não é ontológica, mas existencial, ou seja, o negativo não é intrínseco às coisas, determinando-se pelas experiências estabelecidas ao longo de uma certa duração. O negativo é tudo aquilo que contém ou entrava a virtude, ou seja, a potência, o esforço em perseverar na existência. Deste modo, o negativo é sempre externo à essência de uma certa coisa, pois o *conatus* de cada coisa constitui a essência da mesma. O negativo é, portanto, a tristeza, aquilo que nos impede de exprimir cada vez maiores graus de nossa potência. Não se trata de uma falta constitutiva, de uma pulsão de destruição. Nada que existe tende à própria aniquilação, no entender de Spinoza. Discutir a questão do negativo e, por conseqüência, a morte exige que se pense nas noções de bem e de mal, mais uma vez. Vale ressaltar que a idéia de *conatus* marca o desenvolvimento destas noções.

Spinoza situa a infundável discussão sobre as noções de bem e de mal no âmbito das paixões. Como o bem e o mal não são noções universais que podem servir de guia para qualquer conduta em quaisquer circunstâncias, é fundamental

necessariamente sempre existiria; isso deveria seguir-se de uma causa cuja potência fosse finita ou infinita, a saber, ou só da potência do homem, que, portanto, seria capaz de afastar de si todas as demais mudanças que pudessem provir das causas externas, ou da potência infinita da Natureza, que **dirigiria todas as singularidades de maneira que o homem pudesse não padecer senão de mudanças úteis à sua conservação**” (grifo nosso).

perceber a dinâmica afetiva que delinea tais noções, dinâmica esta que termina por produzir, a todo instante, concepções singulares do que é bom e do que é mau. As paixões, como já exposto, são concebidas como afetos cuja causa eficiente não se encontra em quem experimenta a paixão. Disso segue que “a força e o crescimento de qualquer paixão e a sua perseverança na existência não são definidas pela potência em virtude da qual nos esforçamos por perseverar na existência, mas pela potência de uma causa externa em comparação com a nossa”⁶⁴. Ser passivo é padecer de efeitos sobre quais não se possui controle algum, ou acerca dos quais se possui apenas controle parcial. A vida imersa na passividade termina por conduzir aquele que vive nesta condição a uma situação de servidão desmesurada, contendo-se ao máximo a potência de agir e ampliando-se sobremaneira a de padecer. Subjuga-se qualquer manifestação do esforço em perseverar à força das coisas externas, que produzem as paixões naquele que se sujeita a tal regime afetivo⁶⁵. Este é o retrato do limite a que a passividade pode chegar. Trata-se de um regime afetivo em que qualquer ação é reduzida à mera potência de subsistir organicamente, impondo-se a todas as demais experiências existenciais um regime sobre o qual não se detém qualquer ingerência. O cúmulo da servidão implica uma situação em que o servo se submete incondicionalmente à potência das causas externas, que superam amplamente a sua⁶⁶. Por que Spinoza constrói essa figura da passividade na Parte IV da *Ética*? O título da Parte IV – *Da Servidão* – já demonstra a razão. Mais uma vez é preciso lembrar que o método spinozano se funda na causalidade eficiente. Conhecer é conhecer pela causa. Assim, torna-se necessário compreender a causa da servidão, ou seja, o funcionamento da passividade mais radical, para então compreender as vias de liberação desse modo de vida que se funda, essencialmente, em afetos.

Na sequência do raciocínio, não à toa, Spinoza retorna à idéia de que um afeto não pode ser refreado ou suprimido, senão por um afeto contrário e mais forte⁶⁷. Isso significa dizer que a servidão, por ser um regime afetivo, se supera mediante afetos, e não pelo uso esclarecido da razão. Não é pela ‘conscientização’

⁶⁴ *Ética*, Parte IV, Proposição V.

⁶⁵ “A força de uma paixão, ou seja, de um afeto, pode superar as outras ações do homem, ou seja, a sua potência, de tal forma que o afeto permanece persistentemente aderente ao homem” (*Ética*, Parte IV, Proposição VI).

⁶⁶ “A força e o crescimento de qualquer paixão e a sua perseverança na existência definem-se pela potência da causa externa, em comparação com a nossa; e, por conseguinte, pode superar a potência do homem” (*Ética*, Parte IV, Proposição VI, Demonstração).

⁶⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição VII.

ou pela ‘racionalização’ que o servo se torna homem livre. Somente quando se compreendem a consciência e a razão como afetos ou ao menos inseridas na dinâmica afetiva, abre-se a possibilidade de usá-las, com resultados eficazes, no processo de liberação. A razão e a consciência são instrumentos úteis para experiência de certos afetos, mas não são eficazes para suprimir ou refrear, por si mesmas, as paixões. Se os afetos possuem uma dinâmica própria, somente no interior dela é possível reorientar a experiência afetiva. Sair da mais radical passividade, que marca a servidão, requer intensificar afetos de outra ordem, que suprimam as paixões. Entretanto, para que qualquer modificação afetiva se produza, é necessário compreender as noções de bem e de mal, sob a perspectiva afetiva, pois tais noções só se concebem adequadamente caso sejam analisadas sob o ponto de vista dos afetos. Em suma, o debate sobre o estatuto do negativo – e da morte, por consequência – perpassa os afetos. As idéias de bem e de mal só fazem sentido, para Spinoza, sob a ótica dos afetos, na medida em que tais noções envolvem a variação da potência.

Na *Ética* o conhecimento do bem e do mal é estabelecido nos seguintes termos: “O conhecimento do bem ou do mal não é outra coisa senão o afeto de alegria ou de tristeza, enquanto dele temos consciência”⁶⁸. Mais uma vez se evidencia que o bem e o mal são identificados a partir dos afetos. Para que tal afirmação seja ainda melhor compreendida, o trecho a seguir é muito útil:

Chamamos de bem ou mal aquilo que é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser, isto é, aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou entrava a nossa potência de agir. Assim, na medida em que percebemos que uma certa coisa nos afeta de alegria ou de tristeza, nós a chamamos boa ou má e, por consequência, o conhecimento do bem e do mal não é outra coisa senão a idéia de alegria ou de tristeza que segue necessariamente do afeto de alegria ou de tristeza⁶⁹.

A passagem acima explicitada apresenta informações que devem ser ressaltadas para que a sequência do raciocínio aqui desenvolvido faça sentido. O bem e o mal são sinônimos do útil e do prejudicial⁷⁰. O útil envolve o que reforça o esforço em perseverar e o prejudicial termina por entravar tal esforço. Encontramo-nos diante das definições de alegria e de tristeza⁷¹. E a alegria? Do que ela resulta? A alegria é resultado de um encontro em que a coisa com a qual

⁶⁸ *Ética*, Parte IV, Proposição VIII.

⁶⁹ *Ética*, Parte IV, Proposição VIII, Demonstração.

⁷⁰ *Ética*, Parte IV, Definições I e II.

⁷¹ “A alegria não é diretamente má, mas sim boa; a tristeza, pelo contrário, é diretamente má” (*Ética*, Parte IV, Proposição XLI).

constituímos um certo encontro reforça as relações de movimento e repouso que nos constituem, relações essas que o nosso *conatus* busca incessantemente conservar, a fim de que nosso ser persevere. Disso segue que “aquilo que faz que as relações de movimento e repouso, que as partes do corpo humano têm entre si, sejam conservadas é bom; e, ao contrário, é mau o que faz que as partes do corpo humano tenham entre si outras relações de movimento e repouso”⁷². A medida do bem e do mal passa pela constituição interna de um corpo e pela expressão do *conatus* de uma certa coisa. Portanto, mau é tudo aquilo que tende a decompor as relações de movimento e repouso e de velocidade e lentidão que compõem um determinado modo da extensão⁷³. A virtude se associa à procura da própria utilidade, tendo em vista o seu fundamento residir no *conatus*⁷⁴. Não se trata de uma compreensão moralista de cunho transcendental da idéia de virtude. A ética spinozana é ‘amoral’, na medida em que o útil não se obtém mediante juízos de valor fundados em pressupostos transcendentais que lhes sirvam de fundamento⁷⁵.

As informações acima expostas já permitem entender qual a origem do negativo, que se localiza no pólo oposto ao da virtude. A virtude se considera indissociável do *conatus*. Assim, o núcleo da virtude e do bem se localiza no interior de cada coisa, o que permite afirmar que “ninguém se esforça por conservar o seu ser por causa de outra coisa”⁷⁶. Toda essência é necessariamente positiva e afirmativa. O conceito de essência em Spinoza é marcado por uma dimensão afirmativa⁷⁷ – o *conatus* – que envolve um esforço em perseverar na existência, cuja duração não se define previamente. Isto é, no que dependesse apenas da essência de cada coisa, do esforço em perseverar na existência, jamais coisa alguma pereceria. Caso se levasse em conta apenas o *conatus*, não subsistiria qualquer limitação à duração das coisas finitas. Isso não significa que as coisas duram para todo o sempre, mas que sua duração envolve uma tendência

⁷² *Ética*, Parte IV, Proposição XXXIX.

⁷³ “Se retendrá pues del mal la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, pero *hay lo bueno y lo malo*, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 238).

⁷⁴ *Ética*, Parte IV, Proposição XXII e Corolário.

⁷⁵ Por tais razões Spinoza é capaz de afirmar que “quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente” (*Ética*, Parte IV, Proposição XX).

⁷⁶ *Ética*, Parte IV, Proposição XXV.

⁷⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição XXV, Demonstração.

nesta direção, tendência esta que jamais se realiza, nos modos finitos, pois, em algum momento, o esforço em perseverar na existência não consegue superar as causas externas que forçam suas relações de movimento e de repouso à decomposição. O mal, portanto, provém das causas externas, jamais da essência das coisas⁷⁸. Trata-se das paixões tristes que não se explicam por quem entra em contato com tais paixões, mas pela coisa que causa tais paixões.

Se estamos aqui a analisar uma certa forma de experiência que envolve a tendência à decomposição – ou mesmo a total decomposição – das relações de movimento e de repouso que constituem uma certa coisa, é inevitável estabelecer a relação entre o mal e a morte. A morte se define pela decomposição definitiva de uma certa relação de movimento e repouso que constitui um determinado corpo. A exposição de tal definição do conceito de morte se dá nos seguintes termos:

Eu entendo que o corpo morre quando as suas partes se dispõem de tal maneira que tomam entre si uma relação diferente de movimento e de repouso. Com efeito, não ousou negar que o corpo humano, conservando a circulação do sangue e as outras coisas em virtude das quais se crê que o corpo vive, possa, não obstante, mudar-se em outra natureza inteiramente diferente da sua. É que nenhuma razão me obriga a admitir que o corpo não morre, a não ser quando se muda em cadáver; mais ainda, a própria experiência parece persuadir-nos do contrário. Sucede, de fato, às vezes, que o homem sofre tais mudanças que eu não diria facilmente que ele é o mesmo⁷⁹.

A morte envolve uma transformação do corpo, ou seja, uma modificação das relações de movimento e de repouso que constituem um certo corpo, transformações essas que chegam ao ponto de estabelecer a existência de um novo corpo. Não se trata necessariamente de uma ‘desintegração’ do corpo ou de uma interrupção das funções vitais. É possível morrer sem se transformar em cadáver, conforme Spinoza afirma no trecho acima. A morte spinozana não implica a morte clínica. Esta é uma das formas possíveis de decomposição de um corpo, mas não a única⁸⁰. A morte é, apenas e tão-somente, uma má transformação do corpo, má

⁷⁸ “Mas, como tudo aquilo de que o homem é causa eficiente é necessariamente bom, então nada de mau pode acontecer ao homem senão por parte das coisas externas, a saber: na medida em que é parte de toda a Natureza, a cujas leis a natureza humana é obrigada a obedecer e à qual deve acomodar-se de um número quase infinito de maneiras” (*Ética*, Parte IV, Apêndice, Capítulo VI).

⁷⁹ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXIX, Escólio.

⁸⁰ “La mort clinique, dont les symptômes sont l’arrêt des mouvements du coeur et l’interruption de la circulation sanguine, n’en est qu’une forme particulière parmi d’autres, qui se produisent en l’absence même de ces signes irrécusables de l’interruption des manifestations de la vie dans un corps donné ainsi transformé en cadavre” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de*

transformação que pode ou não chegar ao ponto do desaparecimento das ‘funções vitais’. Tendo em vista que a morte implica uma mudança de forma, uma má transformação, deduz-se que a essência de cada coisa não contém um princípio negativo. Tanto essa noção faz parte da ética spinozana que se defende a seguinte posição sobre a causa da morte: “que o homem se esforce, por necessidade da sua natureza, a não existir ou a se mudar numa outra forma é tão impossível quanto que alguma coisa seja produzida do nada, como cada um pode ver com um pouco de reflexão”⁸¹.

Em virtude do que se apresentou acerca do problema da morte, é preciso analisar um questionamento que pode ser levantado a partir das noções expostas: como tratar o problema do suicídio? Se a causa da morte é sempre externa, como se explica a conduta do suicida, que, mediante um movimento próprio, dá cabo à própria vida? A resposta de tal problema pode ser facilmente deduzida de tudo o que já se expôs até o presente momento. Entretanto, Spinoza não deixou a resolução da questão para a dedução, tendo explicitado sua compreensão do tema nos Escólios das Proposições XVIII e XX da Parte IV da *Ética*.

É importante ressaltar a necessidade de se abordar a questão do suicídio ao se analisar o pensamento de Spinoza. Na medida em que a recusa do negativo é radical, no que se refere ao sistema construído por Spinoza, afirma-se nele incansavelmente a potência da vida, excluindo qualquer índice de tendência à morte do interior das coisas. Tanto isso é verdade que uma das máximas spinozanas estabelece que “o homem livre em nada pensa menos do que na morte; e sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida”⁸². Em razão de o *conatus* – o esforço em perseverar na existência – ser o princípio dinâmico que se exprime por cada coisa existente, constituindo-se na própria essência de cada coisa, não faz qualquer sentido uma compreensão, fundada nesta perspectiva, afirmar que o suicídio envolveria uma causa interna aos indivíduos que ceifam a própria vida. O suicida, caso se suicidasse por uma ação própria, negaria sua própria essência, o que resulta impossível.

A questão se resolve muito simplesmente. O suicídio não é uma ação do suicida, mas um movimento que exprime, no mais alto grau, um regime de

Spinoza: La quatrième partie, p. 251). Ver também, no mesmo sentido, ZOURABICHVILI, François. *Spinoza: Une physique de la pensée*, p. 96 à p. 106.

⁸¹ *Ética*, Parte IV, Proposição XX, Escólio.

⁸² *Ética*, Parte IV, Proposição LXVII.

passividade. O suicida o é porque padece, e não porque age. Assim, a conduta do suicida não se explica por sua potência, afinal sua potência busca afirmar a própria vida do suicida. O suicídio assinala o grau maior de impotência⁸³ que alguém pode vir a experimentar. Trata-se de um evento permeado por afetos de tristeza, que produzem uma melancolia de tamanha dimensão a ponto de levar alguém a atentar contra a própria vida. O suicídio consiste apenas no ponto final de uma cadeia de eventos permeados por afetos de tristeza, que, como já demonstrado, são passivos necessariamente. Ninguém se suicida porque decide livremente neste sentido. Não se trata de uma escolha individual, mas de uma coação sofrida pelo suicida, coação esta desencadeada por causas externas e fortuitas que se acumulam, produzindo um sistema afetivo de profunda tristeza e melancolia generalizada⁸⁴. O suicida é um indivíduo, como muitos outros, amplamente submetido aos desígnios da fortuna. Entretanto, diferente de muitos outros, ele termina sendo levado em uma direção na qual nenhum encontro a que se submete vem a produzir afetos de alegria suficientemente aptos a conter minimamente a tristeza que normalmente atravessa a vida sob a experiência da passividade.

⁸³ “Primeiramente, que o fundamento da virtude é o esforço por conservar o próprio ser, e que a felicidade consiste em o homem poder conservar o seu ser. Em segundo lugar, segue-se que é necessário desejar a virtude por si própria, e que não há nada de preferível a ela ou que nos seja mais útil a nós do que ela, por causa do qual ela deveria ser desejada. **Segue-se, finalmente, em terceiro lugar, que aqueles que se suicidam são impotentes de espírito e completamente subjugados por causas externas, em oposição à sua natureza (grifo nosso)**” (*Ética*, Parte IV, Proposição XVIII, Escólio). Note-se que Spinoza faz questão de deixar muito evidente a dimensão passiva da conduta do suicida, afirmando que seu modo de operar se efetua em razão das causas externas e em oposição à natureza do suicida. O suicida é causa inadequada do suicídio.

⁸⁴ O ponto de vista de Antonin Artaud sobre o suicídio de Van Gogh se orienta no mesmo sentido apresentado neste trabalho. Em suas palavras, o problema do suicídio de Van Gogh envolve os seguintes termos: “E onde fica neste delírio o lugar do eu humano? Van Gogh buscou o seu durante toda a vida com uma energia e uma determinação estranhas. E ele não se suicidou num gesto de loucura, no transe de não consegui-lo, mas, pelo contrário, acabara de consegui-lo e de descobrir o que ele era e quem ele era, quando a consciência geral da sociedade, para puni-lo por se ter desvencilhado dela, o suicidou. E isto se passou com Van Gogh como de hábito se passa sempre durante uma suruba, uma missa, uma absolvição, ou tal ou qual rito de consagração, de possessão, de sucubação ou de incubação. Ela se introduziu então em seu corpo, esta sociedade absolvida, consagrada, santificada e possesa, apagou nele a consciência sobrenatural que acabara de conquistar, e como uma inundação de corvos negros nas fibras de sua árvore interna, o submergiu num último mergulho e, tomando-lhe o lugar, o matou” (ARTAUD, Antonin. *Van Gogh: O suicida da sociedade*. Rio de Janeiro: José Olympo, 2003. p. 39 à p. 41.). É importante ressaltar que, segundo Artaud, Van Gogh teria sido conduzido ao suicídio em virtude de uma não-adaptação de seu modo de vida ao ambiente sócio-cultural em que vivia, situação que o oprimia e terminou por levá-lo a tirar a própria vida. Independente de ser verdadeira ou não a interpretação do evento levada a cabo por Artaud, interessa perceber que, no fundo, o suicídio significa, para o autor, não um ato livre e desimpedido do suicida, mas um evento cuja causa adequada não se encontra no mesmo.

A exterioridade da morte, portanto, não é negada pelo suicídio. A recusa do negativo, que se funda na ontologia spinozana, permanece. Nada há na natureza que se inscreva na essência das coisas e as leve à anulação da própria existência. O suicídio deve ser explicado não a partir do último ponto da sucessão de eventos que o determinam, ou seja, o puxar do gatilho, a ingestão do veneno ou qualquer outra conduta do gênero⁸⁵. A morte consiste, mesmo no caso do suicida, em um evento externo, demonstrando-se a tese de que o negativo é resultado de encontros formados na existência, jamais algo que se registra na essência de uma certa coisa.

4.2.2. A Cidade, o exercício comum dos direitos, o útil comum e a recusa da justificação moral do governo: as instituições são mais úteis à liberdade do que a boa índole dos indivíduos

A ética spinozana, ao desconsiderar qualquer caráter absoluto das idéias de bem e de mal, constrói uma compreensão de tais termos que se funda na utilidade de cada coisa em relação a uma outra. É bom o que é útil e mau o que não o é, entendendo-se por útil tudo aquilo que auxilie na conservação do ser de algo. O bem consiste em um reforço do *conatus* e o mal envolve o bloqueio do mesmo, ou seja, um regime de contenção da potência de agir. À primeira vista pode parecer que o argumento spinozano contém uma visão de mundo extremamente individualista, na medida em que, se o útil consiste na busca da própria conservação, a construção de uma ética teria por centro o indivíduo e suas volições particulares. Esta conclusão não procede e se mostra perfeitamente incoerente caso se analise com um mínimo de cuidado o sistema de pensamento spinozano. Trata-se de um sistema em que a ética e a política se vinculam indissociavelmente. As linhas fundamentais da política spinozana se encontram

⁸⁵ “Ninguém, portanto, que não seja vencido pelas causas externas e contrárias à sua natureza negligencia desejar o que lhe é útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, digo, por necessidade de sua natureza e sem ser forçado pelas causas externas tem aversão aos alimentos ou se suicida, o que pode ser feito de muitos modos. Com efeito, alguém suicida-se, coagido por outro que lhe torce a mão, na qual tinha por acaso tomado uma espada, e o coage a dirigir tal espada contra o próprio coração; ou porque, por ordem do tirano, como Sêneca, é obrigado a abrir as veias, isto é, porque ele deseja evitar, por um mal menor, um mal maior; ou, finalmente, porque causas exteriores ocultas dispõem a sua imaginação de tal maneira e afetam seu corpo de tal modo que este reveste uma outra natureza contrária à primeira e cuja idéia não pode existir na mente. Mas, que o homem se esforce, por necessidade da sua natureza, por não existir ou por se mudar numa outra forma, é tão impossível como que alguma coisa seja produzida do nada, como cada um pode ver com um pouco de reflexão” (*Ética*, Parte IV, Proposição XX, Escólio).

em sua perspectiva ética, sendo a recíproca verdadeira. E a política de Spinoza é fundada não no indivíduo, mas na necessidade de construção e conservação de bens e direitos comuns, simbolizados pela Cidade, sem os quais a liberdade coletiva e individual restam consideravelmente ameaçadas.

O pressuposto do qual Spinoza parte para construir uma concepção coletiva da ética situa-se na impossibilidade de o ser humano viver no isolamento⁸⁶. Só há ser humano em meio aos demais, o que se demonstra pela seguinte passagem: “Pois que, enfim, todos os homens bárbaros ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e organizam uma sociedade civil, não é dos ensinamentos da Razão, mas da natureza dos homens, isto é, da sua condição comum que se deve deduzir as causas e os fundamentos naturais do Estado”⁸⁷. A condição humana envolve a necessidade inafastável de estar com, de viver em meio aos demais. Disso resulta a inadequação de qualquer concepção que afirme as noções de bem e de mal segundo uma ótica individualista. Spinoza estabelece que o norte ético-político é a Cidade, ou seja, o espaço construído coletivamente que, inclusive, determina, de uma certa maneira, o próprio ‘temperamento’ (*ingenium*) dos indivíduos. O processo que desencadeia tal determinação é o da coletivização dos afetos.

A coletivização afetiva se exprime mediante um regime de imitação dos afetos⁸⁸ que se desencadeia a partir do estabelecimento de semelhança entre as coisas. Se uma coisa semelhante a nós experimenta um certo afeto, somos levados a experimentar algo semelhante ao que imaginamos ter sido vivenciado pelo outro⁸⁹. É importante perceber que no regime de coletivização afetiva reside a possibilidade de fundação de um espaço político. É da condição humana o

⁸⁶ “Não obstante, só com muita dificuldade podem levar uma vida solitária, de tal forma que agrada a muitos a definição: o homem é um animal sociável; e, de fato, as coisas passam-se de tal maneira que da sociedade comum dos homens provêm muito mais vantagens do que inconvenientes [...] Os homens, por mútuo auxílio, obtêm muito mais facilmente aquilo de que necessitam, e que não podem evitar os perigos que os ameaçam de todos os lados, a não ser pela união das forças” (*Ética*, Parte IV, Proposição XXXV, Escólio).

⁸⁷ *Tratado Político*, Capítulo I, § 7.

⁸⁸ “As crianças, porque o seu corpo está de certo modo num equilíbrio contínuo, riem ou choram apenas porque vêem as outras rir ou chorar; tudo o que vêem fazer aos outros, desejam imediatamente imitá-lo, e, enfim, desejam para si todas as coisas que imaginam que dão prazer aos outros; e isso porque, como dissemos, as imagens das coisas são afecções do corpo humano, isto é, os modos pelos quais o corpo é afetado pelas causas externas e disposto a fazer isto ou aquilo” (*Ética*, Parte III, Proposição XXXII, Escólio).

⁸⁹ *Ética*, Parte III, Proposição XXVII. Segundo tal proposição, “se imaginamos que uma coisa semelhante a nós, e pela qual não experimentamos qualquer afeto, é afetada por um afeto qualquer, apenas por esse fato somos afetados de um afeto semelhante”.

mimetismo afetivo, o que torna possível a fundação de espaços comuns de convivência. Mediante processos de imitação afetiva se constrói a cooperação entre os seres humanos, que passam a buscar na realização dos desejos alheios a própria alegria. Por esse motivo, “esforçar-nos-emos também por fazer tudo o que imaginamos que os homens verão com alegria e, ao contrário, teremos repugnância em fazer aquilo por que imaginamos que os homens têm repugnância”⁹⁰. O processo constituinte que marca a constituição de um bloco afetivo de caráter coletivo é determinante para a fundação do espaço político, que se institucionaliza para garantir que os conflitos afetivos não desconstituam o espaço coletivo criado pelo processo de coletivização afetiva. É necessário descrever tal processo para, somente então, analisar o processo de institucionalização que se estabelece a fim de manter coesa a coletividade fundada.

Os afetos coletivamente compartilhados se exprimem mediante a construção da conveniência entre os seres humanos. Quando se compartilham afetos, subsiste um regime de composição de potências, pois, do contrário, os afetos não poderiam ser experimentados coletivamente. As noções de bem e de mal exercem papel relevante no intuito de se compreender o movimento de coletivização afetiva, que viabiliza a vida em comum. Segundo Spinoza, “nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum com a nossa natureza, mas é má para nós na medida em que nos é contrária”⁹¹. O mal se encontra sempre naquilo que pode entravar nossa potência de agir⁹², o que permite concluir que, quando algo não convém com nossa natureza, termina por ser contrário à nossa própria existência, produzindo-se, assim, a experiência do negativo. Coletivizar afetos significa, no fundo, compor potências. A coletivização dos afetos implica um certo movimento de cooperação. Só compartilham afetos aqueles cujas naturezas convêm de tal modo que se torna possível tal experiência. O termo ‘coisa semelhante a nós’ é uma clara demonstração de que existe um regime de conveniência entre os que experimentam coletivamente afetos. Tal experiência se considera boa, na medida em que “enquanto uma coisa convém com a nossa

⁹⁰ *Ética*, Parte III, Proposição XXIX. Vale ressaltar que a Proposição XXX também aponta para o mesmo sentido.

⁹¹ *Ética*, Parte IV, Proposição XXX.

⁹² *Ética*, Parte IV, Proposição XXX, Demonstração.

natureza é necessariamente boa”⁹³. A coletivização dos afetos é causada por um afeto essencial para a consolidação de tal regime: o amor de comunidade. Quem compartilha afetos já se encontra em um regime de comunidade, que se constitui na condição necessária e adequada para tal partilha se processar.

Se os seres humanos, por natureza, vivem em comunidade, recusando a solidão e o isolamento, e terminam por fundar um regime afetivo de caráter coletivo, torna-se evidente que nada é mais útil ao ser humano do que conservar a sociedade comum entre os homens. O bem comum implica a conservação das condições necessárias à vida em comum, donde se conclui que, acima de qualquer noção de utilidade individual, se encontra a utilidade comum, sem a qual nenhuma individualidade subsistiria. Tal raciocínio permite Spinoza afirmar que “o que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, o que faz que os homens vivam de acordo, é útil, e, inversamente, é mau o que traz a discórdia à Cidade”⁹⁴. No capítulo anterior se expôs a necessidade de construção do estado civil para que os direitos naturais possam ser exercidos efetivamente. Essa necessidade também demonstra a compreensão de que antes do individual se encontra o comum, afinal não subsiste qualquer direito natural de caráter individual sem a fundação de uma potência coletiva que viabilize a contretização dos mesmos. O útil comum consiste no conceito fundador da ética spinozana.

Pelo exposto acima, qualquer acusação de individualismo dirigida à ética spinozana pode ser afastada. Entretanto, o problema ético também envolve a necessidade de conservação do comum, afinal é útil conservar o comum. Sua conservação não é tarefa simples, na medida em que o regime de coletivização dos afetos não dispensa a existência de afetos não-compartilhados ou então de afetos compartilhados que entram em conflito. Não é pela simples coletivização que se está livre de qualquer discórdia entre os seres humanos. Em virtude de os seres humanos viverem, em sua grande maioria, sob o regime da passividade, é inegável que seus afetos entrarão rotineiramente em conflito, afinal “na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que suas naturezas convêm”⁹⁵. Ou seja, em razão de os homens se encontrarem constantemente sujeitos às paixões, o risco de discórdia é considerável em tais circunstâncias.

⁹³ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXI.

⁹⁴ *Ética*, Parte IV, Proposição XL.

⁹⁵ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXII.

Como já demonstrado, a experiência da passividade envolve um regime afetivo, chamado por Spinoza de ‘flutuação da alma’, determinado por uma certa confusão entre afetos de alegria e de tristeza, que se sucedem e se referem a uma mesma coisa nas mesmas circunstâncias. Quando alguém que amamos odeia algo que amamos, terminaremos por odiar e amar quem amamos e o que amamos⁹⁶. Outra situação de conflito afetivo envolve as coisas que só podem ser desfrutadas por poucos. Assim, se duas ou mais pessoas amam uma certa coisa que somente pode ser possuída por uma, dá-se um conflito afetivo e intersubjetivo, na medida em que os envolvidos no conflito em questão farão o que for necessário para possuir tal coisa e para evitar que outros a possuam⁹⁷. A simples coletivização dos afetos não extingue tais conflitos, apesar de diminuir razoavelmente sua incidência. É nesse ponto que a questão ética e a questão política se associam, pois os mecanismos para evitar os efeitos nocivos dos conflitos são políticos, mecanismos tais que guardam sua razão de ser em questões éticas. As instituições políticas, conforme se demonstrará a seguir, exercem papel fundamental na conservação da sociedade comum dos homens, que consiste no primeiro de todos os bens. Vale ressaltar que os dispositivos institucionais não determinam a supressão dos conflitos, mas buscam evitar que eles levem os cidadãos ao estado de guerra, o que significaria a decomposição de uma certa organização do poder público e abriria o caminho para a instauração da tirania.

Por que a política é necessária, não bastando uma ética para orientar os espíritos e garantir a concórdia entre os homens? Essa questão perpassa a investigação spinozana e consiste no problema principal a ser desvendado sob uma perspectiva que não tome a política a partir de idéias universais e de modelos ideais. A política é a arte de constituição da singularidade coletiva, de modo que se torna essencial pensá-la em sua dimensão prática, e não meramente teórica. A radical oposição de Spinoza aos preceitos políticos defendidos pelos ‘filósofos’ marca decisivamente o percurso spinozano traçado para a compreensão das instituições políticas e de sua função. Segundo Spinoza, os filósofos

concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por conseqüência, que a maior parte, no lugar de uma ética, haja escrito uma sátira, e não tinha sobre a política opiniões que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por

⁹⁶ *Ética*, Parte III, Proposição XXXI.

⁹⁷ *Ética*, Parte III, Proposição XXXII.

quimera, ou como respeitando o domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária⁹⁸.

Qual a questão que se encontra posta? O ponto de vista dos filósofos, criticado por Spinoza, busca afirmar que a atividade política se orienta pela razão. Para Spinoza a questão aponta para sentido diametralmente oposto. Os homens não são necessariamente racionais. Tornar-se racional implica experimentar determinados encontros fortuitos que escapam muitas vezes do controle dos seres humanos. Na Cidade convivem tanto homens racionais quanto homens que são levados pelo mais alto grau de passividade. A conclusão a que Spinoza chega é a seguinte: “Na medida em que os homens vivem sob a direção da razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza”⁹⁹. Isso significa dizer que somente os homens racionais concordam entre si? Nada disso. Os seres humanos que vivem na passividade podem vir a concordar. Entretanto, normalmente não entrarão em um regime de conveniência duradoura e estável, afinal são submetidos ao domínio da fortuna¹⁰⁰ para que entrem em situação de conveniência, afinal não concordam ‘sempre necessariamente em natureza’. Qualquer concordância no regime da passividade é fortuita. Na medida em que a fortuna é sempre inconstante e instável, muito dificilmente se construiria uma sociedade comum entre os homens sem instituições que bloqueassem os efeitos nocivos da vida passiva¹⁰¹. Mesmo os homens racionais não dispensam a experiência de paixões, o que reforça a necessidade das instituições, afinal não é

⁹⁸ *Tratado Político*, Capítulo I, § 1. A passagem a seguir complementa o trecho acima citado: “Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram, de fato, o que lhes é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão; pelo contrário, a maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por capricho e por paixão, sem olhar para o futuro nem para razões de nenhuma outra espécie” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo V).

⁹⁹ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXV.

¹⁰⁰ “Por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo III). A definição spinozana de fortuna se encontra no mesmo universo teórico que a compreensão maquiaveliana a respeito do termo.

¹⁰¹ A respeito dos efeitos nocivos das paixões à vida comum, vale observar o trecho a seguir: “Supomos, com efeito, que Pedro tem a idéia da coisa amada já possuída e que Paulo, pelo contrário, a idéia da coisa amada perdida. Donde resulta que este é afetado de tristeza, e aquele, ao contrário, de alegria, e nesta medida são contrários. Desta maneira, podemos mostrar facilmente que as outras causas de ódio dependem só do fato de os homens diferirem em natureza, e não daquilo em que estão de acordo” (*Ética*, Parte IV, Proposição XXXIV, Escólio). Percebe-se que na situação descrita Pedro e Paulo concordam a respeito da coisa amada, mas suas naturezas divergem em razão de a relação de Pedro com a coisa amada produzir nele alegria e tristeza em Paulo. Surge, portanto, entre Paulo e Pedro, uma situação em que o ódio, o ciúme e a inveja predominarão, o que certamente os conduzirá a uma situação de conflito.

possível ser racional a todo momento. As paixões fazem parte da condição humana, sendo impossível que alguém se afaste por completo das mesmas.

A coletivização dos afetos, por si só, não é suficiente para constituir um regime político em que ocorra uma certa estabilização dos conflitos. É importante perceber que Spinoza não nega a possibilidade de que os conflitos permaneçam existindo após a fundação da Cidade. Não há como evitá-los, tendo em vista a condição passional do ser humano. Seus esforços se orientam na explicitação da necessidade de se aliar o processo de institucionalização política aos conflitos afetivos e vice-versa.

A coletivização dos afetos se considera de extrema importância para a própria fundação das instituições, que, por sua vez, procuram intervir no processo de coletivização. Os afetos compartilhados coletivamente são índices de algo fundamental quando se pensa em processo de institucionalização: o *ingenium*, ou ‘temperamento’, conforme tradução do termo em questão feita no capítulo anterior¹⁰². O *ingenium* significa um modo de ser de uma certa coisa, modo de ser este que a torna singular. Cada coisa existente possui e afirma um certo *ingenium*. Seguindo tal raciocínio, os povos possuem um *ingenium* próprio. Isso fica muito claro quando Spinoza trata da lei de Moisés que, segundo ele, não é universal e se encontra adaptada ao temperamento (*ingenium*) singular e à conservação do povo hebreu¹⁰³. A relação entre o *ingenium* de um povo e os afetos compartilhados coletivamente passa pela experiência. Não subsiste um *ingenium* antes da experiência que exprima os contornos do *ingenium*. Não é possível identificar o temperamento de alguém ou de um povo antes que se expresse o mesmo em ato. O pensamento spinozano envolve uma compreensão de atualidade das coisas existentes, que termina por visualizar na realidade um permanente processo de constituição do mundo, jamais um processo de confirmação daquilo que já se encontraria previsto em algum lugar. Assim, a experiência coletiva que perpassa a dimensão afetiva afirma um determinado *ingenium* de um certo grupo que se constitui permanentemente¹⁰⁴.

¹⁰² Para maiores esclarecimentos acerca do conceito de *ingenium*, ver MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: L’expérience et l’éternité*. Paris: PUF, 1994. p. 379 à p. 465. Vale ressaltar que boa parte dos argumentos aqui expostos têm por inspiração as reflexões contidas na referida obra.

¹⁰³ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo IV.

¹⁰⁴ “L’*ingenium* tel que nous le rencontrons dans ces textes est d’ordre constitutif et non confirmatif. Nous ne pouvons démontrer a priori que l’esprit de tel individu aura telles caractéristiques. Seules l’expérience peut nous l’enseigner. En outre, on ne peut considérer cet

O *ingenium* possui uma relação próxima com o conceito de *conatus*. Trata-se de um princípio dinâmico que consiste na essência atual de uma certa coisa e busca conservar uma certa e determinada proporção das relações de movimento e repouso que constituem tal coisa. O *conatus*, dessa forma, se determina mediante o esforço em conservar uma certa proporção de movimento e repouso e o seu correlato psíquico, o *ingenium*. O *ingenium* de um povo consiste no resultado da composição entre os diversos temperamentos individuais, o que permite afirmar que o núcleo do *ingenium* é a multiplicidade. Ao se constituírem afetos coletivamente compartilhados, que terminam por conformar o *ingenium* de cada indivíduo, subsiste um substrato comum que permite aos seres humanos entrar em regime de cooperação coletiva e fundar uma organização social determinada. Entretanto, nada garante que esse substrato comum constitutivo do *ingenium* coletivo seja capaz de conformar permanentemente o *ingenium* de cada indivíduo. Como tudo o que existe se esforça por perseverar na existência, o mesmo vale para as estruturas político-sociais, havendo a necessidade de criação de instrumentos aptos a impedir que os temperamentos individuais ponham em risco a existência da sociedade comum instituída. Tais instrumentos são as instituições.

O papel das instituições traçado por Spinoza o conduz para uma tendência já expressa no século XVI por Maquiavel. Trata-se, portanto, de uma concepção republicana e materialista do fenômeno institucional, de maneira a se determinar que as instituições, na política, ocupam o centro dos processos desta natureza, em lugar das virtudes individuais dos governantes. É pelas instituições que a Cidade se torna capaz de afirmar o seu *ingenium*, mesmo quando indivíduos ou grupos não se enquadrem naquilo que é estabelecido pelo mesmo. As instituições são dispositivos de reforço do *ingenium* coletivamente instaurado. Segundo Spinoza, “um Estado, porém, não pode subsistir sem leis a que todos estejam sujeitos;

ingenium comme une simple rémanence de l'ignorance, ou, inversement, comme un pur équivalente de la sagesse; il se maintient par-delà l'acquisition de la sagesse. Spinoza parle en effet de l'*ingenium* de l'homme conduit par la raison, en même temps que de sa *vivendi ratio*” (MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, p. 404). Pierre-François Morreau, no trecho citado, faz referência à Proposição LXVI da Parte IV da *Ética*, em que Spinoza, no Escólio da proposição em questão, se propõe a analisar, nas proposições subseqüentes, o modo de vida do homem livre. As últimas proposições desta parte da *Ética* delineiam o modo de ser do homem livre, demonstrando como se manifesta o seu *ingenium*. Isto não significa dizer que todos os homens livres possuem o mesmo *ingenium*, mas sim que determinados atos daqueles que são livres exprimem traços comuns a todos eles. Entretanto, interessa perceber que Spinoza compreende o modo de vida sempre a partir do ponto de vista da singularidade, de modo a se considerar a experiência algo essencial para o conhecimento de si e do mundo, pois onde não há formas *a priori* só a experiência é capaz de apresentar as formas atualmente existentes.

porque, se todos os membros de uma sociedade quieserem prescindir das leis, ato contínuo dissolvem a sociedade e destroem o Estado”¹⁰⁵.

Apesar de a sociedade comum se encontrar conforme à razão, isso não impede que os seres humanos se oponham a ela, afinal nem todos os seres humanos são racionais. Aliás, Spinoza deixa muito claro que não necessariamente os seres humanos se tornam racionais, subsistindo a necessidade de existência das instituições que, mediante um regime de promessas de recompensas e de ameaças de punição, sejam capazes de articular medo e esperança naqueles que não vivem sob a conduta da razão e os levar, ao produzir tais afetos, a se conformar ao *ingenium* coletivamente constituído. Em virtude de a razão nada poder contra os afetos, aqueles que vivem sob um regime de absoluta passionalidade só se adequarão aos desígnios coletivos mediante paixões contrárias e mais fortes do que aquelas que os conduzem na direção em que ‘naturalmente’ se encaminhariam¹⁰⁶. A tendência de cada ser humano é levar os demais a viver segundo o seu próprio modo de vida, pois, assim, tal modo de vida seria mais facilmente aceito pelos demais. De tal tendência surge a coletivização dos afetos. Entretanto, dela também provêm os conflitos, que precisam ser regulados de modo que não destruam a sociedade comum entre os homens¹⁰⁷. Cabe às instituições frear a tendência antipolítica do *ingenium* individual, reforçando sua tendência à construção da sociedade comum.

No capítulo anterior se investigou a necessidade do direito civil para o exercício real e efetivo dos direitos naturais que, sem a institucionalização do direito civil, terminariam por se tratar de meras abstrações, em razão de a potência individual ser capaz de muito pouco, senão de quase nada, contra a potência da natureza. Só existem direitos dos indivíduos caso direitos comuns se fundem e se exerçam¹⁰⁸, isto é, o que sustenta e permite a expressão das potências dos indivíduos humanos é a potência da sociedade comum instituída pelos mesmos.

¹⁰⁵ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo III.

¹⁰⁶ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXVII, Escólio II.

¹⁰⁷ “Na nossa *Ética* demonstramos que os homens estão necessariamente submetidos aos afetos [...] Além disso, cada qual deseja que os demais vivam consoante o seu próprio temperamento (*ingenium*), aprovelem o que ele próprio aprova e rejeitem o que ele próprio rejeita. Donde resulta que, querendo todos ser os primeiros, surjam conflitos entre eles, procurem esmagar-se uns aos outros e que o vencedor se glorifique mais por ter triunfado sobre seu rival do que por haver obtido qualquer vantagem para si mesmo [...] Aqueles que se persuadem ser possível levar a multidão ou os homens ocupados dos negócios públicos a viver segundo os preceitos da razão sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, comprazem-se na ficção” (*Tratado Político*, Capítulo I, § 5).

¹⁰⁸ *Tratado Político*, Capítulo II, §§ 16 e 17.

Tal sociedade comum precisa conter as paixões antipolíticas para permanecer existindo. A contenção das paixões que contrariam a existência da Cidade envolve a institucionalização de uma lei comum que fixe o que a Cidade entender se tratar do bem e do mal. Spinoza determina que o norte ético se estabelece necessariamente pela Cidade. Para compreender tal afirmação é preciso investigar a relação entre o *ingenium* e o juízo. O juízo se funda no desejo, conforme já se demonstrou. Assim, alguém julga ser bom aquilo que deseja e imagina ser mau aquilo que lhe causa aversão. O núcleo do juízo é o desejo que, por sua vez, exprime o *ingenium* daquele que profere o juízo¹⁰⁹. No estado de natureza todos podem adotar condutas baseadas em seus juízos particulares, afinal não subsiste qualquer regra comum que determine o que venham a ser o bem e o mal. Assim, as noções de virtude, de pecado, de injustiça e de justiça só fazem algum sentido quando se contrói um aparato institucional que determine parâmetros para avaliação do significado de tais termos. A institucionalização política, por outro lado, não estabelece que os indivíduos devem abrir mão dos seus próprios juízos de bem e de mal. Na verdade, eles devem orientar suas condutas, e não suas opiniões, de acordo com o que a Cidade estabeleceu ser o justo. Para maior esclarecimento desta questão, vale a pena reproduzir o texto da *Ética*:

Um afeto não pode ser entravado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a entrar e pelo fato de cada um se abster de causar o dano pelo temor de um dano maior. Portanto, é por esta lei que a sociedade poderá fundar-se, com a condição de ela reivindicar para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar do bem e do mal. Por conseguinte, ela deverá ter o poder de prescrever uma regra de vida comum, de fazer as leis e de as apoiar não na razão, que não pode contrariar os afetos, mas nas ameaças. Tal sociedade, firmada em leis e no poder de se conservar a si mesma, chama-se Cidade, e aqueles que são defendidos por seu direito, Cidadãos [...] No estado natural o pecado não pode se conceber, mas apenas no estado civil, em que se distingue por consenso comum o que é bom e o que é mau e cada um é obrigado a obedecer à Cidade. Portanto, o pecado não é outra coisa que a desobediência, que por esta razão é punida só em virtude do direito da Cidade; e, ao contrário, a obediência é contada ao cidadão como mérito, porque, por esta mesma razão, é julgado digno de gozar das vantagens da Cidade [...] No estado natural não se pode perceber nenhuma vontade de dar a cada um o que é seu, ou seja, no estado natural nada se faz que possa dizer-se justo ou injusto, mas sim no estado civil, em que se discerne, por consenso comum, o que é deste ou que é daquele. Por aqui se vê que justo e injusto, pecado e mérito são noções extrínsecas, não atributos que expliquem a natureza da mente¹¹⁰.

¹⁰⁹ “En effet, chacun prend son *ingenium* propre pour base de son jugement: il juge du bien et du mal par le souverain droit de la nature et avise à son intérêt en fonction de sa complexion. Il n’a pas tort, mais il généralise spontanément et croit que ce qui vaut pour lui vaut pour autrui” (MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: L’expérience et l’éternité*, p. 400).

¹¹⁰ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXVII, Escólio II.

Resulta claro desta passagem que as instituições estabilizam o consenso comum acerca do bem e do mal e estabelecem um mecanismo de ameaça de punição e promessa de recompensa, que busca convencer os que vivem sob o regime da passividade a obedecer, reorientando os afetos destes. As instituições, portanto, guardam relação com os afetos coletivamente compartilhados para garantir a sua permanência, o que só acontece mediante a coletivização dos afetos do medo e da esperança vinculados a determinados símbolos de bem, de mal, de justo ou de injusto. Trata-se de instrumentos de reforço do instituído, visando a conservar o modo de ser coletivamente estabelecido durante o processo de fundação da Cidade. Isto posto, fica evidente que a Cidade exerce papel fundamental para a construção e para a conservação do horizonte ético. Que se ressalte mais uma vez: não se trata de defender que a Cidade deva limitar a emissão de juízos e a manifestação das opiniões que expressem paixões antipolíticas. Ela, entretanto, deve conter as condutas fundadas em tais paixões, o que poderia acarretar a dissolução da própria Cidade. Não é correto atribuir a Spinoza qualquer tendência totalitária, na medida em que as instituições não buscam controlar e moldar o *ingenium* de cada indivíduo a elas submetido. A instituições têm por objetivo evitar que a expressão dos juízos particulares em condutas concretas dissolvam a sociedade comum. A liberdade de manifestação da opinião, fundada em tais juízos, permanece.

Conforme se expôs acima, a perspectiva política de Spinoza, ao atribuir papel fundamental às instituições, e não às virtudes morais dos governantes, se encontra intrinsecamente vinculada à tradição republicana construída pela experiência política do norte da Itália, tradição esta que encontra sua formulação teórica nas obras de Maquiavel. Não à toa, Spinoza não poupou elogios a Maquiavel em seu *Tratado Político*¹¹¹. Assim, é nítido o valor que Spinoza confere às instituições, atribuindo às mesmas toda a responsabilidade de manter a concórdia e evitar a guerra e a tirania, uma das manifestações dissimuladas da própria guerra. Deste modo, é necessário expor os contornos do pensamento spinozano, no que se refere à relevância das instituições para a vida comum e para a conservação do poder da Cidade.

¹¹¹ Ver *Tratado Político*, Capítulo V, § 7.

Segundo o legado republicano expresso pela pena maquiaveliana, mais valem as instituições do que a boa vontade dos seres humanos. Aqueles que confiam a própria liberdade aos desígnios dos governantes estão prestes a perdê-la. De acordo com Maquiavel, “os governos cuja sorte depende da sabedoria de um só homem têm curta duração, porque sua virtude se extingue com a vida do príncipe; raramente seu vigor se restabelece com seu sucessor”¹¹². As palavras de Maquiavel são praticamente reproduzidas por Spinoza no *Tratado Político*. Entretanto, antes de fazer explícita menção ao pensador florentino, o que ocorre no Capítulo 5, § 7 da obra citada, Spinoza analisa a questão dos vícios e das virtudes dos súditos. Ao invés de se atribuir o vício a uma suposta má índole dos indivíduos ou de se determinar a virtude pela construção de uma consciência moral superior, demonstra-se que a origem de condutas virtuosas ou viciadas só pode ser identificada nas instituições públicas. Para que a discussão sobre os vícios e as virtudes não se perca em uma perspectiva moralista, Spinoza define os critérios que, sob o seu ponto de vista, são considerados os mais adequados para orientar o raciocínio. Com base na compreensão de que no âmago de toda e qualquer organização política se encontra a sua conservação e a conseqüente conservação da vida dos súditos, a finalidade de toda e qualquer Cidade se caracteriza pela promoção da paz, da segurança e da concórdia. Assim, se existem condutas viciadas em uma determinada Cidade, tais condutas vão de encontro a este fim da própria Cidade, sendo, por este motivo, consideradas indevidas e indesejadas. O argumento exposto pode ser observado com clareza no trecho abaixo:

O melhor regime para todo Estado se conhece facilmente a partir do fim do estado civil, que não é outra coisa senão a paz e a segurança da vida. Por conseguinte, o melhor Estado é aquele em que os homens passam a vida em concórdia e aquele cujas leis são observadas sem violação. As sedições, as guerras, o desprezo ou a violação das leis devem ser imputadas, não tanto à malícia dos súditos, quanto a um vício do regime instituído [...] Os homens não nascem cidadãos, mas se tornam. Além disso, os afetos naturais dos homens são em todos os lugares os mesmos; se, portanto, a malícia reina em uma Cidade e se aí se cometem mais pecados do que em outra, isso provém de ela não ter promovido suficientemente a concórdia, não havendo instituído prudentemente suas regras de direito¹¹³.

¹¹² MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro Primeiro, Capítulo Décimo Primeiro.

¹¹³ *Tratado Político*, Capítulo V, § 2. Neste mesmo sentido, afirma Spinoza que “da mesma maneira que os vícios dos súditos, sua licenciosidade excessiva e sua insubmissão devem ser imputadas à Cidade, também, em contrapartida, sua virtude e sua constante observação das leis devem ser atribuídas à virtude e ao direito absoluto da Cidade” (*Tratado Político*, Capítulo V, § 3).

Um ponto que poderia ser alvo de crítica, quando se busca compreender o valor que Spinoza confere às instituições na construção do horizonte ético, envolve o problema da servidão. Se a virtude se estabelece mediante um conjunto de instituições que conduzem os seres humanos à concórdia e ao respeito ao direito instituído, não seria admissível considerar que uma organização política, que constitui suas instituições para assegurar a obediência fundada na servidão e na difusão do temor, importaria em um regime político positivo e virtuoso? Apesar de tal conclusão poder ser deduzida do que até aqui se expôs, não se trata de uma compreensão adequada do sistema ético-político construído por Spinoza. Para o filósofo, a paz não se compatibiliza com o temor generalizado e, por consequência, com a tirania. Se os súditos obedecem em razão apenas e tão-somente do temor, eles não podem ser considerados livres, mas escravos. A paz não é mera ausência de guerra, mas uma situação em que subsiste um direito comum e em que a obediência se dá em função de tal direito comum, e não do direito particular que um tirano instaura para produzir a obediência a partir do temor e da ameaça constante contra a liberdade e a vida dos súditos¹¹⁴. Ou seja, se a Cidade tem por finalidade assegurar a paz, é fundamental que sua estrutura institucional ao menos seja adequada para que os indivíduos se tornem cidadãos, e não escravos. No discurso de Spinoza não resta qualquer espaço para a afirmação da tirania como modelo de governo ética e politicamente justificável, até porque a tirania, por fundar sua ação na força e no medo, contradiz a compreensão de liberdade estabelecida por Spinoza, liberdade esta que se encontra na experiência da alegria, e não nas paixões tristes. Digno de nota é também o fato de que o direito comum se constitui em pressuposto para a liberdade e para a construção da cidadania. Aí reside uma necessária associação da liberdade com a igualdade. Mas ainda não é o momento de desenvolver tal questão.

A relevância das instituições políticas para a construção da cidadania resulta na defesa intransigente, já citada acima, de uma organização das instituições que não atribua a apenas um indivíduo o poder de governar. Na

¹¹⁴ “Se em uma Cidade os súditos, paralisados pelo medo, não pegam em armas, deve-se dizer não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina. A paz, com efeito, não é a ausência de guerra: é uma virtude, que nasce da força da alma, pois a obediência é a vontade constante de fazer o que deve ser feito, segundo o direito comum da Cidade. De resto, uma Cidade, em que a paz depende da inércia dos súditos, que são conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece o nome de solidão, e não de Cidade” (*Tratado Político*, Capítulo V, § 4).

medida em que um bom regime de governo independe da boa índole dos indivíduos, ocupem eles ou não cargos de governo¹¹⁵, considera-se inadequado concentrar o poder nas mãos de um só indivíduo, pois, nesse caso, somente sua boa índole e suas virtudes morais superiores poderiam preservar a paz e a liberdade. Entretanto, uma Cidade em que a paz depende da decisão de um único indivíduo não pode dizer que tenha efetivamente constituído a paz¹¹⁶, afinal, seguindo as palavras de Maquiavel há pouco reproduzidas, muito dificilmente tal regime se mantém com a morte do governante virtuoso que tenha conseguido preservar a concórdia. A aproximação entre o pensamento político maquiaveliano e o horizonte ético-político construído por Spinoza se faz notar nitidamente neste ponto, o que se percebe pelas palavras a seguir expostas:

Talvez ele (Maquiavel) tenha querido mostrar o quanto uma multidão livre deve vigiar para não confiar inteiramente seu bem-estar a um só homem que, a menos que seja fútil de considerar ser capaz de agradar a todos, deve constantemente recear conspirações e que, por conseqüência, é forçado a preocupar-se sobretudo consigo próprio e a enganar a multidão mais do que a salvar¹¹⁷.

A fundação institucional da liberdade se volta contra o voluntarismo moralista, que pressupõe a necessidade de difusão de virtudes morais universais a fim de que se construam as condições adequadas à experiência da liberdade. Na

¹¹⁵ “Se a natureza humana fosse disposta de tal forma que os homens desejassem mais o que lhes é mais útil, não haveria necessidade de qualquer arte para que reinassem a concórdia e a fidelidade. Mas, como é certo que a natureza humana é constituída de outra forma, é necessário que um Estado seja instituído de tal modo que todos, governantes ou governados, façam, quer queiram, quer não queiram, aquilo que interessa ao bem-estar comum” (*Tratado Político*, Capítulo VI, § 3).

¹¹⁶ “Mas se se deve chamar de paz a servidão, a barbárie e a solidão, nada mais miserável para os homens do que a paz [...] Transferir todo o poder a um só homem se encontra de acordo não com a paz, mas com a servidão: a paz, com efeito, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, isto é, da concórdia” (*Tratado Político*, Capítulo VI, § 4). Com base neste raciocínio Spinoza admite a necessidade de limitação dos poderes do monarca, o que se afirma com muita clareza na passagem seguinte: “Os reis, com efeito, não são deuses, mas homens constantemente seduzidos pelo canto das sereias. Se, portanto, todas as coisas dependessem da vontade inconstante de um só, não haveria nada de fixo. E, por conseqüência, o Estado monárquico, para ser estável, deve ser instituído de tal maneira que tudo que seja estabelecido pelo decreto do rei, ou seja, que todo direito seja uma expressão da vontade do rei, mas não que toda vontade do rei estabeleça o direito” (*Tratado Político*, Capítulo VII, § 1). Acerca da questão da inconstância da vontade de um só, apresentada acima, é interessante perceber a correspondência do raciocínio de Spinoza e de Maquiavel. Segundo Maquiavel, “quanto à sagacidade e à constância, afirmo que o povo é mais prudente, menos volúvel e, num certo sentido, mais judicioso do que o príncipe. Não é sem razão que se diz que a voz do povo é a voz de Deus. De fato, vê-se a opinião universal a produzir efeitos tão maravilhosos em suas predições, que parece haver nela uma potência oculta a prever o bem e o mal [...] Se o povo se deixa às vezes seduzir por propostas que demonstram coragem, ou que parecem úteis, isto ocorre ainda mais freqüentemente com os príncipes, que se deixam arrastar pelas suas paixões, mais numerosas e irresistíveis do que as do povo” (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro Primeiro, Capítulo Quinquagésimo oitavo).

¹¹⁷ *Tratado Político*, Capítulo V, § 7.

medida em que Spinoza recusou de saída a moral, afirmando a dimensão radicalmente imanente de sua perspectiva ética, é impossível fundar a ordem política em parâmetros normativos de cunho moral. A liberdade coletiva, pressuposto necessário da afirmação da liberdade individual em sua plena potência, não se constrói pelos governantes, mas essencialmente pela multidão, ou seja, pelos governados. E a multidão só pode determinar sua liberdade mediante a construção de instituições efetivamente aptas para tanto¹¹⁸.

O caminho seguido por Spinoza envolve um considerável distanciamento de uma grande parcela do pensamento político ocidental que, ao subordinar a liberdade à consciência moral, termina por estruturar qualquer concepção institucional em virtudes morais que se expressam pelos indivíduos. A política termina por depender mais da dimensão individual do que propriamente da coletiva, produzindo-se um paradoxo insuperável: sem mecanismos institucionais que conduzam os indivíduos ao desenvolvimento de uma consciência moral é praticamente inviável que os mesmos a desenvolvam por si próprios. Sem um processo pedagógico, ou seja, sem um método não é possível desenvolver as virtudes cívicas necessárias (não é isso o que prega Rousseau no *Emílio*?). E tal método, para produzir efeitos, deve ser difundido por instituições, afinal o processo e o sistema educacionais, mesmo quando restritos a uma elite, são instituições estabelecidas. Assim, as instituições se consideram necessárias à formação de governantes politicamente úteis, de modo que os indivíduos são frutos das instituições em que se formam. Por fim, vale ressaltar que a recusa da perspectiva moralista conduz Spinoza para um enfrentamento com o universalismo ético, o que se demonstrará a seguir.

4.2.3. Refutando o universalismo e a consciência moral: Spinoza contra Kant

A ética afirmada no pensamento spinozano se constitui em um instrumento de refutação de qualquer perspectiva que busque determinar fundamentos universalmente válidos voltados para o ajuizamento das condutas humanas. Trata-se de uma concepção ética que pode ser considerada oposta à concepção moral

¹¹⁸ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 4 e § 6.

desenvolvida por Kant, vertente esta que funda uma moral de caráter universal, que serve de parâmetro para a avaliação das condutas dos indivíduos; uma moral de cunho nitidamente autoritário e maniqueísta, estruturada sobre a idéia de vontade livre, o que demonstra clara contradição com os postulados essenciais do sistema spinozano. Para demonstrar a distância existente entre a ética de Spinoza e a moral de Kant, é necessário expor alguns dos aspectos do conceito kantiano de razão prática e identificar as principais noções que acompanham tal conceito.

Qual a busca de Kant ao formular a sua teoria sobre a moral? Sua empreitada envolve uma reconfiguração dos fundamentos da moralidade. Trata-se de repensar a moral e a razão prática, de modo a se reconstruírem os fundamentos da moral. Na medida em que é no campo da moral que se inserem questões como a liberdade e a autonomia da vontade, reconstruir os fundamentos da moral constitui-se, também, em um movimento de redefinição destas noções. Neste contexto, é preciso fazer a ressalva de qual o caminho perseguido por Kant para desenvolver sua reconstrução do pensamento moral. Para tanto, as palavras de Otfried Höffe são bastante esclarecedoras:

Do mesmo modo que os representantes da ética utilitarista e do princípio de universalização (Hare, Singer), assim como posteriormente Rawls e Kohlberg, Apel, Habermas e a ética construtivista (“Escola de Erlangen”), também Kant opõe-se ao relativismo, ceticismo e dogmatismo na Ética. Também Kant parte da premissa de que o julgar e agir morais não são questão de um sentimento pessoal ou de uma decisão arbitrária e, tampouco, uma questão de origem sociocultural, de tato ou de estudada convenção. Muito antes, ele vê a ação humana submetida a obrigações últimas, para cuja observância se é chamado a prestar contas perante outros mas também perante si mesmo¹¹⁹.

Pelo que se expressou na passagem acima, já se faz possível identificar no que consiste a crítica da razão prática na perspectiva kantiana. Trata-se de um movimento intelectual voltado, essencialmente, à refutação de determinadas tendências do pensamento ocidental que recusavam ver na ação prática dos seres humanos qualquer conteúdo universal; daí a crítica ao relativismo e ao utilitarismo. A *Crítica da Razão Prática* pode, portanto, ser compreendida como uma obra que visa a construir um modelo normativo moral que sirva de parâmetro de avaliação das condutas particulares. Isto não seria possível se, na origem do raciocínio, não estivesse pressuposto um sujeito universal que afirmasse tais

¹¹⁹ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 184.

parâmetros¹²⁰. Para que se compreenda como a reconstrução da moral se configura em Kant, é necessário abordar o sentido da lei moral em sua obra. O conceito de lei moral deve ser analisado sob a perspectiva da razão prática. Entretanto, é necessário percorrer uma outra questão antes de se adentrar a questão da lei moral. Dada a vinculação entre lei moral e razão prática, cabe esclarecer a real posição da razão prática na filosofia kantiana e em que medida ela guarda conexão com a razão especulativa.

Enquanto a razão teórica, ou especulativa, se preocupa essencialmente com a faculdade de conhecer, a razão prática envolve o estabelecimento dos fundamentos determinantes da vontade¹²¹. Ou seja, a finalidade da razão teórica é estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento, definindo os limites do próprio conhecimento e os fundamentos de que o entendimento deve partir para produzir o conhecimento sobre os fenômenos. Já a razão prática trata do querer, configurando um instrumento de identificação dos parâmetros normativos morais que devem guiar as condutas dos seres humanos. A razão prática busca definir padrões de validade das condutas, orientando o querer, a vontade. Já a razão pura tem por objetivo estabelecer os limites do conhecimento, identificando, por sua vez, requisitos de validade dos enunciados cognitivos.

¹²⁰ “Se, porém, se perguntar que é então propriamente a moralidade pura, na qual se tem de testar como metal de ensaio o conteúdo moral de cada ação, tenho de confessar que somente filósofos podem tornar duvidosa a decisão sobre essa questão; pois na razão humana comum ela está há tempo decidida, em verdade não por fórmulas gerais abstratas, mas pelo uso costumeiro, quase como a diferença entre a mão direita e a mão esquerda. Portanto queremos primeiro mostrar a característica provadora da virtude pura em um exemplo e, enquanto nos representamos que ele tenha sido porventura a um menino de dez anos para ajuizamento, ver se ele também por si, sem ser instruído pelo mestre, teria que julgar necessariamente do mesmo modo. Conte-se a história de um homem honesto que se quer instar a aderir aos caluniadores de uma pessoa inocente e, além disso, carente de posses [...] então o meu jovem ouvinte elevar-se-á, gradualmente, de uma simples aprovação à admiração e desta à estupefação, finalmente, à máxima veneração e a um vivo desejo de poder ser ele mesmo um tal homem (embora certamente não na sua circunstância)” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 246/247). O discurso kantiano exposto nesta passagem demonstra com clareza a fundação do universalismo ético. Existe uma consciência moral universal que se afirma nas mais diversas manifestações singulares dos seres humanos, consciência esta que se constitui no núcleo do sujeito universal. Em virtude de tais pressupostos, é possível considerar que os seres humanos têm a tendência a emitir juízos morais no mesmo sentido, independente de sua idade, formação cultural ou qualquer outra particularidade. Tal tendência se inscreve no interior da consciência moral presente em todos nós.

¹²¹ “O uso teórico da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer, e uma crítica da mesma com vistas a este uso concernia propriamente só à faculdade de conhecer pura, porque esta provocava a suspeita, que depois também se confirmava, de que ela facilmente se perde, acima de seus limites, entre objetos inalcançáveis ou entre conceitos reciprocamente discordantes. Com o uso prático da razão já se passa diferentemente. Neste a razão ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para efetuação dos mesmos” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 25).

Apesar da distinção estabelecida por Kant, razão prática e razão especulativa caminham paralelamente. Kant, inclusive, chega a usar a expressão ‘razão prática pura’ ao tratar da razão prática, identificando um paralelismo entre a segunda e a primeira críticas. De acordo com o autor, “a razão prática tem como fundamento a mesma faculdade de conhecer que a razão especulativa, na medida em que ambas são razão pura”¹²². Na verdade, a distinção entre razão prática e razão especulativa se encontra basicamente na destinação das mesmas. A razão especulativa está voltada para a determinação de limites ao entendimento¹²³ e para a sistematização dos conceitos produzidos pelo entendimento. Já a razão prática não busca conhecer os objetos e sistematizar os conceitos formados pelo entendimento. A razão prática se vincula à faculdade da vontade, visando a regular e orientar a vontade¹²⁴. Entretanto, a relação entre a razão prática e a razão especulativa se situa exatamente no âmbito da compreensão da lei moral. A razão prática está vinculada a uma capacidade cognitiva do sujeito, que, mediante o uso da razão, pode conhecer a lei moral e aquilo que ela determina. Com base na concepção cognitivista em que se insere a razão prática, Kant se permite considerar ambas razão pura, que se exprime em diferentes campos da experiência humana, o entendimento e a vontade¹²⁵. Isto é, enquanto o tribunal da razão, no

¹²² KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 144.

¹²³ A função da razão especulativa pura de delimitar o entendimento se expressa na passagem seguinte: “É a tarefa mais importante e mesmo a única se se fala da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, bem como das condições e do âmbito de sua validade. Com efeito, após ter completado tal tarefa, a lógica transcendental poderá satisfazer inteiramente o seu fim, a saber, determinar o âmbito e os limites do entendimento puro” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 111). No que se refere à função sistematizadora da razão, é interessante observar o trecho a seguir: “Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Portanto, ela jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar aos seus múltiplos conhecimentos unidade *a priori* mediante conceitos, a qual pode denominar-se unidade da razão e é de natureza completamente diferente da que pode ser produzida pelo entendimento” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 181).

¹²⁴ “A razão prática não se preocupa com objetos para conhecê-los, mas com sua própria faculdade de (conformemente ao seu conhecimento) torná-los efetivos, isto é, tem a ver com a vontade que é uma causalidade na medida em que a razão contém o fundamento determinante desta” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 145).

¹²⁵ Para maior esclarecimento, vale a pena observar as considerações a seguir: “A razão pura é a suprema corte de apelação quanto à sua própria constituição e aos seus princípios e diretrizes para a condução de suas próprias atividades. Como tal, é sempre livre para reconsiderar suas decisões anteriores: nenhum caso se encerra definitivamente. Em sua liberdade, a razão faz sempre seus próprios juízos à medida que procede, fundando-os sempre nos méritos do caso: nas evidências e fundamentos disponíveis estimados pelos princípios da razão e pela visão da razão de sua própria constituição e princípios naquele momento [...] Voltamo-nos, pois, para a razão pura em sua esfera teórica, em que a razão organiza na mais alta unidade sistemática possível da teoria científica o conhecimento empírico (de baixo nível) fornecido pelo entendimento, como também nos voltamos para a esfera prática, em que a razão pura constrói para si o objeto *a priori* da lei moral, o ideal de

que se refere à sua dimensão especulativa, avalia se os conceitos produzidos pelo entendimento estão de acordo com os limites e as condições de possibilidade do conhecimento, quanto à dimensão prática da razão, ele analisa se uma determinada conduta é válida segundo os parâmetros da lei moral, cuja cognição deve orientar as ações humanas.

Exposta a conexão entre razão prática e razão especulativa, pode-se avançar em direção à compreensão da lei moral, noção que ocupa posição central no sistema moral kantiano. A primeira questão que se deve apresentar, para que se compreenda o lugar da lei moral, envolve o problema da posição do ser humano no mundo. Kant defende muito claramente que o ser humano possui um lugar especial no mundo. Na *Crítica da razão pura* esta noção já se apresenta. Segundo Kant, o ser humano detém uma particularidade, na medida em que duas dimensões da realidade nele se fazem presentes. De um lado somos fenômenos, tanto quanto qualquer outra coisa existente na natureza. De outro, somos um objeto puramente inteligível, não podendo tal registro da condição humana ser atribuído à sensibilidade, em virtude de pertencer a uma outra dimensão, a do entendimento¹²⁶. No mesmo sentido se orienta a compreensão kantiana fundada na exclusividade humana, no que concerne à moralidade. A capacidade humana de se desvincular da ordem comum da natureza, construindo para si um mundo orientado para fins, fundado na lei moral, determina aquilo que qualifica o ser humano como um ente distinto de todo o resto da natureza. O ser humano está voltado para o desenvolvimento de sua personalidade, que se expressa pela liberdade e independência em relação ao mundo da natureza. A consciência moral, que acompanha a autonomia do ser humano, configura a sua especial destinação no mundo. Mas é evidente que tal raciocínio só faz sentido caso se parta da

um possível reino dos fins. Para Kant, a questão da liberdade da vontade não é um problema isolado, como se algo denominado “a vontade” propusesse um problema especial. Para ele, há apenas o problema da liberdade da razão, tanto teórica como prática. A prática é aquilo que é possível através da liberdade, através da espontaneidade absoluta da razão pura; **mesmo a razão pura é prática** (grifo nosso)” (RAWLS, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 321/322).

¹²⁶ “Na natureza inanimada ou meramente animal, não encontramos qualquer fundamento para pensar uma faculdade como condicionada de outro modo que não o meramente sensível. **Exclusivamente** (grifo nosso) o homem, que de outra maneira conhece toda a natureza somente através dos sentidos, se conhece a si mesmo também mediante uma pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que ele de modo algum pode contar como impressões dos sentidos; para si mesmo, ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 377).

compreensão de que a razão, prática ou especulativa, se considera uma faculdade exclusiva do ser humano, transformado, mais uma vez, em um império em um império¹²⁷.

Após a exposição do racicínio kantiano que atribui ao ser humano uma especial destinação, é necessário percorrer o que faz do ser humano um império em um império: a lei moral. O termo ‘lei’ em Kant assume um sentido específico, a saber:

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional¹²⁸.

As máximas são princípios que orientam as condutas e que não envolvem uma universalidade objetiva, mas subjetiva. O princípio estabelecido pela máxima se funda na vontade de quem a estabelece. A lei moral, por sua vez, não se identifica com uma máxima, pois é dotada de universalidade objetiva, julgando-se válida para qualquer ente que faça uso da razão¹²⁹. Surge, a partir desta distinção entre lei e máxima, um problema: de que modo é possível estabelecer um critério que permita diferenciar o que se considera um mandamento moral do que se concebe como uma simples máxima, por não preencher os requisitos de

¹²⁷ Para esclarecimento do que se expôs, cabe observar o que o próprio autor considerou a respeito da relação entre razão prática, moralidade e a especial destinação do ser humano: “Qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que altivamente rejeita todo o parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos? Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem sobre si mesmo [...] Não é outra coisa que a personalidade, isto é, a liberdade e a independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão [...] Esta idéia de personalidade, despertadora de respeito, que nos coloca ante os olhos a sublimidade de nossa natureza (segundo sua destinação), na medida em que ela ao mesmo tempo nos deixa notar a falta de conformidade de nossa conduta em vista da mesma e com isso abate a presunção, pode ser observada natural e facilmente até pela razão humana mais comum [...] Desse modo, constitui-se o autêntico motivo da razão prática pura; ele não é outro que a própria lei moral pura, na medida em que ela nos deixa perceber a sublimidade de nossa própria existência supra-sensível e produz subjetivamente nos homens [...] um respeito por sua superior destinação” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 141-143).

¹²⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 31-32.

¹²⁹ “A universalidade que se oculta em toda máxima é uma universalidade subjetiva (relativa), não a universalidade objetiva (absoluta ou estrita) que tem validade pura e simplesmente para todo ente racional. O segundo ponto de vista no imperativo categórico, a universalização, examina se o horizonte de vida subjetivo posto em uma máxima pode ser também pensado e querido como unidade racional de uma comunidade de pessoas. A partir da variegada diversidade de princípios subjetivos (máximas), mas máximas morais são separadas das máximas não-morais, e o agente é exortado a seguir somente as máximas morais” (HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, p. 207).

universalização objetiva exigidos pela razão prática? O imperativo categórico cumpre função primordial para estruturar a lei moral. Trata-se de um procedimento racional cuja finalidade é estabelecer um critério racionalmente válido apto a identificar se uma determinada máxima pode ser objetivamente universalizada ou não. Em princípio, as máximas não possuem caráter universal objetivo, mas subjetivo. Entretanto, aquelas que passarem pela prova do imperativo categórico podem ser consideradas compatíveis com a lei moral. Tal questão se encontra claramente exposta na passagem abaixo:

Assim, com o intuito de considerarmo-nos membros legisladores livres e iguais de um reino de fins, devemos nos assegurar de que as máximas segundo as quais agimos correspondem às exigências da razão prática representadas no procedimento do Imperativo Categórico e, por conseguinte, que nossas máximas não sujeitam os outros a propósitos que não concordam com uma lei que eles possam endossar como algo coerente com a sua humanidade¹³⁰.

O imperativo categórico, por sua vez, consiste em um critério de avaliação da compatibilidade entre uma máxima e a lei moral. Trata-se de um procedimento que busca averiguar se uma certa máxima pode ser objetivamente universalizada. A idéia de imperativo categórico se traduz na exigência de que toda ação se oriente por uma máxima que o agente possa querer que se torne uma lei universal. O imperativo categórico se distingue dos imperativos técnicos e dos imperativos práticos, que são considerados imperativos hipotéticos. Os imperativos técnicos determinam os meios necessários para que se alcance uma finalidade determinada. “Quem, por exemplo, quer enriquecer tem de empenhar-se em ganhar bem mais do que gasta”¹³¹. Já os imperativos práticos “prescrevem ações que promovem o objetivo efetivo de entes racionais necessitados, a felicidade; entre eles caem os preceitos de dieta, que servem à saúde”¹³². Os dois imperativos não se consideram categóricos, pois os fins aos quais se dirigem não podem ser considerados objetivos. Trata-se de fins meramente subjetivos, o que não ocorre quando se tem em vista o imperativo categórico. A máxima que se enquadra nos requisitos do imperativo categórico não envolve qualquer fim subjetivo, mas objetivo e universal.

O imperativo categórico se enquadra perfeitamente na compreensão kantiana acerca da razão prática. Segundo o filósofo, a razão prática apenas

¹³⁰ RAWLS, John. *História da filosofia moral*, p. 235.

¹³¹ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, p. 200.

¹³² HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, p. 200.

prescreve leis universais de cunho formal, não subsistindo nelas qualquer matéria específica. A identificação de uma simples forma implica afastar de um princípio prático o objeto que orienta a vontade, do contrário, far-se-ia valer uma condição empírica – o objeto que intervém na vontade – para se determinar a orientação da própria vontade. Entretanto, a fim de que se considere uma máxima universal e objetiva, é necessário que se afaste da mesma qualquer dado empírico apto a afetar tais qualidades da própria máxima. O raciocínio exposto se explicita na passagem abaixo.

Se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade, não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma. A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Este objeto ou é o fundamento determinante da vontade, ou não o é. Se ele é o fundamento determinante da mesma, então a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer), conseqüentemente não seria nenhuma lei prática. Ora, se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta senão a simples forma de uma legislação universal. Logo, um ente racional ou não pode absolutamente representar seus princípios prático-subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou tem de admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual eles convêm à legislação universal, torna-os por si só uma lei prática¹³³.

O universalismo moral kantiano se funda mediante uma operação determinada por um formalismo racional. Tal formalismo em muito se assemelha aos mecanismos judiciais de solução de conflitos. O imperativo envolve um procedimento de avaliação de uma máxima. Caso a máxima se compatibilize com o tipo de encadeamento racional afirmado pelo imperativo categórico, a conduta pode ser julgada conforme à lei moral, possuindo validade ética objetiva. Não é à toa que Kant usa o termo “tribunal da razão”.

Uma outra questão relevante a se abordar acerca da lei moral se refere ao modo pelo qual se adere à mesma. Uma conduta humana se encontra de acordo com a moralidade não apenas em função do ajuizamento que se processa mediante o imperativo categórico. Um outro critério usado por Kant consite na motivação de práticas que estejam de acordo com a lei moral. Com base na motivação das condutas, Kant realiza uma distinção entre moralidade e legalidade. A legalidade se determina mediante a ação humana que se encontre de acordo com a lei moral e cuja motivação se refira a algo externo à própria lei moral. Ou seja, se alguém

¹³³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 45.

adota uma conduta que se situe nos termos estabelecidos pelo ajuizamento do imperativo categórico, enquadrando-se tal conduta na lei moral, mas tenha por motivação de sua ação um sentimento qualquer, e não a própria lei moral em si, não é possível dizer que esta pessoa age de acordo com a moralidade, e sim segundo a legalidade. Pelo conceito de legalidade se qualificam as condutas conformes à lei moral que não se motivam na lei moral, mas em um dado empírico, em uma condição sensível¹³⁴. Estar de acordo com a moralidade significa exatamente o inverso. Nenhum dado subjetivo, empírico e sensível pode ser a motivação de uma conduta, caso esta se enquadre na moralidade. Enquadrar-se na moralidade requer um movimento de aquisição de uma elevada consciência moral, que conduza o sujeito a se desligar de qualquer condição existencial motivadora de suas ações. Tal consciência termina por desenvolver um respeito pela lei moral, que deve ser a motivação essencial de todo aquele que buscar se conformar ao regime da moralidade. Para tornar ainda mais clara a concepção de moralidade kantiana, nada mais adequado do que expor as palavras do próprio autor:

Mas como efeito da consciência da lei moral, conseqüentemente em relação a uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão prática pura, enquanto legisladora suprema, esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se em verdade humilhação (desdém intelectual), porém, em relação ao fundamento positivo da mesma, a lei, chama-se ao mesmo tempo respeito pela lei [...] Por isso esse sentimento pode também denominar-se sentimento de respeito pela lei moral, porém, a partir de ambos os fundamentos em conjunto, **sentimento moral** [...] Não há aqui no sujeito nenhum sentimento **anterior** que tendesse à moralidade. Por isto é impossível, uma vez que todo o sentimento é sensível; o motivo da disposição moral, porém, tem que ser livre de toda condição sensível [...] E assim o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade, mas é a própria moralidade.¹³⁵

Por fim, cabe ressaltar que a distinção entre moralidade e legalidade não envolve uma oposição entre os dois termos, mas sim um maior rigor no que se refere à moralidade. Enquanto a legalidade admite qualquer tipo de motivação para o cumprimento dos comandos da lei moral, adequar-se à moralidade envolve exigências bastante mais rigorosas, na medida em que é preciso aderir à lei moral, deixando de lado qualquer dado sensível e subjetivo que oriente a ação. É

¹³⁴ “Se a determinação da vontade acontecer conforme à lei moral, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte não **por causa da lei**, nesse caso a ação em verdade conterà legalidade, mas não moralidade” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 114).

¹³⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 122/123.

necessário pôr a lei moral acima de qualquer interesse, de qualquer desejo, de qualquer perspectiva subjetiva, pois somente assim é possível construir um sujeito plenamente conforme à lei moral, do contrário existiria sempre um considerável risco de desobediência da lei moral no momento em que condições sensíveis se opusessem ao seu objetivismo. Enfim, “não se trata para Kant, na distinção entre moralidade e legalidade, de duas orientações fundamentais reciprocamente excludentes. A moralidade não se encontra em concorrência com a legalidade, muito antes, contém uma exacerbação das condições”¹³⁶.

O afastamento das condições sensíveis para fins de motivação das condutas verdadeiramente sujeitas à lei moral permite identificar as razões que levam Kant a separar a felicidade da lei moral, terminando por afirmar a supremacia da lei moral em relação à felicidade própria e ao amor de si. O respeito à lei moral constitui um dever que sobrepuja qualquer impulso contrário à moral fundado na felicidade. De fato, a doutrina moral de Kant não possui qualquer compromisso com a construção de uma vida ética estruturada a partir da realização da felicidade. O problema da necessidade de fundação de uma ética da alegria passa ao largo da reflexão moral kantiana. Mais do que saber viver bem é necessário saber o que se deve. A felicidade não se constitui em motivo moralmente válido para a ação humana.

O fundamento determinante da vontade não se encontra na felicidade, sob o ponto de vista do sistema moral kantiano. Segundo o autor, “o exato oposto do princípio da moralidade é tornar o princípio da felicidade própria fundamento determinante da vontade, para o que, como mostrei acima, tem que se computar em geral tudo o que põe o fundamento determinante, que deve servir de lei, em qualquer outra coisa que na forma legislativa da máxima”¹³⁷. O princípio da felicidade, que se manifesta pela máxima do amor de si, apenas aconselha e orienta a ação. Já a lei moral ordena, impõe condutas, estabelece deveres universalmente e objetivamente válidos. Apesar de a felicidade não ser oposta à moralidade, uma teoria da moral não deve ocupar-se da primeira, pois a felicidade depende de condições empíricas, sensíveis e subjetivas para sua realização,

¹³⁶ HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, p. 196.

¹³⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 58.

enquanto a moralidade opera no âmbito da pura razão¹³⁸. É preciso ressaltar que afirmar que a felicidade e a moralidade não se excluem necessariamente não envolve uma contradição. A lei moral não se opõe à felicidade. É possível ser feliz e estar de acordo com o dever. O que se opõe ao princípio da moralidade é tomar o princípio da felicidade por fundamento da vontade. Determinar a vontade a partir da felicidade importa em tornar heterônoma a própria vontade. Uma vontade autônoma só pode fundar-se na moralidade. Em suma, em primeiro lugar se encontra a moralidade. Ela deve ser o guia fundamental de todos os seres humanos. Respeitada a moralidade, pode-se buscar, se possível for, a felicidade¹³⁹. Compreende-se, portanto, por que o princípio da moralidade ordena e o princípio da felicidade aconselha. A dimensão sensível da felicidade não permite que o princípio da felicidade se torne uma máxima universal. Haverá nele sempre uma dose de particularismo, o que impede o princípio da felicidade de fundar qualquer concepção moral, que se orienta pelo caráter universal da lei moral.

No momento em que se dissociam o princípio da felicidade e o princípio da moralidade, produzem-se dois caminhos para estabelecer o sentido das noções de bem e de mal. Só é possível qualificar uma conduta como boa ou má com base em um critério universal e objetivo ou em um critério particular e sensível. É evidente que Kant adotará o critério moral para pensar uma das questões éticas fundamentais, aquela que envolve o conceito de bem e de mal. Bom e mau se definem, segundo Kant, pela razão. Outra não poderia ser a compreensão de Kant acerca da definição do bem e do mal. Os conceitos de bem e de mal não podem

¹³⁸ “A máxima do amor de si (prudência) apenas **aconselha**; a lei da moralidade **ordena**. Há, porém, uma grande diferença entre aquilo que se nos **aconselha** e aquilo para o qual somos **obrigados** [...] Satisfazer o mandamento categórico da moralidade está todo o tempo em poder de cada um; satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade, raramente, e nem de longe é possível a qualquer um, sequer com vistas a um único objetivo. A causa disso é que no primeiro caso só importa a máxima, que tem de ser genuína e pura, enquanto no segundo importam também as forças e a faculdade física de tornar efetivo um objeto apetecido” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 60-61).

¹³⁹ “Mas essa **distinção** do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata **oposição** entre ambos, e a razão prática pura não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade, mas somente que, tão logo se trate do dever, ela **não** seja de modo algum tomada **em consideração** [...] promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever. Ora, já que todos os fundamentos determinantes da vontade, com exceção da única lei prática pura da razão (a lei moral), são no seu conjunto empíricos, logo pertencem como tais ao princípio da felicidade, eles têm que ser todos segregados da proposição fundamental moral suprema e jamais incorporados como condição, porque isto suprimiria todo o valor moral, tanto quanto a mistura empírica com axiomas da Geometria suprimiria toda a evidência matemática” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 151).

ser associados, na visão do filósofo, às noções de prazer e desprazer, agradável e desagradável. Tais noções carregam consigo um caráter subjetivo, não podendo constituir parâmetro para identificação do bem e do mal. Trata-se de sensações vinculadas a uma experiência particular, que, em hipótese alguma, pode ser universalizada¹⁴⁰. Assim, as noções de bem e de mal guardam uma indissociável relação com a razão prática, não havendo espaço para que as mesmas se determinem de outra maneira. É evidente que cada ser humano pode estabelecer concepções de bem e de mal vinculadas ao mundo sensível. Entretanto, os fundamentos da ação moral não se situam na realidade empírica. Disso resulta que os afetos não podem ser usados como critérios de identificação do bem e do mal, afinal eles pertencem única e exclusivamente à dimensão empírica da existência, não podendo deles derivar-se qualquer enunciado universal. Na verdade, é pela lei moral que se definem o bem e o mal. Segundo Kant, “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela”¹⁴¹. Esta linha de raciocínio leva Kant a elaborar uma psicologia de cunho maniqueísta, que termina por sustentar a necessidade de que sejam os afetos constrangidos pela razão e pela vontade. As palavras de John Rawls, expostas abaixo, são úteis para a compreensão adequada da psicologia maniqueísta cunhada por Kant:

A idéia básica da psicologia moral maniqueísta consiste em que temos dois eus: um deles é o eu bom, que temos enquanto inteligências pertencentes ao mundo inteligível; o outro é o eu mau, que temos enquanto seres naturais pertencentes ao mundo sensível [...] O eu bom tem apenas uma predisposição, para empregar a linguagem da *Religião*, qual seja, a predisposição para agir segundo a lei moral. É por isso que, para o eu bom, o “eu devo” é um “eu quero”. A única razão por que deixamos de agir segundo aquela lei como princípio de autonomia consiste em que somos onerados por desejos e inclinações naturais e, por conseguinte,

¹⁴⁰ “Portanto, os únicos objetos de uma razão prática são os de **bom** e **mau**. Pois pelo primeiro entende-se um objeto necessário da faculdade de apetição; pelo segundo, da faculdade de aversão, ambos, porém, de acordo com um princípio da razão. Se o conceito de bom não deve ser derivado de uma lei prática precedente mas, antes, servir de fundamento a esta, então ele só pode ser o conceito de algo cuja existência promete prazer e deste modo determina a causalidade do sujeito à realização do mesmo, isto é, determina a faculdade de apetição. Ora, visto que é impossível ter *a priori* a perspicácia de qual representação será acompanhada de **prazer** e de qual, ao contrário, será acompanhada de **desprazer**, assim caberia unicamente à experiência estipular o que seja imediatamente bom e mau [...] Mas porque isto já contraria o uso lingüístico, que distingue o **agradável** do **bom**, e o **desagradável** do **mau**, e exige que bom e mau sejam sempre ajuizados pela razão, por conseguinte, mediante conceitos que se deixam comunicar universalmente e não mediante simples sensação, que se limita a sujeitos individuais e sua receptividade” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 93-94).

¹⁴¹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 100-101.

conforme diz Kant, toda pessoa razoável deve querer ser plenamente livre deles¹⁴².

A passagem acima demonstra o dualismo que constitui a doutrina kantiana. Existem dois tipos de expressão da existência humana: uma se vincula ao tempo e afirma aquilo que identifica o ser humano com os demais fenômenos da natureza; a outra se projeta em direção do plano inteligível, ao qual se tem acesso pela razão, o que apenas os seres humanos seriam capazes de realizar. O eu mau se situa no campo empírico e sensível. Por este motivo, trata-se de uma dimensão do caráter fundada na experiência afetiva, que impõe ao ser humano uma forma de se conduzir baseada no princípio da causalidade e na idéia de necessidade. Já o eu bom se circunscreve à dimensão inteligível da existência, na qual o tempo não atua. Na medida em que não subsiste, na realidade inteligível, qualquer índice de determinação necessária das ações, os sujeitos conscientes de si podem dar a si mesmos as leis que devem seguir, fundando um regime de total independência do empírico. Kant termina por estabelecer que o eu bom é o dado de nosso caráter que destaca o ser humano da ordem comum da natureza, indicando, inclusive, que somente pela razão se torna possível produzir tal afastamento; razão esta que deve reforçar o processo de afastamento do tempo real, comum a todos os fenômenos que ocorrem no mundo sensível. E se a grande questão ética envolve a subordinação à lei moral, que não é uma lei empírica, mas cunhada pela razão, é evidente que a liberdade não pode ser pensada senão sob o ponto de vista do mundo inteligível. Neste sentido, a liberdade, segundo Kant, se contrária aos afetos e aos impulsos naturais, pois tais dados da experiência obedecem à lei da causalidade, lei esta que não é determinada pelo ser humano.

Mais uma vez a oposição entre liberdade e necessidade se afirma vigorosamente. Sabemos que opor liberdade e necessidade significa, ao fim e ao cabo, compreender que o ser humano é constituído por um dualismo ontológico e que, somente pela ação da vontade livre, cuja função primordial se orienta para o controle dos afetos, se constrói uma vida moralmente aceitável. Este procedimento é reproduzido por Kant que, por sua vez, se vale do conceito de liberdade transcendental para fundar um mecanismo de superação da “animalidade” humana, cuja origem está na vinculação de uma certa dimensão de nossa existência aos fenômenos naturais que nos cercam. A seguir apresentam-se

¹⁴² RAWLS, John. *História da filosofia moral*, p. 348.

as palavras do próprio autor, nas quais o problema aqui debatido pode ser compreendido com muito maior clareza. Segundo Kant, a idéia de liberdade transcendental deve ser compreendida nos seguintes termos:

Tem de ser pensada [a liberdade transcendental] como independência de todo o empírico e, portanto, da natureza em geral, quer ela seja considerada objeto do sentido interno simplesmente no tempo, ou também simultaneamente do sentido externo no espaço e no tempo. Sem esta liberdade (no último e autêntico sentido), a qual unicamente é *a priori* prática, nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível [...] E, se a liberdade de nossa vontade não fosse nenhuma outra que a última (isto é, a psicológica e comparativa, não a transcendental, quer dizer, absoluta ao mesmo tempo), então ela no fundo não seria melhor que a liberdade de um assador giratório, o qual, uma vez posto em marcha, executa por si os seus movimentos. Ora, para suprimir, no caso exposto, a aparente contradição entre mecanismo natural e liberdade em uma e mesma ação, é preciso que nos recordemos do que fora dito na *Crítica da razão pura* ou do que dela se segue: que a necessidade natural, que não pode coexistir com a liberdade do sujeito, é atribuída simplesmente às determinações daquela coisa que está submetida às condições de tempo, conseqüentemente só ao que pertence ao sujeito agente enquanto fenômeno [...] Mas o mesmo sujeito que, por outro lado, é também consciente de si como coisa em si mesma, considera do mesmo modo sua existência **enquanto não está submetida a condições de tempo** mas a si mesmo somente como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão, e nesta sua existência nada precede a determinação de sua vontade¹⁴³.

Kant termina por conceber a vontade livre de maneira muito semelhante a, por exemplo, Descartes. Trata-se de uma faculdade que opera no registro inteligível e que é capaz de decidir entre alternativas possíveis, valendo-se, para tanto, apenas da razão, cuja função moral é exercer o controle sobre os afetos, por excelência pertencentes ao mundo sensível. A responsabilidade em um regime em que a moral assume ares transcendentais e universais não se faz valer senão mediante a intervenção do livre-arbítrio. Neste aspecto, a filosofia moral kantiana não inova em quase nada. Trata-se de uma repetição melhor elaborada da moral cartesiana, sem se fazer qualquer menção à transcendência divina para sustentar a lei moral. No lugar de Deus, a razão prática pura e o sujeito transcendental, que deve orientar suas condutas mediante concepções universais de bem e de mal.

A pretensa revolução copernicana, anunciada por Kant, não se faz presente na formulação da sua perspectiva ética. A razão prática é uma razão normativa e legisladora, que busca fundar uma dimensão da existência humana deslocada da existência empírica. A liberdade em Kant se funda em oposição à ordem comum da natureza, sendo determinada mediante um regime de excepcionalidade do ser humano em relação ao mundo. O ser humano é o único ente na natureza que pode

¹⁴³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 157-158.

distanciar-se do tempo e das condições de causalidade e, a partir desse distanciamento, construir uma dimensão puramente inteligível da existência. Pelo exposto é possível perceber que Kant não se encontra muito afastado de Descartes no que se refere à questão moral e à concepção da relação entre o ser humano e a natureza. A revolução copernicana ainda precisa fundar a responsabilidade no livre-arbítrio e em um conceito de razão que tem por fundamento a distinção entre o sensível e o inteligível. O transcendentalismo da *Crítica da razão pura* se torna transcendência e moralismo na *Crítica da razão prática*. O ser humano ainda é considerado um ente que faz escolhas racionais entre possíveis¹⁴⁴, de maneira que nada daquilo que se faz presente no discurso moral hegemônico anterior a Kant deixa de se fazer presente na teoria moral kantiana.

Tendo em vista o que se expôs acerca do sistema kantiano e os problemas morais nele compreendidos, torna-se possível entender as razões que conduzem a moral kantiana a uma oposição à ética spinozana. Os elementos do pensamento de Kant que configuram esta oposição são os seguintes: a existência de um parâmetro universal de avaliação do que se considera bom e mau, a afirmação de uma consciência moral normativa, que reconhece a lei moral e lhe obedece por respeito ao dever, e a compreensão de que a liberdade humana se funda no livre-arbítrio, cujo conceito se encontra indissociavelmente vinculado a um dualismo que configura a natureza humana.

O primeiro elemento do pensamento moral kantiano, acima estabelecido e flagrantemente in compatível com a ética spinozana, é o universalismo. O sistema moral kantiano pressupõe e requer que a lei moral se considere universal. A função do imperativo categórico se orienta pela determinação de um procedimento de universalização que qualifique as condutas como boas ou más, qualificação esta que possui um valor universal. Isto é, bom e mau, sob o ponto de vista kantiano, constituem-se em noções que podem ser fundadas em um parâmetro universal, estabelecido pela lei moral, lei esta que apresenta seus contornos mediante o uso do imperativo categórico. Vale ressaltar que o propósito do pensamento moral kantiano é a fundação do universalismo moral. Para Spinoza

¹⁴⁴ “Ora, sob este aspecto, o ente racional de cada ação contrária à lei cometida por ele, ainda que ela como fenômeno seja no passado suficientemente determinada e, nesta medida, necessária, **pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado** (grifo nosso); pois ela, com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno de seu caráter que ele conquista para si mesmo e de acordo com o qual ele, enquanto causa independente de toda a sensibilidade, imputa-se a causalidade daqueles fenômenos” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 159).

inexistem bem e mal de caráter absoluto. Isto se demonstra com muita clareza quando se afirma que “um bem que nos impede de gozar de um bem maior é, na verdade, um mal; com efeito, mal e bem se dizem das coisas enquanto nós as comparamos umas com as outras”¹⁴⁵. Como já demonstrado anteriormente, as noções de bem e de mal são construídas por Spinoza mediante um processo de desconstituição de qualquer caráter substantivo das mesmas. Bem e mal não qualificam as coisas ou as condutas em si mesmas, mas sempre são concebidos em relação a algo situado além delas próprias. Bem e mal se constituem em relações em que determinado conjunto de afetos é experimentado por quem toma parte em tais relações¹⁴⁶. Para Spinoza, o hábito de considerar a existência de modelos de perfeição na natureza termina conduzindo os seres humanos à crença na existência de parâmetros de avaliação da perfeição ou imperfeição das condutas humanas¹⁴⁷.

As noções de bem e de mal se encontram atreladas aos afetos que se experimentam em um determinado encontro. Uma certa conduta pode ser boa sob certas condições e má sob outras. Dependendo, inclusive, de quem experimente um certo encontro, os afetos dele derivados também podem ser sobremaneira outros, qualificando-se o encontro de outro modo. Enfim, importa perceber que os encontros se consideram bons ou maus, e não as coisas com as quais se encontram, incluindo-se na idéia de coisa as condutas dos próprios seres humanos. Formamos encontros também com as condutas alheias, o que termina por produzir em nós alegria ou tristeza. Assim, é preciso avaliar a singularidade do encontro, ou seja, da relação nele constituída, afinal formar um encontro implica estabelecer uma relação, para que se identifique o caráter – bom ou mau – do encontro. Encontro este que, vale lembrar mais uma vez, depende das circunstâncias que o cercam, pois o encontro também se ‘encontra’ com a situação na qual ele se produz. Spinoza tampouco vem a considerar que o parâmetro para se determinar o bem e o mal se apresenta no mundo inteligível. Ao contrário de Kant, Spinoza

¹⁴⁵ *Ética*, Parte IV, Proposição LXV, Demonstração.

¹⁴⁶ “Assim, enquanto imagem das coisas, bom e mau são modos de pensar e Espinosa é nominalista. Porém, enquanto saber certo do que nos é útil e do que nos impede de sermos *sui juris*, bom e mau, sem indicar nada de positivo nas próprias coisas, indicam formas de relações entre elas e, nessa perspectiva, Espinosa não é nominalista nem relativista, pois bom e mau se referem à qualidade dos afetos segundo nos permitam ou nos impeçam de realizar ações que nos liberem da abstração da *pars partialis*” (CHAUI, Marilena. *Ser parte e ter parte: Servidão e liberdade na Ética IV*, p. 97).

¹⁴⁷ Neste sentido ver *Ética*, Parte IV, Prefácio.

entende que o núcleo dos juízos por nós formados reside em nossos afetos. Julgamos que algo é bom porque tal coisa nos afeta de alegria; considera-se mau o que nos afeta de tristeza¹⁴⁸. Spinoza não compreende que a razão consiste em uma faculdade cuja utilidade é nos fornecer o conhecimento das boas condutas e das más condutas. A função da razão é orientar nossos encontros, de modo que envolvam mais afetos de alegria, na maior intensidade possível, e não estabelecer parâmetro universais para julgar e ordenar nossas condutas.

A oposição ao universalismo levaria Spinoza a um relativismo radical, segundo o qual quaisquer modos de vida se equivaleriam, inexistindo qualquer orientação em sua perspectiva ética acerca de como viver melhor? A resposta mais adequada ao questionamento apresentado é a negativa. Não subsiste relativismo no pensamento spinozano, até porque Spinoza distingue, ao menos, dois modos de vida distintos, a servidão e a liberdade. A servidão se associa ao modo de vida estruturado a partir da mais intensa passividade. O servo não consegue erguer barreiras eficazes contra a fortuna, sendo arrastado pela potência daquilo que o cerca, não se tornando capaz de orientar seus encontros para viver na experiência da alegria. Já o homem livre consegue constituir relações adequadas com o meio em que se encontra para, ao se associar adequadamente aos que o circundam, aumentar sua potência de agir e experimentar, com maior intensidade, afetos alegres¹⁴⁹. Apesar de Spinoza afirmar a existência de um parâmetro para avaliação das condutas dos seres humanos, identificando-se, a partir delas, se um ser humano se encontra no regime servil da passividade ou no exercício de sua livre atividade, tal parâmetro é sempre singular, na medida em que o único parâmetro existente é a potência de cada um. Cada ser humano possui um *conatus* determinado que exprime o poder de afetar e de ser afetado. De acordo com a singularidade do *conatus*, um determinado encontro, nas mesmíssimas circunstâncias, pode produzir, em um ser humano, alegria e, em outro, tristeza. A experiência da alegria e da tristeza dependerá da relação estabelecida no encontro. Na medida em que nossos encontros com as coisas semelhantes a nós se definem pelas condutas que marcam tais encontros, tais

¹⁴⁸ *Ética*, Parte IV, Proposição VIII.

¹⁴⁹ “Um, com efeito, queira ou não queira, faz coisas a respeito das quais não compreende nada; o outro, ao contrário, não age senão à sua maneira e só faz aquilo que sabe ser-lhe primordial na vida, o que, por esta razão, mais deseja; chamo, por isso, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre” (*Ética*, Parte IV, Proposição LXVI, Escólio).

condutas podem ser, para uns, boas e, para outros, más. Se o parâmetro de avaliação – o poder de afetar e de ser afetado – é singular, evidentemente as noções de bem e de mal se vinculam à singularidade do encontro, das coisas que se encontram e das circunstâncias em que se forma o encontro. Caso se queira usar um termo para qualificar a perspectiva ética de Spinoza, certamente universalismo e relativismo não seriam noções aplicáveis. Talvez ‘singularismo’ seja o termo mais adequado¹⁵⁰.

O universalismo se sustenta na idéia de lei moral, que se afirma mediante deveres a serem estriamente observados pelos indivíduos. A lei moral se determina pelo uso da razão prática, que reconhece os deveres morais, deveres estes que independem de circunstâncias históricas e sociais específicas, do contrário a lei moral não se consideraria universal. Para uma adequada compreensão da inadequação da idéia de lei moral, as palavras de Gilles Deleuze são precisas:

En una visión ética del mundo, es siempre cuestión de poder y potencia, no es cuestión de otra cosa. La ley es idéntica al derecho. Las verdaderas leyes naturales son las normas del poder, no reglas de deber. Es por ello que la ley moral, que pretende prohibir y mandar, implica una especie de mistificación: mientras menos comprendamos las leyes de la naturaleza, es decir, las normas de vida, más las interpretamos como órdenes y prohibiciones [...] En verdad, las leyes morales o los deberes son puramente civiles, sociales: sólo la sociedad ordena y prohíbe, amenaza y hace esperar, recompensa y castiga. Sin duda la

¹⁵⁰ A compreensão ética spinozana envolve um outro aspecto que precisa ser abordado. Spinoza, apesar de defender que a liberdade se experimenta ao lado da alegria, não compreende que todas as alegrias são necessariamente boas e que todas as tristezas não são úteis. Um exemplo de alegria que pode vir a se tornar má é a *titilatio*. Este afeto se refere a uma alegria oriunda do estímulo de uma ou de poucas partes do corpo. Da *titilatio* pode resultar que todas as demais ações do corpo sejam contidas. Segundo Spinoza, “pode ser tão grande a potência deste afeto que ultrapasse as outras ações do corpo e fique obstinadamente ligada a ele e, por conseguinte, impeça que o corpo se torne apto para ser afetado de muitos outros modos; e, por isso, pode ser má” (*Ética*, Parte IV, Proposição XLVIII, Demonstração). Da mesma maneira que é má a *titilatio* ou qualquer outra alegria excessiva que entrave, de algum modo, a potência, fundada na experiência do múltiplo simultâneo, de um determinado corpo, é boa a tristeza que resulta de uma alegria excessiva e termina, por consequência, bloqueando a mesma. Assim, a dor que resulta do estímulo excessivo de uma parte específica do corpo termina por ser boa, pois tende a interromper o movimento de titilação (ver *Ética*, Parte IV, Proposição XLVIII, Demonstração). Ainda é necessário ressaltar que outras tristezas, como o medo, podem ser úteis para conter paixões anti-sociais. Aqueles que não compreendem a necessidade de obedecer às regras comuns de convivência só podem ser levados a obedecer mediante ameaças. Portanto, sob o ponto de vista da sociedade comum entre os seres humanos, determinadas paixões tristes experimentadas por certos seres humanos podem ser boas. Isto se comprova na passagem seguinte: “Visto que os homens raramente vivem segundo o ditame da Razão, estes dois afetos, a saber, a humildade e o arrependimento, e, além destes, a esperança e o medo, trazem mais vantagens que desvantagens; e, por conseguinte, se é preciso pecar, é preferível pecar neste sentido. Com efeito, se os homens impotentes de alma fossem todos igualmente orgulhosos, eles não teriam vergonha de nada, nem temeriam nada. Como poderiam eles manter-se unidos e disciplinados? O vulgo é terrível quando não teme” (*Ética*, Parte IV, Proposição LIV, Escólio).

razón comprende por su cuenta una *pietas* y una *religio*; sin duda hay preceptos, reglas o ‘mandamientos’ de la razón. Pero la lista de esos mandamientos basta para mostrar que no se trata de deberes, sino de normas de vida, concernientes a la ‘fuerza’ del alma y su potencia de actuar¹⁵¹.

No trecho acima é possível identificar que, em primeiro lugar, a lei moral não tem qualquer conteúdo universal. A lei moral possui uma dimensão social, o que comprova sua natureza particular. Além disso, é preciso ter em mente o que, sob a perspectiva ética de Spinoza, se busca com a obediência de determinados preceitos morais. Não se deve obedecer a qualquer preceito moral em virtude do respeito ou do amor ao dever. Os preceitos morais devem ser seguidos se e somente se, para um determinado modo de ser, tais preceitos forem eficazes no aumento de sua potência. Caso um preceito moral, em uma determinada circunstância, seja contrário ao aumento da potência, considera-se justificável opor-se ao mesmo. Se o parâmetro fundamental de valoração das condutas é a potência, os preceitos morais devem ser seguidos apenas nos casos em que reforcem a mesma, devendo-se desobedecer-lhes sempre que se orientarem contra o esforço em perseverar na existência. Tendo em vista as razões apresentadas, que retiram da lei moral sua dimensão sagrada estabelecida por Kant, torna-se possível compreender uma via de refutação do livre-arbítrio. A lei moral kantiana se encontra unida à idéia de livre-arbítrio, na medida em que o ser humano, já que dotado de vontade livre, ao desobedecer à lei moral poderia ter agido de outro modo, ao menos sob o ponto de vista da dimensão inteligível da existência. Entretanto, Spinoza, em primeiro lugar, não considera a possibilidade de dividir o real em duas metades: a inteligível e a sensível. Em segundo lugar, mesmo a obediência à lei moral é produzida por afetos que em tal direção nos conduzem. Aliás, ao que parece, mesmo Kant se deixa levar pela realidade sensível para fundar a motivação adequada ao cumprimento da lei moral: segundo Kant, a lei moral deve ser cumprida com base no respeito à lei moral e no amor ao dever. Não seriam tais afetos expressão do plano sensível? Segundo Spinoza, certamente sim.

Em suma, a perspectiva moral kantiana é delineada por elementos que são claramente refutados pela orientação ética spinozana. O singularismo spinozano dispensa o livre-arbítrio e o caráter sagrado e inarredável da lei moral. A ética não

¹⁵¹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 261.

se vincula ao dever incontestável, mas a orientações que sejam úteis aos modos de vida no trajeto de ampliação das potências dos mesmos. Mais uma vez o pensamento de Spinoza se mostra dissonante em relação ao que se construiu pelo pensamento hegemônico ocidental. É necessário, a partir de agora, apresentar de que modo tais dissonâncias ontológicas e éticas se desdobram jurídica e politicamente.

4.3. A potência da multidão e a fundação do direito civil: o processo constituinte como alternativa ao pacto fundador

Este item do presente capítulo tem por objetivo apresentar determinados questionamentos a respeito da instituição do direito. Não é possível debater tal problema sem uma prévia investigação do sujeito político que constitui a causa eficiente da fundação do direito civil, o que justifica a inserção neste item da análise do conceito de multidão, que, segundo Spinoza, é fundamental para compreender o sujeito coletivo que desencadeia o processo de constituição do direito. Cabe ressaltar que também se analisará a natureza desse processo no pensamento político de Spinoza, o que permite delinear nítida distinção entre o universo político spinozano e o contratualismo. Por fim, neste item será exposta a consequência necessária da afirmação da multidão como sujeito político. Tal consequência implica a consideração da democracia como horizonte da política, o que se demonstrará no último tópico deste item.

4.3.1. Um outro sujeito político: a multidão

Um aspecto comum às mais diversas interpretações do pensamento spinozano consiste na determinação do sujeito político que funda o espaço político e o direito. Na medida em que a discussão que envolve a teoria política e a teoria do direito não pode afastar-se da análise dos princípios legitimadores do exercício do poder, torna-se inarredável a reflexão sobre o sujeito político. Vale, inclusive, ressaltar que, de acordo com a concepção estabelecida a esse respeito, estruturam-se perspectivas políticas mais próximas ou mais distantes de uma determinada forma de governo. Por este motivo, é necessário investigar os

problemas que derivam da determinação do sujeito político para, então, obter-se uma clara compreensão do pensamento político e jurídico spinozano.

Spinoza concebe que o sujeito político é a multidão. Tal posição se considera ímpar em seu tempo – talvez até os dias de hoje assim permaneça –, sendo necessário compreender por que Spinoza destoa das tradicionais correntes políticas de sua época.

O conceito de multidão sempre foi considerado maldito. A multidão carrega em seu âmago a idéia de multiplicidade¹⁵². Trata-se de uma reunião de seres humanos que não obedece a qualquer forma prévia, afinal, o múltiplo só assim se pode considerar caso não derive de uma unidade primordial. Do contrário, o múltiplo consistiria, de fato, em variação específica do uno, carregando a unidade em seu âmago, deixando de ser múltiplo por natureza, constituindo-se em múltiplo por acidente a determinar uma certa variação da unidade primordial. Ainda não é o momento adequado para adentrar a discussão acerca da oposição entre unidade e multiplicidade, devendo-se, antes de mais nada, compreender os argumentos que se expõem contra o conceito de multidão¹⁵³.

¹⁵² A passagem a seguir é útil para compreender o real sentido de multiplicidade que não necessita da unidade para se conceber: “Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arbóreas. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para “voltar” no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza” (DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p. 16).

¹⁵³ É importante circunscrever com exatidão o espaço em que se situa o conceito de multidão, diferenciando tal conceito de outras noções que podem estar próximas do conceito em análise. Multidão não é o mesmo que nação, na medida em que o conceito de nação contém em si as noções de unidade e de identidade primordial e homogênea de um grupo de pessoas vinculadas por laços de tradição, lingüísticos e/ou étnicos. A identidade é dada de saída, enquanto na multidão seria melhor falar de singularidades que constituem formas de ser comuns que as associam. Em se tratando da nação, “a identidade é, dessa maneira, concebida não como resolução de diferenças sociais e históricas, mas como o produto de uma unidade primordial. A nação é uma figura completa de soberania *prior* ao desenvolvimento histórico que não esteja prefigurado na origem” (HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. 4ª ed.. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 118). Já o conceito de povo não se aplica adequadamente à multidão em razão de o povo ser sempre povo de um Estado determinado. O povo só existe após o Estado conferir forma jurídica e política a um agregado de determinados indivíduos, qualificando-os como cidadãos. Kant, por exemplo, explicita esta posição ao negar a possibilidade de exercício do direito de resistência mediante o assassinato do monarca, afinal a execução do monarca, por qualquer razão, “deve ser considerada como uma cabal subversão dos princípios da relação entre um soberano e seu povo (na qual o povo, **que deve sua existência exclusivamente à legislação do soberano** (grifo nosso), se torna seu senhor), de sorte que a violência é elevada acima dos mais sagrados direitos” (KANT, Immanuel. Doutrina universal do direito, Parte II, Seção I, Observação Geral. *In A metafísica dos*

Um dos mais incisivos críticos da multidão foi Thomas Hobbes. Em seus escritos, sempre que possível, Hobbes buscou ressaltar uma série de questões negativas inerentes à multidão. A negatividade da multidão pode ser resumida em um argumento: a multidão não é apta a governar. O múltiplo não consegue decidir, afinal, para instituir um governo, é fundamental estabelecer a unidade. Deste modo, apenas e tão-somente mediante a representação da multidão, que a conduziria a uma unidade, seria possível fundar a soberania e o estado civil. A unidade, portanto, é considerada um pressuposto para a existência da paz e do governo civil. Do contrário, subsistiria a guerra e a discórdia. Para melhor compreender o percurso do argumento, é crucial demonstrar os fundamentos do mesmo.

A multidão, segundo Hobbes, consiste em um agregado de pessoas que emitem juízos particulares a respeito das mais variadas questões. Assim, “ela não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens, cada um dos quais com sua própria vontade e seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que podem ter propostas”¹⁵⁴. Na sua essência a multidão configura um conjunto de pessoas que não guardam qualquer unidade e, portanto, adotam condutas diversas fundadas nos desejos particulares. A multidão não possui qualquer ordem, afinal a ordem, em Hobbes, é fruto de uma manifestação de vontade orientada em um só sentido. Por este motivo, a multidão não é apta a configurar um regime jurídico e tampouco pode construir uma ação conjunta. Trata-se de uma miríade desorientada de ações, algo bastante próximo daquilo que se compreende pelos indivíduos em estado de natureza, o que pode ser demonstrado no trecho a seguir: “E, embora com base em contratos privados cada indivíduo possa ser seu próprio direito e propriedade, de modo que um possa dizer *isto é meu* e outro *isso é dele*, não haverá porém nada de que a multidão como um todo possa dizer justamente, e enquanto pessoa se distingue de qualquer indivíduo, *isto é meu, e não de*

costumes. São Paulo: Edipro, 2003. p. 164). A multidão também não é o mesmo que a plebe. A plebe consiste, na verdade, sob o ponto de vista de Spinoza, no conjunto de indivíduos que foram alijados do exercício do poder político no momento de fundação de uma aristocracia. Ou seja, “a plebe, enquanto conjunto de indivíduos que, com outros e em igualdade de condições, era consitutiva da *multitudo*, era membro do sujeito político originário e detentora do poder. *Tornou-se* plebe exatamente ao se deixar excluir do poder, ou ao permitir que dele fosse excluída, no processo de passagem da democracia originária à aristocracia, isto é, no movimento que instaura a divisão social das classes” (CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, p. 285). Em suma, a multidão não deve ser concebida com base nos conceitos de nação, povo ou plebe. Trata-se de um conceito distinto destes, o que demonstra a singularidade da posição assumida por Spinoza.

¹⁵⁴ HOBBS, Thomas. *De Cive*, Capítulo VI, § 1.

outrem”¹⁵⁵. A multidão não constitui o justo, na medida em que não se encontra capacitada para configurar o direito vigente. Ora, sem direito positivo estabelecido e sem a determinação, através do direito positivo, de parâmetros de justiça, torna-se evidente que o sujeito político multidão pode ser associado ao estado em que se encontram os seres humanos antes de pactuarem e, assim, fundarem o estado civil. Tal estado é o de natureza. Para demonstrar a assertiva, cabe observar o que diz o próprio autor:

Numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única, da maneira que acima expusemos, continua valendo aquele mesmo estado de natureza no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meum* e o *tuum*, que se chamam domínio e propriedade – isso porque ainda não existe a segurança que afirmamos, antes, ser o requisito necessário para o cumprimento das leis naturais¹⁵⁶.

Segundo o que se expôs pelas palavras de Hobbes, a ordem civil somente se efetiva quando um conjunto de pessoas que configura uma multiplicidade se reduz a uma única pessoa, ou seja, a multiplicidade é o negativo da unidade. O pensamento político hobbesiano pressupõe uma ontologia em que o múltiplo determina uma certa decadência ou corrupção da unidade. A virtude política se encontra na construção da unidade política. Disso resulta a importância conferida por Hobbes à noção de representação, tendo em vista que em torno desta se constitui e se garante a unidade. A representação é tanto dispositivo catalisador da unidade quanto mecanismo de conservação da mesma. Se a representação significa, nas palavras do filósofo, um meio de personificação de algo¹⁵⁷, um sistema de representação política é fundamental para personificar a unidade formada após o pacto de união, sistema este que se estabelece com a outra face do contrato social, o pacto de sujeição. No que se refere à intrínseca relação entre a unidade e a representação, cabe observar o que Hobbes enuncia a esse respeito:

¹⁵⁵ HOBBS, Thomas. *De Cive*, Capítulo VI, § 1.

¹⁵⁶ HOBBS, Thomas. *De Cive*, Capítulo VI, § 1. No mesmo sentido orienta-se a opinião do autor exposta no trecho a seguir: “Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros [...] E devido a tal não apenas facilmente serão subjugados por um pequeno número que se haja posto de acordo, mas, além disso, mesmo sem haver inimigo, facilmente farão guerra uns aos outros, por causa de seus interesses particulares” (*Leviatã*, Capítulo XVII).

¹⁵⁷ “E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Capítulo XVI).

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja uma. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão¹⁵⁸.

Hobbes é apenas um dos mais conhecidos representantes de uma extensa gama de autores que enxergam na multidão o signo da desordem e do caos. É de conhecimento de todos que o Estado moderno fundou sua existência na unidade e na representação, conceitos que sempre caminharam lado a lado. A multiplicidade foi relegada ao desgoverno e ao perigo constante de irrupção da guerra civil. Qualquer regime de pacificação das relações sociais, nestas condições, deveria ser compreendido por intermédio da unidade. Assim, a multidão deveria ser controlada, contida, submetendo-se a mesma aos mecanismos de representação política.

Se a tradição política da modernidade expulsou de saída a multidão ao refletir acerca do movimento fundador da política, Spinoza construiu sua teoria política e os fundamentos de legitimação do direito civil a partir da multidão. Trata-se do sujeito político que serve de referência para constituição do estado civil e do direito civil. Tendo em vista a importância deste conceito para a reflexão política spinozana, torna-se necessário expor os contornos do mesmo, do contrário qualquer análise da política spinozana se transformaria em enunciados deslocados de seus fundamentos.

A exposição do conceito spinozano de multidão deve remontar, de início, aos fundamentos ontológicos. A ontologia spinozana é profundamente marcada pela idéia de multiplicidade. Deus, segundo Spinoza, apesar de numericamente uno, é qualitativamente múltiplo, na medida em que sua essência é constituída por infinitos atributos. Encontra-se, na origem de todas as coisas, a substância, uma estrutura que envolve o múltiplo. O real não é uniforme, mas uma multiplicidade aberta¹⁵⁹ em permanente processo de constituição. Uma ontologia em que não se

¹⁵⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Capítulo XVI.

¹⁵⁹ “Uma concepção do ser unívoco é colocada contra toda homologia espacial, a favor da versatilidade plural do ser e novamente contra toda finalização temporal de seu desenvolvimento. O mecanicismo spinozista nega toda possibilidade de concepção do mundo que não se represente como emergência singular, plana e superficial do ser. Deus é a coisa. Deus é a multiplicidade. Um e múltiplo são forças equipolentes e indiscerníveis: no terreno do absoluto a seqüência numérica não é dada senão como assunção da totalidade dos eventos” (NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*, p. 273).

pressupõe um entendimento criador e, por consequência, o finalismo necessariamente se associa à idéia de multiplicidade. Inexistindo qualquer modelo prévio que configure uma unidade primordial ou não havendo qualquer fim prévio a ser perseguido, torna-se possível a emergência e a afirmação das singularidades e, por consequência, da multiplicidade. Vale ressaltar que a multiplicidade e a singularidade não são noções dissonantes, mas, ao contrário, se vinculam necessariamente. O singular envolve aquilo que não se refere a qualquer gênero superior de que seria espécie, recusando-se qualquer possibilidade de unificação dos seres singulares. A recusa da lógica estruturada pelas noções de gênero e espécie se apresenta como o caminho para a fundação de uma concepção de multiplicidade que não guarde qualquer relação com a idéia de unidade. O múltiplo que deriva do uno pode ser representado pelas espécies que derivam do gênero. Já o múltiplo em si exprime a recusa de que o real se configurar por formas ideais expressas nos diversos seres existentes representativos das mesmas.

Se o primeiro movimento necessário para se permitir a afirmação do conceito de multidão perpassa a ontologia, o movimento seguinte envolve a física. O conceito spinozano de corpo apresenta elementos de conexão com a idéia de multiplicidade. O que é um corpo? Como já analisado no capítulo anterior, trata-se de uma relação entre partes extensas determinada por uma certa proporção de movimento e repouso. Cada corpo é composto por relações entre outros tantos corpos, isto é, cada corpo é definido em função de relações de composição estabelecidas entre uma multidão de corpos. Vale lembrar o que se expôs acerca da unidade da extensão. Dividimos em nossa imaginação a extensão em partes, entretanto tais partes estão relacionadas ao infinito, até a constituição da natureza inteira, afinal, na extensão, alguns corpos compõem relações com outros tantos que, por sua vez, compõem outras relações com outros tantos ainda e assim ao infinito. Neste sentido, “a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade”¹⁶⁰. A expressão da substância, sob o ponto de vista da extensão, se determina por uma multiplicidade infinita de corpos que se agenciam e configuram a fisionomia do universo extenso (*facies totius universi*). É necessário sublinhar que, em virtude de inexistirem modelos abstratos que guiem

¹⁶⁰ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema VII, Escólio.

a natureza dos corpos ou essências ideais, a multiplicidade a que se refere não pressupõe qualquer índice de unidade prévia. E, quanto à unidade quantitativa da natureza inteira, afinal o universo físico é um só, ela se constitui a partir do múltiplo, de modo que a estrutura da unidade quantitativa se estabelece pela rede de relações composta entre múltiplas partes extensas, que se encontram em um processo aberto de determinação de suas relações.

Tendo em vista o exposto acima, pode-se concluir que “quando olhamos os corpos, percebemos que não estamos apenas diante de uma multidão de corpos, mas compreendemos que cada corpo é uma multidão. Cruzando-se na multidão, cruzando multidão com multidão os corpos se misturam, se tornam mestiços, se hibridizam, se transformam, são como as ondas do mar, em perene movimento e em perene e recíproca transformação”¹⁶¹. Na natureza, além da multidão de corpos, verifica-se que cada corpo é uma multidão de outros corpos. Este dado já se encontra na física de Spinoza, fundamentalmente quando o filósofo afirma que “o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto”¹⁶². Isto é, o corpo humano se constitui de uma multiplicidade de corpos que, por sua vez, também são compostos de uma multiplicidade de outros e assim ao infinito. Se a multidão se define por sua natureza múltipla, pode-se deduzir que o princípio multitudinário é constitutivo de todos os corpos existentes na natureza, afinal nenhum corpo está só. Ao fundar uma física que descarta de saída o atomismo, Spinoza se permite concebê-la a partir da idéia de multiplicidade, e não de unidade. Revaloriza-se a multiplicidade, que deixa de ser a decadência ou a corrupção da unidade. De agora em diante a multiplicidade consiste na origem de qualquer unidade, que se subordina ao múltiplo existente no interior de sua estrutura¹⁶³.

¹⁶¹ NEGRI, Antonio. Por uma definição ontológica de multidão. In *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 170.

¹⁶² *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Postulado I.

¹⁶³ “Spinoza nos dá uma idéia inicial de como poderia ser a anatomia de um corpo assim. “O corpo humano”, escreve ele, “é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada um dos quais é altamente heterogêneo” – e no entanto essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um corpo único. Seja como for, ainda que a multidão forme um corpo, continuará sempre e necessariamente a ser uma composição plural, e nunca se tornará um todo unitário dividido por órgãos hierárquicos” (HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 248).

Se o corpo humano individualmente considerado se constitui em uma multiplicidade, o mesmo vale para os corpos coletivos instituídos pelos primeiros. Há um regime de analogia entre o corpo individual e o coletivo que se define a partir do princípio que se encontra na origem dos corpos ‘individuais’, princípio este que permanece presente nos corpos coletivos. Assim, se os primeiros são claramente definidos por um princípio multitudinário, os últimos seguem as mesmas propriedades dos primeiros. Spinoza explicitamente afirma a relação de analogia entre o corpo humano e o corpo social ao se valer da seguinte expressão “em um Estado, como no corpo humano”, no *Tratado Político*¹⁶⁴. Tal relação de analogia não significa uma identidade entre o corpo individual e o coletivo. Sua aproximação se dá pelo fato de serem ambos constituídos por múltiplos elementos que se compõem e determinam uma relação proporcional entre o movimento e o repouso de cada um. A analogia física entre o corpo de um indivíduo humano e o corpo coletivo pelo qual se afirma a multidão se verifica também no poder de afetar e de ser afetado, do qual nenhuma coisa existente pode vir a se afastar¹⁶⁵. Todo corpo existente exprime um determinado poder de afetar e de ser afetado que o singulariza.

Uma consequência importante pode ser deduzida da multiplicidade que constitui cada corpo. Em função de a mente ser idéia do corpo, imediatamente se conclui que ela é também uma multiplicidade; não de corpos, evidentemente, mas de idéias. Esta concepção acerca da mente se apresenta explicitamente na obra de Spinoza, conforme o trecho seguinte: “A idéia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de um grande número de idéias”¹⁶⁶. A mente também é uma multiplicidade, o que, de resto, cada vez mais se comprova pelas novas descobertas no campo da neurociência. A simplicidade irreduzível da alma humana, presente no pensamento de filósofos como Descartes, desaparece. Tanto a mente, quanto o corpo, são múltiplos e compostos de numerosas partes.

¹⁶⁴ O período inteiro é o seguinte: “Em um Estado, como no corpo humano, os acréscimos cotidianos implicam a necessidade de uma cura” (*Tratado Político*, Capítulo X, § 1).

¹⁶⁵ “Cela signifie: premièrement, que le corps politique se définit par une multiplicité dont les éléments sont stabilisés dans un rapport de mouvement et de repos particulier (sa *facies civitatis*); deuxièmement que ce même corps possède une aptitude à affecter et à être affecté” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 244).

¹⁶⁶ *Ética*, Parte II, Proposição XV. De acordo com a demonstração desta proposição, “a idéia que constitui o ser formal da mente humana é a idéia do corpo, o qual é composto por um grande número de indivíduos muito compostos. Ora, há necessariamente em Deus uma idéia de cada um dos indivíduos que compõem o corpo. Portanto, a idéia do corpo humano é composta deste grande número de idéias que são aquelas das partes que o compõem”.

A afirmação da multiplicidade como dispositivo de compreensão do modo de composição dos corpos e das mentes permite refundar o pensamento político, estabelecendo-se um novo sujeito político. As multiplicidades são aptas a formar corpos e mentes, do mesmo modo que podem constituir sujeitos políticos, multidões. A filosofia spinozana não faz coro com as inúmeras vertentes do pensamento político que entendem que só a unidade é governável. O múltiplo não se considera algo que carrega em si uma certa negatividade, um sinal de desordem e desarmonia. Trata-se, na verdade, daquilo que se encontra na origem da composição de todas as coisas. Cada coisa se compõe a partir de uma multiplicidade determinada e participa de outras tantas formas múltiplas de organização. Esta é a condição necessária para se conceber adequadamente a multidão, não segundo uma perspectiva que identifica na multidão a anarquia, o caos e a guerra, mas sim de acordo com uma concepção que afirma ser a multidão o sujeito político por excelência. É a pluralidade das forças e das formas de vida presentes no social que configura o espaço político, também marcado pela pluralidade originária, pluralidade esta que não tem na unidade um fim, mas um simples signo apto a auxiliar a própria conservação na existência da multiplicidade constituinte. Resta, agora, compreender adequadamente no que consiste efetivamente a multidão e como ela afirma sua potência.

Uma importante questão que orbita o conceito de multidão envolve sua revalorização, buscando-se negar a suposta negatividade caótica que invariavelmente se lhe atribuiu. A multidão consiste no sujeito político de caráter coletivo que funda o estado civil e o direito. Trata-se do fundamento real e efetivo do exercício do poder, sem o qual toda a política perderia a sustentação necessária. A multidão determina a constituição da política e do direito mediante sua ação. Segundo Spinoza, “este direito que define a potência da multidão se chama geralmente de ‘soberania’”¹⁶⁷. De acordo com este pequeno trecho, já se torna visível que a multidão não mais se considera algo a se domar mediante os mecanismos representativos. Trata-se do protagonista fundamental do cenário político, ao qual se subordinam tais dispositivos de representação, o que se busca demonstrar no momento. Não é a representação que organiza e confere sentido à multidão, e sim ela quem constitui o sentido do mundo e, mediante a expressão de

¹⁶⁷ *Tratado Político*, Capítulo II, § 17.

sua potência, determina a produção do direito no espaço político. O sentido das coisas é configurado pela multidão. Por intermédio de sua atividade constrói-se o horizonte no qual os poderes constituídos transitam e operam.

Tendo em vista que os poderes constituídos se subordinam ao horizonte de sentido determinado pela multidão, o poder termina por se considerar efeito da ação da multidão, efeito este que permanece na causa, não se afastando dela, afinal o plano no qual se movimenta o sistema spinozano é o de imanência absoluta. Sendo efeito da ação constituinte da multidão, o poder se subordina àquilo que determinou a multidão em seu movimento constitutivo. O poder afirmado pelos dispositivos de representação, na verdade, opera no interior da expressão da potência da multidão, potência que consiste na força viva que anima as estruturas de poder, além de estabelecer seus limites. A relação entre o poder instituído e a potência da multidão se apresenta com clareza no *Tratado Político*, no momento em que Spinoza vem a enunciar o seguinte: “O direito do Estado, ou direito do Soberano, não é outra coisa que o próprio direito de natureza determinado não pela potência de cada um, mas da multidão”¹⁶⁸. Vale ressaltar que o termo usado em latim, que foi traduzido por “direito do Soberano”, é o seguinte: *summarum postestatum jus*. Tendo em vista esta terminologia, é possível identificar a relação entre poder (*potestas*) e potência (*potentia*). A potência constitui o poder, potência esta que se exprime pela multidão. Subsiste uma tensão entre poder e potência, tensão que afirma a necessidade de o poder se subordinar ao exercício pleno e atual da potência, pois o campo em que transita o poder é determinado e demarcado pela potência da multidão. Tal tese se enuncia com bastante clareza por Antonio Negri, como pode-se perceber no trecho a seguir:

*A potestas é dada como capacidade – conceptibilidade – de produzir as coisas; a potentia, como força que as produz atualmente [...] o termo potestas, se não é para ser completamente riscado do quadro de uma terminologia (spinozisticamente) significativa, não pode ser entendido – enquanto horizonte de conceptibilidade – senão como função subordinada à potência do ser elemento – portanto – inteiramente determinado e submetido ao contínuo deslocamento, à contínua atualização determinada pelo ser potencial*¹⁶⁹.

¹⁶⁸ *Tratado Político*, Capítulo III, § 2. No mesmo sentido se orienta outra passagem do *Tratado Político*, segundo a qual “O direito da Cidade, com efeito, é determinado pela potência da multidão conduzida, de certo modo, por uma única mente” (*Tratado Político*, Capítulo III, § 7).

¹⁶⁹ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*, p. 248-249.

A potência da multidão se contrói por uma multiplicidade de singularidades¹⁷⁰ que se organizam no espaço social e que determinam o horizonte de ação política. O espaço político passa a ter por fundamento um sujeito político que é, por natureza, plural. A origem da Cidade se encontra na multiplicidade construída pela multidão de singularidades. Pode-se indagar de que maneira tal multidão constitui sua própria potência que significa, na verdade, o seu próprio direito. Entretanto, ainda não é o momento de adentrar tal problema, o que se fará em breve. Interessa, por enquanto, analisar qual a relação entre a potência de auto-organização da multidão e a instituição da liberdade.

É preciso considerar que o próprio movimento constitutivo afirmado pela potência da multidão exprime um movimento de liberação. Em Spinoza a liberdade se afirma não como um ideal a se atingir, e sim como um processo de expansão da potência de agir de uma certa coisa. A multidão, na medida em que se constitui de modo autônomo, afirma sua liberdade ao constituir sua potência, configurar seu direito e institucionalizar o espaço político¹⁷¹. Apesar de o próprio movimento de autoconstituição da multidão já ser expressão significativa de sua liberação, Spinoza não compreende que assim se resolve o problema da liberdade. Tendo em vista a tensão entre poder e potência e a subordinação do poder à potência, a liberdade deve também ser considerada sob este ponto de vista. Isto é, quanto mais a multidão exprimir sua potência com base na compreensão de que, efetivamente, é nela que reside o fundamento de legitimidade do poder político, mais intensa será a expressão da potência da multidão. Quanto mais se afirma a relação de subordinação do poder à potência, mais intensamente se expressa a potência da multidão. Ao contrário, quanto mais se difundir pela superstição a transcendência e a autonomia do poder em relação à potência, menos intensamente se determinará a expressão da potência da multidão e maior será o espaço ocupado pelo poder no interior da potência.

O grande problema que se busca compreender na política spinozana consiste no estabelecimento de condições adequadas para a afirmação da

¹⁷⁰ Ver NEGRI, Antonio. *Reliqua desiderantur. In Spinoza Subversif*. Paris: Kimé, 1994. p. 55.

¹⁷¹ “Avant d’être une fin pour un sujet, la liberté est le mouvement réel de l’auto-organisation du réel politique, sa nécessité interne, son essence comme puissance d’affirmation, de résistance et de constitution” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 250).

autonomia da multidão¹⁷². Qualquer tirania procura, de início, conter pela superstição tal noção de autonomia, para que se reduza a intensidade da potência e se aumente o raio de ação do poder. A preocupação em determinar condições adequadas em que a multidão expresse mais intensamente sua potência se demonstra em dois momentos do *Tratado Político*. Curiosamente tais momentos envolvem a abertura e o encerramento de um mesmo capítulo. Eis os trechos intrinsecamente vinculados:

Os reis, com efeito, não são deuses, mas homens freqüentemente submetidos ao canto das sereias. Se, portanto, todas as coisas dependessem da vontade inconstante de um só, não haveria nada de fixo. E, por consequência, o Estado monárquico, para ser estável, deve ser instituído de tal maneira que tudo seja feito de acordo com a vontade do rei – ou seja, que todo direito seja uma expressão do direito do rei –, mas não que toda vontade do rei tenha força de lei¹⁷³. Concluimos, portanto, que a multidão pode conservar uma liberdade ampla sob um rei, desde que a potência do rei seja determinada apenas pela potência da multidão e preservada pela proteção da própria multidão. Essa foi a única regra que segui ao estabelecer os fundamentos do Estado monárquico¹⁷⁴.

O princípio que Spinoza segue para construir sua política se inscreve na relação entre o poder e a potência. Assim, a liberdade também deve ser compreendida mediante a construção de um aparato institucional que contenha o exercício do poder, subordinando-o efetivamente à potência da multidão. Não se trata de pensar a autonomia da multidão apenas sob o ponto de vista de seu incessante movimento instituinte, mas também de acordo com as próprias instituições constituídas, que devem ser orientadas para a intensificação do processo constituinte. Pelo que se afirma nos trechos acima citados, a liberdade da multidão passa pela limitação do poder – evitando que toda vontade do poder se torne lei – e pela explícita submissão do poder à potência da multidão, que deve ser encarregada da proteção do poder, ou seja, as armas devem estar sob o controle da multidão. Disso se conclui que, em virtude de a multidão ser responsável por sua própria organização e nela residir o movimento de afirmação

¹⁷² “Ainsi, le vrai problème politique, dans sa radicale nouveauté, que pose Spinoza dans le *Traité Politique*, n’est-il pas seulement celui, traditionnel, du meilleur régime [...], mais celui des conditions réelles (et historiques) de possibilités pour l’avènement d’une organisation par laquelle le corps social dans sa totalité accéderait à une autonomie réelle, correlative d’une stratégie adéquate. [...] production donc d’une nouvelle subjectivité qui, comme la subjectivité éthique, se définit par une réflexivité critique sur sa propre fonctionnalité et une volonté constitutive consciente de soi, c’est-à-dire libérée d’un rapport superstitieux à la loi (imagine comme extérieure et transcendante). Question aussi de l’autonomie, soit de l’aptitude qu’aurait le corps politique à produire des affections actives et à lier activement ces affections suivant l’ordre même de leur productivité *sub specie eternitatis*” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 253).

¹⁷³ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 1.

¹⁷⁴ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 31.

da liberdade, inegavelmente consiste no sujeito político que ocupa o papel de protagonista no cenário político. Se é a multidão protagonista, a representação se considera resultado de sua ação, efeito que se subordina à causa, mesmo quando, pela difusão generalizada da superstição, se acredita no contrário.

Afirmar que a multidão consiste no sujeito político a quem compete a constituição do direito e do estado civil e que o conceito de multiplicidade determina a chave para a compreensão da dinâmica do real importa em uma tomada de posição que vai de encontro ao que tradicionalmente se estabeleceu pelo pensamento político e jurídico moderno. É notório que o direito e a política na era moderna se sustentaram na idéia de soberania¹⁷⁵. O conceito de soberania implica a idéia de unidade, segundo o legado da modernidade. Sem unidade não haveria Estado moderno. Ora, fica claro, portanto, a quem viria a se atribuir a soberania na modernidade. Se o Estado moderno consistiu na organização política fundamental para a construção, mesmo que imaginária, da unidade política, que supostamente inexistia no medievo, fica evidente que, em função de seu caráter unificador, ao Estado deveria ser concedida a soberania¹⁷⁶. Pela unidade o que se buscava era a superação dos conflitos entre os indivíduos isolados e a instituição de uma ordem única que buscasse a pacificação dos conflitos entre os mesmos. Existe, portanto, no âmago do conceito de soberania uma tendência à superação da dinâmica social fundada na experiência da multiplicidade, visando à construção de uma unidade que sobreleve os dissensos inerentes a qualquer espaço social plural. Portanto, o conceito de soberania se orienta para a construção da unidade, superando-se a multiplicidade, superação esta que opera dialeticamente¹⁷⁷.

¹⁷⁵ A respeito do papel exercido pelo conceito de soberania no pensamento jurídico-político moderno ver HELLER, Hermann. *La soberanía: Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. 2ª ed.. Cidade do México: Universidad Autónoma de México e Fondo de Cultura Económica, 1995.

¹⁷⁶ “La doctrina imperante en Alemania a partir de Hegel señala como sujeto de la soberanía al estado y explica la soberanía como una cualidad del poder del estado o, mediante una explicación que nos parece poco clara, como una cualidad de la voluntad del estado, esto es, como una cualidad de la persona estatal. Pero para aceptar al estado como sujeto de la soberanía sería indispensable poder explicarlo, con necesidad objetiva, como una voluntad unitaria real y como una unidad decisoria” (HELLER, Hermann. *La soberanía*, p. 145).

¹⁷⁷ “En 1802, à la même époque où il s’occupe de Spinoza, et plus particulièrement de sa pensée politique, Hegel rédige un *System der Sittlichkeit*. Dans ce système, l’idée du “gouvernement absolu” se développe comme exaltation de l’unité interne du pouvoir. Ce mouvement provoque des effets contraires à ceux que nous avons constatés chez Spinoza: le refus de l’aliénation chez Spinoza est absolu; chez Hegel, par contre, toute reconnaissance de la singularité des besoins et des sujets est absorbée dans la métaphysique de l’absolu, à travers un développement exemplaire du mouvement dialectique. L’absolu est donné comme résultat, como jouissance. Par conséquent, répète sans cesse Hegel, le gouvernement absolu est au-delà des singularités, il doit en refuser le

O exemplo maior de desenvolvimento dialético do raciocínio em busca da legitimação do poder do Estado se encontra na obra de Hegel. Em *Princípios da filosofia do direito* o filósofo explicita com muita clareza o real sentido da aplicação ao princípio da soberania estatal do método dialético por ele estabelecido. Segundo a reflexão hegeliana, todas as organizações coletivas têm por fundamento último o Estado e caminham em direção à organização estatal das relações humanas. A família consiste no embrião da experiência coletiva dos seres humanos. Entretanto, a família não existe abstratamente, mas concretamente, coexistindo inúmeras famílias cujos componentes constituem relações entre si. No momento em que tais relações entre diversos núcleos familiares se configuram, algo de extrínseco à moralidade objetiva intrínseca à própria família vem a surgir. Tais relações escapam ao controle familiar, rompendo o seu sistema de moralidade intrínseco. As relações interfamiliares não podem obedecer à mesma lógica das relações intrafamiliares. Necessita-se, portanto, subir um estágio na organização social, buscando-se na sociedade civil um modo de afirmar o universal, que se perde no momento em que as particularidades expressas pelas relações estabelecidas pelas diversas famílias se multiplicam¹⁷⁸. No que se refere à sociedade civil, o mesmo vem a ocorrer. Apesar de a sociedade civil envolver um sistema mais próximo ao universal do que a família, ainda subsiste a possibilidade de divisão da sociedade civil. Tal divisão se dá, por exemplo, em função da divisão de classes existente na sociedade moderna. Uma sociedade dividida entre os que trabalham o solo¹⁷⁹ e os que laboram na indústria¹⁸⁰ termina por constituir

déterminations négatives, - l'*absolutum imperium* autrement se dissoudrait dans la grossièreté et dans l'ignorance de la masse et à l'unité transcendente des sujets s'opposerait l'"amas" des individus [...] Le gouvernement absolu est la totalité infinie et indivisible. Le transfert vers le générique aléné qui, dans le contractualisme était le résultat de la transcendance de la négativité du processus social, est ici le présupposé du mouvement social. Ce n'est pas un hasard si la monarchie est la forme du gouvernement absolu" (NEGRI, Antonio. *Reliqua desiderantur*, p. 52).

¹⁷⁸ "De um modo natural e, essencialmente, de acordo com o princípio da personalidade, divide-se a família numa multiplicidade de famílias que em geral se comportam como pessoas concretas independentes e têm, por conseguinte, uma relação extrínseca entre si. Noutros termos: os momentos, reunidos na unidade da família como idéia moral objetiva que ainda reside no seu conceito, por este conceito devem ser libertados a fim de adquirirem uma realidade independente. É o grau da diferença; de início expresso abstratamente, confere a determinação à particularidade que tem, no entanto, uma relação com o universal. Mas nesta relação o universal é apenas o fundamento interior e, por conseguinte, só de uma maneira formal, e limitando-se a aparecer, existe no particular. Assim, esta situação produzida pela reflexão apresenta primeiro a perda da moralidade objetiva ou, como esta enquanto essência é necessariamente aparência, constitui a região fenomênica dessa moralidade: a sociedade civil" (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 166-167).

¹⁷⁹ Segundo Hegel, "A riqueza da classe substancial reside nos produtos naturais de um solo que ela trabalha. Este solo só pode ser, rigorosamente, propriedade privada e o que exige é não uma

um regime de particularidade que precisa ser superado. Isto é, a sociedade civil não pode ser qualificada com o signo da unidade, afinal nela residem divisões sociais que se estabelecem em sua estrutura. Tal divisão afeta a possibilidade de fundação do universal, o que se resolveria pela constituição do Estado. O Estado seria o último estágio da progressão rumo ao universal, estágio no qual estaria configurado, efetivamente, o universal sem limites extrínsecos, afinal o Estado seria, por necessidade, uno. Trata-se de um dispositivo de superação dialética das divisões produzidas pelas particularidades. O Estado constituiria um mecanismo de afirmação definitiva da tendência ao universal já presente na família e na sociedade civil. Por este motivo, o espírito da unidade estatal, fundamental para a existência do universal, já se encontra no interior dos estágios precedentes de desenvolvimento do espaço social. Pelo Estado é possível construir e consolidar a cultura, cuja função é exatamente expressar o espírito objetivo fundado na unidade¹⁸¹.

exploração indeterminada, mas uma transformação objetiva. Como o trabalho e o ganho estão ligados a épocas fixas e singulares e como os proventos dependem das alterações no decurso da natureza, a finalidade econômica é uma previdência do futuro. Mas porque as suas condições lhe dão um modo de se realizar em que são meios secundários e reflexão e vontade próprias, a alma da classe substancial possui uma moralidade objetiva imediata que se funda na família e na boa-fé” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 180).

¹⁸⁰ “Ocupa-se a classe industrial da transformação do produto natural, e seus meios de subsistência vêm-lhe do trabalho, da reflexão, da inteligência e também da mediação das carências e trabalhos dos outros. O que produz e o que consome deve-os essencialmente a si mesma, à sua própria atividade. Pode dividir-se a sua atividade em trabalho para as carências individuais concretas e trabalho por encomenda dos indivíduos, que é o artesanato. O trabalho em massa, mais abstrato, destinado a carências ainda individuais, mas por uma encomenda mais universal, é o da indústria, e a atividade de troca dos produtos particulares uns pelos outros, principalmente por dinheiro, que é onde se realiza o valor abstrato de todas as mercadorias, consitui o comércio” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 181-182).

¹⁸¹ “A cidade e o campo, a primeira como lugar da indústria burguesa, da reflexão que se desenvolve e se divide, o segundo como lugar da moralidade em acordo com a natureza; ou, noutros termos, os indivíduos que asseguram a sua conservação por meio do comércio com outras pessoas jurídicas, e a família constituem os dois momentos ainda ideais em que nasce o Estado como seu verdadeiro fundamento. Através da divisão da sociedade civil, a moralidade objetiva imediata evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento. Esta evolução é a prova científica do conceito do Estado, e não há outra. Se o desenvolvimento do conceito científico chega ao Estado como a um resultado, quando ele a si mesmo se dá como verdadeiro fundamento, é porque tal mediação e tal ilusão se anulam a si mesmas na imediatidade. É por isso que, na realidade, o Estado é, em geral, o primeiro. Na sua intrinsecidade, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia de Estado. No desenvolvimento da sociedade civil, a substância moral alcança a sua forma infinita, que contém em si os dois momentos seguintes: 1º - A diferenciação infinita até a interior existência para si da consciência de si; 2º - A forma da universalidade que se encontra na cultura, no modo do pensamento pelo qual o espírito se torna objetivo e real, como totalidade orgânica, em leis e instituições que são a sua vontade pensada” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 215-216).

A dialética hegeliana ainda deita suas raízes em outra direção. No século XIX uma das grandes discussões a respeito da soberania envolvia o seu sujeito, ou seja, nas mãos de quem residiria a soberania. Duas correntes afirmavam sujeitos distintos. De um lado, os partidários da soberania do povo; de outro, os defensores da soberania do príncipe¹⁸². Hegel assumiu uma postura de inequívoca defesa do princípio monárquico, entendendo que a monarquia seria a garantia da unidade política de um determinado Estado, na medida em que o povo, massa disforme e desorganizada, só poderia assumir alguma forma e organização mediante a submissão ao monarca soberano. Suas reflexões terminam por considerar que o povo é incapaz de auto-organização, devendo-se fundar a ordem política em alguém que seja capaz de efetivar a unidade, pressuposto fundamental para a existência do universal. Hegel assume sua posição frente ao problema nos seguintes termos:

O sentido habitual que se deu nos tempos modernos à soberania do povo é a de que ela se opõe à soberania que reside no monarca. Nesta oposição, a soberania do povo faz parte dos pensamentos confusos, fundados numa bárbara concepção do povo. Sem o seu monarca, e sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de ser um Estado e não possui qualquer das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, ordens etc.. [...] Num povo que não seja uma tribo patriarcal nem se encontre no estado de primitivismo em que as formas de democracia ou de aristocracia são possíveis, num povo que não seja um estado arbitrário e inorgânico, mas esteja concebido como uma verdadeira totalidade orgânica em si mesmo desenvolvida, a soberania como personalidade do todo e na realidade conforme ao seu conceito existe como pessoa do monarca¹⁸³.

O que Hegel afirma na passagem acima é uma evidente concepção negativa da idéia de multiplicidade, afinal a dialética se dirige contra a multiplicidade. Deste modo, a multidão, ou o povo – Hegel usa as duas

¹⁸² “El concepto alemán de la soberanía del estado fue una tergiversación del verdadero problema, que no es otro que el antiguo debate entre los partidarios de la soberanía del pueblo y los defensores de la soberanía del príncipe” (HELLER, Hermann. *La soberanía*, p. 159).

¹⁸³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 257-258. Hobbes desenvolve uma reflexão próxima da hegeliana. Apesar de distinguir povo e multidão, tal distinção tem efeitos mais nominais do que reais. Segundo Hobbes, “o povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembléia governante. E numa monarquia os súditos são a multidão, e (embora isso pareça um paradox) o rei é o povo” (HOBBS, Thomas. *De Cive*, Capítulo XII, § 8). Apesar de Hobbes considerar a possibilidade de fundação da unidade também na aristocracia e na democracia, o que importa é que Hobbes compreende que a multidão só deixa de ser disforme pelas mãos do Estado e da representação política. Chega, inclusive, a reduzir a figura do povo à do representante político. De fato, alguns termos do argumento são distintos, mas os fins alcançados são praticamente os mesmos.

terminologias¹⁸⁴, atribuindo o mesmo significado a ambas – não pode ser sujeito político, em razão de sua natureza inorgânica e de sua incapacidade de organização política. A multiplicidade afirmada no social é uma massa disforme à qual se deve atribuir forma, sentido e organização pela ação soberana do monarca, que termina por ser o titular do poder constituinte, pois somente ele é considerado apto para exercê-lo com firmeza e unidade de propósito. O social deve ser subordinado à política monárquica, ou seja, a monarquia deve conter a democracia. Ninguém melhor do que Hegel para expor com muita sinceridade e de modo bastante explícito a verdadeira orientação da unidade soberana. O conceito de soberania desenvolvido ao longo da modernidade inviabiliza seu exercício pela multidão, pois esta contradiz qualquer compreensão política que enxergue na unidade o valor superior ou então o modo adequado de fundamentação da experiência política.

Spinoza, por sua vez, recusa o método dialético. O motivo é muito simples. A dialética hegeliana termina por pressupor a possibilidade de uma verdade transcendente, de um termo final de desenvolvimento das instituições políticas. Nada disso faz sentido para Spinoza. A política não pode ser compreendida sob o signo da transcendência e de uma imaginária unidade. Na filosofia spinozana a unidade reside, apenas e tão-somente, na imaginação. Trata-se de fruto da superstição. Em virtude de o real ser composto de uma miríade de singularidades, qualquer unidade é, na verdade, um resultado efêmero de uma relação entre determinados seres singulares. A recusa do atomismo impede que a unidade esteja dada de saída e a recusa da dialética impede que ela seja a finalidade inscrita no âmago de toda singularidade. Assim, o conceito de multidão deixa de carregar a negatividade a ela atribuída pela tradição moderna, aqui representada por Hobbes e Hegel. Mais uma vez se demonstra a importância da ontologia na política spinozana. Na verdade, a afirmação do protagonismo da multidão na política consiste em uma consequência necessária dos fundamentos ontológicos do sistema spinozano, fundamentos estes que afirmavam a positividade do múltiplo, constitutivo da própria estrutura da substância.

¹⁸⁴ “A massa é composta de indivíduos: aquilo a que muitas vezes se chama povo é o que forma decerto um conjunto mas apenas como multidão, quer dizer, como massa informe com movimentos e ações apenas elementares, irracionais e selvagens. Quando, a propósito da Constituição, se fala do povo, desta coletividade inorgânica, então não se pode esperar que se fale em alguma coisa mais do que em generalidades vagas e vazia declamação” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 280).

4.3.2. O processo constitutivo do direito : multidão, afetos e potência

A afirmação de um novo sujeito político produz desdobramentos importantes no restante do pensamento político spinozano. Um deles envolve a recusa do contrato social como dispositivo fundador do estado civil. O anticontratualismo de Spinoza tem por fundamento sua concepção singular acerca do sujeito político. A afirmação da positividade da multidão conduz à refutação do contratualismo. Para compreender de que maneira tal oposição ao contratualismo se determina, é necessário investigar as bases da doutrina contratualista, para então apresentar os argumentos de Spinoza que permitem criticá-la e que abrem espaço para um outro tipo de reflexão sobre a origem e o fundamento do poder político e do direito.

O que por convenção se consagrou pelo termo 'contratualismo' envolve uma gama de teorias sobre a origem e o fundamento de legitimidade do poder político. Poderia parecer inadequado trabalhar com terminologia tão genérica, entretanto é possível identificar no contratualismo moderno alguns dados que aproximam as diversas teorias inscritas no mesmo. Tais dados são os seguintes: transferência de direitos, instituição do político por uma escolha racional fundada na vontade livre e superação dos conflitos existentes no estado de natureza pela fundação da unidade estatal. Não é adequado separar rigidamente cada um desses elementos, na medida em que eles se implicam, o que exige uma abordagem conjunta desses fatores presentes nas mais diversas teorias contratualistas.

O contrato social se considera um artifício mediante o qual o contratualismo se permite pensar a hipotética passagem do estado de natureza para o estado civil. Tratar-se-ia do momento em que os indivíduos em estado de natureza, temendo a morte ou os conflitos latentes em uma situação de inexistência de regras comuns, decidiriam reunir-se em sociedade e transferir seus direitos para o soberano, de modo que este soberano pudesse estabelecer regras comuns de convivência, evitando a disseminação dos conflitos. Ou seja, a esperança de uma vida segura e o medo da morte violenta seriam os afetos que conduziriam os seres humanos à reunião em sociedade, vindo os mesmos até a aceitar transferir seus próprios direitos em troca de uma vida segura ou mais

virtuosa. É evidente que muitas são as variações do tema, afinal os autores que fazem parte do contratualismo dissentem, por exemplo, acerca da vida em estado de natureza. Uns, como Hobbes, a encaram como uma vida miserável, em que o medo do próximo leva todos a agredir antes de ser agredido. Outros, como Rousseau, possuem uma visão mais encantada do estado de natureza que, em estágios primitivos, exprimiria uma situação em que as virtudes humanas se manifestariam adequadamente e que teria sido degradada quando os seres humanos passaram a viver em sociedades mais complexas, nas quais os conflitos se difundiram sem limites, necessitando-se de um novo pacto a fim de que se recuperassem as virtudes do passado. O que cabe ressaltar é que as doutrinas contratualistas sempre se baseiam em um mesmo movimento segundo o qual, em algum momento hipotético, a vida miserável passou a existir, forçando os indivíduos a adotarem uma postura conciliadora pela qual se instituiu a vida política, ao se afirmar um ato de vontade, racionalmente motivado e impulsionado, transferindo-se direitos para o soberano. Para melhor compreensão do problema, serão expostas algumas das questões concernentes ao pensamento político de Hobbes e de Locke, em função de serem ambos contemporâneos de Spinoza. Creio que tal postura permitirá entender de que modo a doutrina contratualista se afirmava na época em que Spinoza construiu uma teoria que se apresentava como alternativa à doutrina do contrato social.

Tanto Hobbes quanto Locke concordam com a tese da transferência de poder. O estado civil só pode vir a ser formado no momento em que os indivíduos aceitam transferir seus direitos para o soberano, concentrando os poderes nas mãos do Estado, fundando-se a unidade necessária à superação dos conflitos existentes no estado de natureza. As posições de Hobbes e de Locke a esse respeito podem ser observadas nas seguintes passagens:

Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e tranfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim *civitas*¹⁸⁵.

Portanto, sempre que qualquer número de homens estiver unido numa sociedade de modo que cada um renuncie ao poder executivo da lei de natureza e o coloque

¹⁸⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Capítulo XVII.

nas mãos do público, então, e somente então, haverá uma sociedade política ou civil [...] Pois, com isso, essa pessoa autoriza a sociedade ou, o que vem a ser o mesmo, o legislativo desta a elaborar leis em seu nome segundo o exija o bem público, a cuja execução sua própria assistência (como se fossem decretos de sua própria pessoa) é devida¹⁸⁶.

A transferência de direitos termina por estabelecer uma transição entre um estado em que não havia um poder centralizado, no qual cada um operava segundo seus próprios desígnios, e um estado civil organizado centralizadamente mediante o exercício da soberania pelo Estado. Subsiste, sem sombra de dúvida, um regime de troca, de acordo com o qual o indivíduo contratante consente em transferir seus direitos, desde que o Estado se comprometa a garantir a segurança, a vida, a propriedade ou qualquer outro bem almejado pelos indivíduos ao formalizarem o pacto. Tais bens variam de acordo com o autor que trata do problema do contrato social. O sistema de troca que funda a ordem política, para se considerar legítimo, precisa se justificar racionalmente. Sem a intervenção da razão não há contrato válido. O pensamento hobbesiano explicita com muita clareza tal questão, destacando que afastar a vida miserável experimentada no estado de natureza consiste em um ato impulsionado racionalmente, afinal “os indivíduos racionais, que avaliam plenamente as conseqüências, precisam evitar esse destino aceitando um poder que os subjugue a todos”¹⁸⁷. A posição do contratualismo envolve uma compreensão do papel exercido pela razão que é digna de nota. É evidente que viver em sociedade, ao invés de experimentar uma vida miserável e solitária, o que ocorre no estado de natureza, se justifica racionalmente. Pode-se considerar mais racional a vida em comum do que a vida solitária. Entretanto, o problema apresentado pelo contratualismo não é apenas de justificação de uma forma de vida. A razão impulsiona o ser humano para que este escolha um estado – civil – em lugar de sua antítese. Isto é, um ato que se justifica racionalmente pode ter por causa um afeto. Já uma escolha racional tem por causa a atuação da razão, que orienta e conduz a ação. É certo que em Hobbes, por exemplo, o medo e a esperança também se encontram presentes no momento de decisão acerca do contrato. Porém, o cálculo racional termina por ser o instrumento que conduz à passagem de um estado para o outro, aliado à vontade,

¹⁸⁶ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*, Capítulo VII, § 89.

¹⁸⁷ MACPHERSON, Crawford Brough. *A teoria política do individualismo possessivo*: De Hobbes até Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 81.

evidentemente¹⁸⁸. O ser humano, valendo-se de sua capacidade de avaliação, escolhe transferir seus direitos para o soberano, na medida em que o estado civil produz melhores condições de vida para aqueles que a ele se submetem. Tal escolha é tomada mediante intervenção da razão no processo de tomada de decisão.

Outro dado que se faz presente no instante do pacto que institui o estado civil é a vontade. Segundo a teoria jurídica, um contrato somente se considera válido caso a vontade seja livremente manifestada durante a celebração do mesmo. Se o contratante pactuar mediante coação física, por exemplo, evidentemente não será válido o contrato, afinal, nesta situação, a vontade manifestada não se deu livremente. A vontade livre intervém decisivamente para a formação do contrato e a constituição do estado civil. Tal concepção a respeito do contrato se apresenta no pensamento de Locke quando este afirma que “todas as sociedades políticas tiveram início a partir de uma união voluntária e no mútuo acordo de homens que agiam livremente na escolha de seus governantes e formas de governo”¹⁸⁹. Um enunciado desta natureza parte do pressuposto de que os homens são livres e independentes para decidir¹⁹⁰. Esta é uma posição comum e necessária no interior do contratualismo, na medida em que, como já afirmado, sem livre vontade não há contrato. A formação de um contrato pressupõe a capacidade dos contratantes de decidir livremente.

A associação da razão e da vontade livre termina por produzir uma capacidade humana de decidir de modo absoluto. Na origem do contrato, mesmo sabendo-se que tal instante é meramente hipotético, encontra-se um ato de deliberação que escolhe entre dois estados possíveis, de maneira consciente, optando-se por um modo de vida em lugar de outro. Trata-se de uma capacidade

¹⁸⁸ “Por que, porém, a razão é necessária ao contrato? Este é um ato de vontade; Hobbes, que não entende o homem como animal *politikon*, tampouco o define pela razão: o essencial em nossa natureza é uma disposição emocional, a partir da qual se pensam tanto a vontade quanto a guerra. A razão apenas sugere os meios, como os artigos de paz depois que o apetite a elege. A sua importância, porém, está em ela ser *ratio*, proporção, ou ainda *reckoning*, cálculo: sabe o homem racional extrair as conseqüências das palavras, e portanto do contrato” (RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 164).

¹⁸⁹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*, Capítulo VIII, § 102.

¹⁹⁰ “Sendo todos os homens, como já foi dito, naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem o seu próprio consentimento” (LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*, Capítulo VIII, § 95).

de criar, a partir do nada, a sociedade civil, capacidade esta que se manifesta por uma consciência racional deliberativa, cuja decisão é livre e soberana.

A transferência de direitos realizada mediante o contrato social muito faz lembrar a decisão política fundamental schmittiana que estabelece a constituição em sentido positivo. É claro que a decisão política fundamental é tomada após a configuração da unidade política¹⁹¹, enquanto o contrato determina a própria fundação da unidade política. Todavia, o que importa observar acerca da natureza destes dois atos não é o momento em que eles se estabelecem, mas sim seus pressupostos e conseqüências. A decisão política fundamental, que estrutura a constituição em sentido positivo, implica uma tomada de posição consciente e voluntária do titular do poder constituinte¹⁹², o que também ocorre com o contrato social que institui o estado civil. Tais pressupostos conduzem a uma conseqüência necessária. Se tanto o contrato quanto a decisão política fundamental são decisões conscientes e voluntárias, terminam constituindo atos de deliberação dissociados do processo histórico. Na verdade, ambos desconsideram a noção de processo constitutivo, em virtude de se compreender o ato instituinte – da unidade política ou da constituição em sentido positivo – como uma deliberação pontual que estabelece, a partir do nada – *ex nihilo* –, uma ruptura com uma determinada ambiência histórico-política. Atribui-se ao ser humano uma capacidade de intervir pontualmente, voluntariamente e conscientemente, sem qualquer vínculo com a realidade que o cerca. Isto é, o ser humano volta a ser um império em um império, dotado autonomia absoluta para, de repente, romper com o curso da ordem comum da natureza¹⁹³. É interessante notar tal semelhança entre a decisão política

¹⁹¹ “El acto constituyente no contiene como tal unas normaciones cualesquiera, sino, y precisamente por un único momento de decisión, la totalidad de la unidad política considerada en su particular forma de existencia. Este acto *constituye* la forma y modo de la unidad política, cuya existencia es anterior” (SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. Madri: Alianza Editorial, 1992. p. 45-46).

¹⁹² “La constitución en sentido positivo contiene sólo la determinación consciente de la concreta forma de conjunto por la cual se pronuncia o decide la unidad política. Esta forma se puede cambiar. Se pueden introducir fundamentalmente nuevas formas sin que el Estado, es decir, la unidad política del pueblo, cese. Pero siempre hay en el acto constituyente un sujeto capaz de obrar, que lo realiza con la voluntad de dar una Constitución. Tal Constitución es una decisión consciente que la unidad política, a través del titular del poder constituyente, adopta *por sí misma y se da a sí misma* (SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*, p. 46).

¹⁹³ Cumpre observar que não se trata de partir para o extremo oposto, considerando que o ser humano está totalmente subordinado à ordem da natureza. Esta posição não faz sentido, afinal o ser humano não apenas é parte da natureza, como toma parte na natureza. Entretanto, este tomar parte não implica um livre-arbítrio aplicado às decisões políticas. Estas devem ser compreendidas a partir do processo de tomada de decisão, processo este que, invariavelmente, apresenta inúmeros

fundamental e o contrato social, na medida em que Schmitt foi um ferrenho crítico do liberalismo, doutrina que se valeu do contratualismo para sustentar suas teses políticas. Na verdade, a associação das duas posições ocorre em virtude de ambas trabalharem a partir de uma mesma concepção de ser humano, segundo a qual seríamos dotados de uma absoluta e irrestrita liberdade decisória, fundada na consciência que nos singularizaria. Uma mesma antropologia terminou por conduzir doutrinas tão díspares a resultados muito semelhantes. Na base desta antropologia encontra-se a imagem tão recusada por Spinoza, o ser humano dotado de livre-arbítrio, império em um império¹⁹⁴.

A intrínseca relação entre o decisionismo e o contratualismo se delinea com muita clareza na obra *Sobre os três modos de pensar a ciência jurídica* de Carl Schmitt. Uma das três maneiras de pensar o direito, segundo Schmitt, é o decisionismo. No momento em que trata do assunto, Schmitt apresenta uma compreensão acerca do pensamento jurídico bem próxima ao que se defende neste trabalho, afinal, na opinião do autor, ontologia, política e direito não se afastam. Os fundamentos da política e do direito se localizam na ontologia. No que se refere ao decisionismo puro, Schmitt apresenta uma concepção distinta daquela explicitada na obra acima analisada, *Teoria da Constituição*. Se nesta obra a decisão política fundamental, que estrutura a constituição em sentido positivo, é uma decisão posterior à fundação da unidade política, em *Sobre os três modos de*

fatores que o tornam consideravelmente mais complexo do que um mero ato isolado de deliberação.

¹⁹⁴ “Ce transfert du droit naturel relève ainsi d’une loi “décision humaine”, mais celle-ci ne contredit pas la loi de “nécessité de la nature”. Il faut penser la relativité de cette distinction entre loi dépendant d’une nécessité naturelle et loi dépendant de la décision humaine. La décision fondamentale du transfert, les décisions qui sont à l’origine des lois positives ne signifient pas l’émergence d’une liberté transcendente. Spinoza ne s’inscrit pas dans la lignée qui va de Locke à Kant. La naturalité de l’homme comme être capable de décision n’inaugure pas un empire dans un empire. Cette capacité de décision n’est pas un pouvoir démiurgique de constitution *ex nihilo*. Elle ‘suit’ nécessairement de la nature humaine en tant que le droit naturel nécessite par le transfert et la législation positive, sa transformation, certes vécue comme volontaire et consciente, mais nécessaire. Sous peine d’auto-négation. Il y a bien une nécessité naturelle de la faculté humaine de décider le transfert du droit individuel à la collectivité et de former le décision exigées par la survie de la communauté” (TOSEL, André. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*: Essai sur le Traité Théologico-Politique. Paris: Aubier, p. 188). No trecho ora citado é nítido o argumento defendido neste trabalho acerca da incompatibilidade da doutrina da decisão fundada em uma liberdade transcendental do ser humano. Este é o núcleo comum de muitas teorias que, no que se refere aos seus fins, se consideram opostas. Ao fim e ao cabo, tanto o contratualismo quanto o decisionismo terminam por entender que o direito positivo é efeito de uma faculdade humana de ruptura a-histórica e intempestiva, fundada em uma vontade livre que, de repente, resolve abandonar um certo regime jurídico-político, dando lugar a um novo regime. Pouco importa se tal decisão é constitutiva da unidade política ou se opera no interior da mesma. Tanto em um caso, quanto no outro, o que se afirma é uma possibilidade de ruptura com o processo constitutivo e com a ordem comum da natureza, em favor de um voluntarismo fundado no livre-arbítrio.

pensar a ciência jurídica, Schmitt estabelece que, para o decisionismo puro, a própria unidade política se funda na decisão originária e instituinte do soberano. A ordem jurídico-política teria por fundamento um – e somente um – ato de vontade. Este raciocínio já se encontraria expresso na própria teologia cristã, de um certo modo, pois é a decisão divina soberana que se considera fonte de todo direito¹⁹⁵. Entretanto, no entendimento de Schmitt, apenas com Hobbes o decisionismo moderno ganharia seus contornos definitivos, afinal Hobbes compreende que a decisão do soberano constitui a unidade política, rompendo-se com a desordem e o caos existentes no estado de natureza. Diferente da teologia cristã, a decisão soberana em Hobbes não depende de qualquer ordem pressuposta. Não seria inadequado afirmar que se trata de um decisionismo da imanência, fazendo-se a ressalva da própria contradição interna deste tipo de terminologia, pois o decisionismo hobbesiano parte da imanência para fundar a transcendência. A decisão soberana, segundo a interpretação schmittiana do pensamento de Hobbes, constitui, a partir do nada, a organização jurídico-política, estruturando uma certa unidade política¹⁹⁶. Isto é, desde Hobbes as doutrinas contratualistas pressupõem

¹⁹⁵ Segundo Schmitt, “tanto en el concepto de Dios ‘absoluto’ (Dios es *lege solutus, ipse sibi lex, summa maiestas* [libre de la ley, leu para sí mismo, la suma majestad]), como en su teoría de la predestinación aparecen concepciones teológicas que han influido con su decisionismo intrínseco en el concepto de soberanía del siglo XVI, particularmente en Bodino” (SCHMITT, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996. p. 28-29). Cabe ressaltar que Schmitt defende que o decisionismo de nossos dias se funda com Hobbes, e não com Bodin, pois apenas em Hobbes o soberano profere uma decisão absolutamente fundadora. O decisionismo do século XVI ainda carregaria uma dose de submissão da decisão a uma ordem pressuposta, separando-se *auctoritas* e *potestas*. Apenas em Hobbes tal separação se elimina, tornando-se o soberano um fundador originário e absoluto de uma ordem político-jurídica. Todavia, é visível que a doutrina decisionista do XVI não deixa de estar presente em Hobbes, na medida em que ambas operam a partir de uma concepção de decisão voluntarista e pontual, o que se busca refutar pela obra de Spinoza.

¹⁹⁶ “La decisión soberana no se explica jurídicamente ni desde una norma, ni desde un orden concreto, ni encuadrada en un orden concreto. Sólo la decisión funda tanto la norma como el orden. La decisión soberana es el principio absoluto, y el principio no es otra cosa que la decisión soberana. Surge de una nada normativa y de una concreta falta de orden. El estado de naturaleza es para Hobbes un estado de infelicidad, un profundo y desesperado desorden e inseguridad, una lucha sin reglas ni normas de todos contra todos, el *bellum omium contra omnes* [la guerra de todos contra todos] del *homini lupus* [el hombre que es un lobo para el hombre]. La transición de ese estado arcaico de total desorden e inseguridad al estado estatal de paz, seguridad y orden de una *societas civilis* se realiza sólo en virtud de la aparición de una voluntad soberana, cuyo mandato y orden son ley [...] El puro decisionismo presupone un desorden, que sólo puede ser llevado al orden mediante una decisión sobre el qué (no sobre el cómo). El soberano que decide no es competente para la decisión gracias a un orden ya constituido. [...] Para Hobbes, el máximo representante del tipo decisionista, la decisión soberana es una dictadura estatal que crea la ley y el orden en y sobre la inseguridad anárquica de un estado de naturaleza preestatal e infraestatal” (SCHMITT, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 30-31).

uma decisão fundadora e que se produz a partir do nada¹⁹⁷. O voluntarismo na política, tão característico do contratualismo e do decisionismo, cuja origem moderna se encontra em Hobbes, contradiz o sistema spinozano em todas as suas dimensões. Ontologicamente, eticamente e politicamente se recusa na obra de Spinoza o voluntarismo. Todavia, antes de se adentrar tal questão é necessário resolver um outro problema: qual o real sentido da presença do contrato social no *Tratado Teológico-Político* e como a figura do contrato desaparece no *Tratado Político*?

A leitura apressada do *Tratado Teológico-Político* pode levar a acreditar que Spinoza é mais um dentre os contratualistas. De fato, a idéia de contrato social se faz presente, por exemplo, no capítulo XVI de tal obra, em que Spinoza trata do assunto do seguinte modo:

Se tivermos, além disso, em conta que os homens, quando não se entrem ajudam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade, conforme demonstramos no capítulo V, veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto [...] Por isso, tiveram de estatuir firmemente e acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão, à qual ninguém ousa opor-se abertamente ainda

¹⁹⁷ É digno de nota que Schmitt não adota a teoria do decisionismo puro para pensar as questões políticas alemãs da década de 1930. Em sua obra *Teoria da Constituição*, outra concepção sobre a decisão surge, como já explicitado. Tal decisão é posterior à fundação da unidade política. Por este motivo, Schmitt propõe uma nova forma de se pensar a ciência jurídica – a terceira forma –, que seria aquela do pensamento da ordem e da configuração concretas, teoria esta que expressaria o modo de ser nacional-socialista. A este respeito, ver SCHMITT, Carl. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 66. A compreensão jurídica funda o desenvolvimento schmittiano acerca da natureza da constituição, o que se comprova pelo trecho a seguir: “Son más que leyes y normaciones; son las **decisiones políticas concretas** (grifo nosso) que denunciam la forma política de ser del pueblo alemán y forman el supuesto básico para todas las ulteriores normaciones, incluso para las leyes constitucionales. Todo lo que dentro del Reich alemán hay de legalidad y normatividad, vale solamente sobre la base, y solamente en el marco, de estas decisiones. Ellas extinguen la sustancia de la Constitución” (SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*, p. 48). O conceito positivo de constituição serve de base para construir um mecanismo de legitimação do Terceiro Reich na Alemanha. A tese de Schmitt é a seguinte: a constituição da unidade política alemã envolve uma tríade: Estado, movimento e povo. O Estado envolve o corpo burocrático e o exército. O movimento se afirma pelo partido único – nazista – orientado pelo princípio de liderança (*Führung*) e o povo se define pela ordem econômica e social, de caráter sócio-profissional, e pela autonomia administrativa comunal (ver SCHMITT, Carl. *État, mouvement, peuple: L’organisation triadique de l’unité politique*. Paris: Kimé, p. 25 – p. 37). Importa perceber que o conceito de decisão permanece, de algum modo, na obra de Schmitt, não mais nos termos hobbesianos, evidentemente, o que não significa um abandono do voluntarismo, que, de fato, serviu de fundamento político e teórico ao nacional-socialismo, um voluntarismo voltado para uma decisão baseada na livre-vontade de refundar a nação alemã. Essa decisão política concreta, que inaugura a constituição em sentido positivo, deve ser enunciada pelo *Führer*, cuja competência é conferir movimento à tríade mediante seu poder de decisão. Isto é o que, ao menos na obra de Schmitt, se apresenta muito claramente.

assim não pareça demente, que refreariam o instinto sempre que ele sugerisse algo que redundasse em prejuízo de outrem, que não fariam a ninguém o que não quisessem que se lhes fizesse, e que defenderiam, enfim, o direito do próximo como se tratasse do seu. De que modo, porém, deve esse pacto ser estipulado, para que seja ratificado e duradouro?¹⁹⁸

Nitidamente se encontra, em alguns trechos do *Tratado Teológico-Político*, a figura do contrato, o que se demonstra pela citação acima. Seria tal referência ao contrato suficiente para que se incluía Spinoza na doutrina contratualista? Na verdade, a simples alusão ao contrato social não pode determinar a natureza de um certo pensador, o que se aplica a Spinoza. Não é o mero uso da imagem de um acordo originário entre aqueles que vivem em estado de natureza que define cabalmente uma doutrina. Outros elementos devem ser verificados para que se classifique a orientação do pensamento de um autor. Além da idéia de contrato, o contratualismo envolve outras características, que se analisam a seguir. A passagem do estado de natureza ao estado civil somente se faz possível mediante a transferência de direitos ao soberano, instaurando-se um mecanismo de alienação de direitos. Tal transferência impede que o pacto seja rompido ou que se constitua um novo pacto, afinal, em virtude de haverem sido os direitos alienados em favor do soberano, somente com sua aceitação se admitiria a ruptura do pacto ou a formação de um novo pacto¹⁹⁹. Outra característica marcante do contratualismo se refere à supressão dos conflitos sociais. As diversas teorias do contrato social, ao preverem a alienação total dos direitos, terminam por supor a possibilidade de suspensão dos conflitos sociais por intermédio da instituição da soberania. Estes aspectos precisam ser levados em consideração ao se analisar o papel do contrato no *Tratado Teológico-Político*, na medida em que eles não se fazem presentes no sistema político spinozano.

No que se refere ao problema da transferência de direitos ao soberano, na visão de Spinoza tal transferência jamais se considera absoluta. O direito, por se definir pela potência, não é passível de total transferência, afinal ninguém pode transferir para outrem, por completo, o esforço em perseverar na existência. A transferência admitida por Spinoza é a da orientação das condutas pelo mero juízo individual. Isto é, ao se constituir o estado civil, os indivíduos transferem ao soberano o poder de determinar regras comuns que regulem as condutas

¹⁹⁸ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVI.

¹⁹⁹ Neste sentido, ver HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Capítulo XVIII.

individuais. Assim, caso o desejo individual de alguém se oponha à proibição estatal, não se pode desobedecer à proibição, apesar de ser admitido que se manifeste pela liberdade de expressão tal desejo, mas jamais por condutas que ultrapassem a exposição da opinião individual fundada em um certo desejo. Os cidadãos, portanto, não transferem ao Estado o direito de manifestar as opiniões e o direito de produzir os próprios juízos, mas sim o direito de orientar suas condutas pela mera intencionalidade individual. Da mesma forma, é inadmissível exigir dos cidadãos que não defendam a própria vida de qualquer ameaça ou que façam algum mal aos entes queridos, em razão de o esforço em perseverar na existência e o amor que se experimenta pelos mais próximos impedirem os seres humanos de assim proceder²⁰⁰. Segundo Spinoza, “apesar de concebermos assim o direito e o poder do Estado de maneira bastante ampla, jamais ele será tão grande que aqueles que o detêm possam fazer absolutamente tudo o que quiserem, conforme creio já ter mostrado com suficiente clareza”²⁰¹.

A inexistência de alienação dos direitos em favor do soberano conduz a uma outra compreensão da estabilidade do contrato. Ora, se não existe alienação, mas transferência parcial de direitos, a medida do poder permanece nas mãos da multidão, a quem se autoriza romper o pacto firmado no momento da transferência de direitos. Para compreender as razões deste raciocínio, faz-se necessário que se conceba devidamente aquilo que se situa na origem do mecanismo de transferência de direitos: os afetos e a utilidade desta transferência.

²⁰⁰ “Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem a sua potência e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade: debalde ele ordenaria a um súdito que odiasse o seu benfeitor ou que amasse quem lhe tivesse feito mal, que não se ofendesse com injúrias, que não desejasse libertar-se do medo, e muitas outras coisas semelhantes que decorrem necessariamente das leis da natureza humana. Julgo que a própria experiência ensina isso de forma bastante clara: jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam de suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer [...] Há, por conseguinte, que reconhecer que o indivíduo reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual, desse modo, não fica dependente das decisões de ninguém a não ser ele próprio” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVII). A diferença entre o pensamento spinozano e o hobbesiano se estabelece essencialmente a partir da inexistência de transferência absoluta de direitos em Spinoza, o que acontece em Hobbes. Por este motivo, Spinoza, na Carta L a Jarig Jelles, afirma que a grande distinção entre o seu pensamento e o de Hobbes se situa na manutenção do direito natural por Spinoza, o que não ocorre em Hobbes. No entender de Hobbes, ao se fundar o estado civil, os súditos alienam por completo aquilo que detinham no estado de natureza, o que não procede sob o ponto de vista de Spinoza. Ninguém pode ser obrigado a transferir por completo sua potência, seu esforço em perseverar na existência. Trata-se de uma impossibilidade lógica e física. Por este motivo, mantém-se, de algum modo, o direito natural.

²⁰¹ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVII. Acerca dos limites do poder do Estado, ver o tópico 2.3.3.supra

Ninguém transfere poder por livre vontade, mas por algum motivo fundado nos afetos. Mesmo Hobbes necessita da esperança e do medo para levar sua teoria a cabo. O cálculo racional sozinho não é suficiente para fundar o estado civil. Um contrato em que se pactua transferência de direitos somente pode ter por origem o afeto de medo de um mal a ser evitado, a esperança de um bem a ser alcançado ou, ainda, a alegria de estar em comunidade, abandonando-se a solidão e a melancolia. A validade e a eficácia de um pacto duram enquanto ele se sustentar nos afetos que o instituíram, afinal é desta maneira que o pacto se mostra útil. As palavras de Spinoza são mais do que claras na exposição desse raciocínio:

Suponhamos que eu, sem intuítos fraudulentos, prometi a alguém abster-me, durante vinte dias, de pão ou qualquer outro alimento e que, mais tarde, vejo que fiz uma promessa tola e que não a posso cumprir sem graves prejuízos; uma vez que, pelo direito natural, entre dois males eu sou obrigado a escolher o menor, tenho todo o direito de romper tal pacto e dar o dito por não dito. [...] De tudo isso, conclui-se que um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. [...] Por isso é que, muito embora os homens dêem provas de sinceridade quando prometem e assumem o compromisso de manter a palavra dada, ninguém, mesmo assim, pode com segurança fiar-se no próximo se à simples promessa não se juntar algo mais; de fato, à luz do direito natural, o indivíduo pode agir dolosamente e ninguém está obrigado a respeitar os contratos, exceto se tiver esperança de um bem maior ou receio de um maior mal²⁰².

No que consiste efetivamente o pacto? Trata-se, de fato, de um dispositivo imaginário ao qual se faz referência a fim de buscar o consenso da multidão e de incitar os indivíduos à obediência. Entretanto, tal obediência pode cessar assim que os afetos que se encontram na origem do pacto imaginário se extinguirem ou, então, caso as condições que afirmam imaginariamente o pacto se desfçam. Isto é, “quando transferimos nossa potência por medo e por esperança, a transferência cessa quando as causas do medo e da esperança cessam – isto significa que não houve transferência plena e que a obediência pode cessar [...] O que é então essa transferência precária cuja obrigação pode cessar a qualquer momento? É um pacto imaginário”²⁰³. Se o pacto é imaginário, o que efetivamente ele representa? O pacto implica, na verdade, o esforço permanente do soberano em manter o consenso da multidão a respeito de seu governo. Aquilo que se esconde por trás

²⁰² *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVI. A possibilidade de ruptura dos pactos também fica muito evidente no *Tratado Político*, Capítulo II, § 12.

²⁰³ CHAUI, Marilena. A democracia como realização do desejo de governar – Espinosa. In FORTES, Luiz Roberto Salinas e NASCIMENTO, Milton Meira do (orgs.). *A constituinte em debate*: Colóquio realizado de 12 a 16/05/86, por iniciativa do Depto. de Filosofia da USP. São Paulo: Sofia Editora, 1987. p. 365).

da imagem do pacto é, de fato, o movimento que o Estado realiza para manter a obediência dos súditos, movimento este que busca produzir aceitação e legitimidade do governo instituído. Tal obediência pode ser mantida por inúmeros mecanismos que produzam um regime afetivo, de caráter coletivo, orientado para a manutenção do soberano em seu posto. Enquanto o Estado for capaz de preservar a aceitação da multidão, o ‘pacto’ permanece. No momento em que as circunstâncias sociais se alterarem de tal modo, que não mais for possível conservar um regime afetivo capaz de renovar o consenso, tem-se por rompido o pacto²⁰⁴. Em suma, o contrato no *Tratado Teológico-Político* possui caráter nominal, inexistindo, na concepção spinozana acerca do contrato, qualquer das características que o qualificam nas doutrinas contratualistas. Se Spinoza já poderia ser considerado um autor que se valia do termo ‘direito natural’ sem ser jusnaturalista, agora é possível estabelecer que ele usa o termo ‘contrato’ não chegando a se configurar um pensador contratualista.

Se o contrato se caracteriza por uma dinâmica de permanente construção do consenso, visualiza-se um horizonte conceitual que dispensa o voluntarismo ao conceber os fundamentos do estado civil. A construção do espaço político e do direito civil perpassa um processo constitutivo que se encontra na origem do direito e do estado civis e que não cessa de atualizar-se. Trata-se do processo de constituição da potência da multidão, que se constrói mediante o processo de coletivização dos afetos. A formação de uma coletividade perpassa, necessariamente, um movimento de construção de afetos coletivamente compartilhados, nos quais se funda toda e qualquer identificação entre os seres humanos. ‘Coisas semelhantes a nós’ são aquelas com quem compartilhamos afetos comuns, pois assim podemos pôr-nos no lugar daquele que julgamos semelhante²⁰⁵, passando a sentir o que ele sente. O movimento de configuração de

²⁰⁴ “Le contrat, au sens des juristes, cela n’existe tout simplement pas, c’est un être d’imagination. Réduit à son noyau intelligible, tout contrat, d’une façon générale, se ramène au fait que quelqu’un desire, ici e maintenant, faire ce qu’il sait que desire quelqu’un d’autre qui, de son côté, sait qu’il le sait. Réduit à son noyau intelligible, par conséquent, le contrat social, lui aussi, se ramène tout simplement au *consensus* que le souverains réunissent, chaque jour et à toute heure, à obtenir et à ré-obtenir de leur sujets par les moyens les plus divers: répression, idéologie, bon gouvernement, etc. Et le problème fondamental (l’équivalent réel de ce que les juristes appelaient le problème des ‘conditions de validité’) devient alors celui de l’organisation systématique de tout ces moyens” (MATHERON, Alexandre. Spinoza et la problématique juridique de Grotius. In *Philosophie*, n. 04. Paris: Les éditions de minuit, novembro de 1984. p. 89).

²⁰⁵ “Le ‘semblable’ – l’autre individu à qui nous pouvons nous identifier, envers quin nous éprouvons des sentiments ‘altruistes’, celui que la religion appelle ‘prochain’ et la politique

um regime afetivo de caráter coletivo termina por distinguir o estado civil do estado de natureza. “Ou seja, num estado como no outro, o homem é levado pela esperança ou pelo temor a fazer ou deixar de fazer este ou aquele ato; mas entre um e outro estado existe a diferença essencial que é a de que no estado civil todos têm os mesmos temores, assim como uma só e idêntica para todos é a garantia de segurança”²⁰⁶. A formação da potência coletiva da multidão implica, portanto, um processo constitutivo de ampliação do regime afetivo coletivo, e não um ato fundado na vontade livre, que estruturaria a unidade política. Tal processo, inclusive, independe da participação consciente dos constituintes da multidão, na medida em que a constituição coletiva dos afetos não requer a intervenção de uma consciência soberana neste movimento. O movimento de mimetismo afetivo normalmente não se determina pela consciência, até porque ela se forma a partir de tal movimento, e não o contrário. Não há sujeito prévio ao processo de coletivização dos afetos e das identidades, mas sim subjetividades que se constituem em meio à multidão e seus afetos e que participam da própria constituição da potência da multidão. A questão da coletivização dos afetos se apresenta já na *Ética*, mais precisamente na Proposição XXVII da Parte III e no trecho que vai da Proposição XXXV à Proposição XXXVIII da Parte IV. Mas a efetiva referência à relação entre a dinâmica afetiva da multidão e o processo de constituição de sua potência se apresenta na seguinte passagem: “É evidente, segundo o § 15 do capítulo precedente, que o direito do Estado, ou direito do Soberano, não é nada além do próprio direito natural, o qual se determina pela potência não de cada um, mas da multidão, enquanto ela é conduzida como se fosse uma só mente”²⁰⁷. Ao se afirmar que o direito natural se determina não pela potência individual, mas pela potência da multidão enquanto ela é conduzida **como se fosse uma só mente** – afinal, por sua natureza múltipla, não se consolida definitivamente a unidade da multidão – Spinoza associa os processos afetivos, que ocorrem na mente, ao processo de constituição da potência da multidão. Uma só mente, um mesmo regime afetivo, cujo caráter é coletivo. Isto é, o processo

‘concitoyen’ – n’existe pas comme tel naturellement, au sens cette fois d’un être là donné. Mais il est constitué par un processus d’identification imaginaire, que Spinoza appelle ‘imitation affective’ (*affectuum imitatio*), et qui agit dans la reconnaissance mutuelle des individus aussi bien que la formation de la ‘multitude’ comme agrégat instable de passions individuelles. Les hommes, pour autant qu’ils ont ‘la même’ nature, ne sont pas ‘semblables’! Mais ils le deviennent” (BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la politique*. 3^a ed. Paris: PUF, 1996. p. 103-104).

²⁰⁶ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*, p. 254.

²⁰⁷ *Tratado Político*, Capítulo III, § 2.

constitutivo da potência da multidão e do direito civil se desenvolve não por um ato arbitrário e voluntário expresso pelo contrato, mas por um movimento contínuo e incessante de difusão de determinado regime afetivo. O processo constitutivo ocupa, definitivamente, o lugar do contrato²⁰⁸.

4.3.3. A estrutura constitucional democrática: a política fundada no direito de resistência

Após investigar de que maneira Spinoza recusa as teses contratualistas é necessário analisar a real proposta spinozana para uma adequada fundação de um regime político em que se assegure a liberdade e a segurança dos cidadãos. Um caminho a ser trilhado para elucidar a questão se desenvolve mediante a compreensão da inserção de Spinoza no debate a respeito das formas de governo. A obra de Spinoza em que tal discussão é apresentada em seus pormenores é o *Tratado Político*. Este tratado pode ser dividido em duas partes, ao menos. A primeira parte inclui os cinco primeiros capítulos, nos quais se desenvolve uma apresentação dos fundamentos do poder político e do direito. A segunda parte se constitui dos seis capítulos seguintes, cuja finalidade é discurrir a respeito da

²⁰⁸ A diferença entre uma concepção política fundada no voluntarismo e outra que se estabelece a partir da idéia de que a política envolve um processo constituinte marca o distanciamento entre o pensamento spinozano e o rousseauiano. Rousseau costuma ser apontado como um autor que tece críticas à modernidade, buscando resgatar valores cívicos e a importância do coletivo em uma era em que o predomínio liberal-individualista já se delineava no horizonte. Todavia, sua política ainda pode ser considerada atrelada a certas tendências da modernidade. Não resta dúvida de que os fundamentos do pensamento político de Rousseau se assentam no voluntarismo e na idéia de unidade, noção essencial para que se afirme qualquer concepção voluntarista. A vontade geral defendida por Rousseau é o elemento que estrutura o pacto social. Trata-se do signo de legitimidade de qualquer ato do Estado. É no conceito de vontade geral que se situa uma das grandes distinções existentes entre o pensamento spinozano e o de Rousseau. Enquanto Spinoza entende que a vontade de todos é o núcleo constitutivo da política e do direito, Rousseau recusa esta possibilidade, estabelecendo na vontade geral o norte da ação política. A distinção entre uma e outra se apresenta com bastante clareza, nos seguintes termos: “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*, Livro Segundo, Capítulo III). A vontade geral, portanto, se pressupõe a partir das vontades particulares. Para conhecê-la basta afastar aquilo que produz o conflito entre as vontades particulares – os ‘a-mais’ e os ‘a-menos’ – para se deduzir a vontade geral. Um ato da razão é capaz de conhecê-la. Já a vontade de todos, em Spinoza, se apresenta como o resultado da composição de potências, consistindo no termo final do processo constitutivo. Não há vontade de todos a ser deduzida, mas constituída. E tal vontade não é resultado de qualquer soma aritmética. Em virtude da ordem geométrica, ela resulta de uma composição das volições particulares, que, ao fim deste movimento constitutivo, constroem o comum, não dispensando para tanto o necessário conflito inerente a tal movimento.

aplicação dos fundamentos expostos na primeira parte, construindo-se estruturas constitucionais das formas de governo capazes de garantir a liberdade dos cidadãos e sua segurança. Percebe-se que a intenção de Spinoza se orienta pela formação de um arcabouço teórico em que a política e o direito sirvam de armas para a construção das condições adequadas à experiência da liberdade. Ou seja, a política e o direito, por si mesmos, não asseguram a liberdade, mas podem ser úteis a fim de garantir condições de sua realização.

A discussão sobre as formas de governo remonta à Antiguidade e percorreu toda a história do pensamento político. As formas de governo investigadas por Spinoza na segunda metade do *Tratado Político* são a monarquia, a aristocracia e a democracia. Spinoza não faz qualquer distinção entre formas de governo boas e más. Em sua opinião não subsiste uma única forma boa de governo, e sim a forma adequada ao *ingenium* de um determinado povo. A melhor forma de governo não se obtém no absoluto, mas na investigação dos hábitos que constituem o *ingenium*, tornando-se um povo mais acostumado a uma ou a outra forma de governo, o que pode ser identificado no trecho a seguir: “Resta-me somente observar que eu aqui concebo o Estado monárquico instituído por uma multidão livre e que só ela pode de tais princípios fazer uso; afinal, uma multidão habituada a uma outra forma de Estado não poderá, sem grande risco de agitação, inverter os fundamentos de todo o Estado e alterar totalmente sua estrutura”²⁰⁹. Spinoza demonstra que, segundo sua concepção sobre as formas de governo, segundo a qual cada coletividade deve adotar uma forma adequada às suas particularidades. Mais uma vez o universalismo é abandonado de saída. Inexiste forma de governo universalmente boa.

Recusar a possibilidade de se identificarem formas universalmente boas de governo não é o mesmo que deixar de lado a análise deste problema político. Spinoza não se furta ao debate, até porque compreende que dele depende necessariamente a construção das condições de possibilidade da instituição da liberdade. Ao orientar seu pensamento para a análise das formas de governo, Spinoza apresenta com muita clareza a finalidade de sua teoria. Qual seria essa finalidade? Para Spinoza, a conservação da liberdade implica necessariamente evitar que se corra o risco de desencadear um processo de construção da tirania.

²⁰⁹ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 26.

Mais vale conservar uma monarquia em que o poder do rei é institucionalmente limitado do que abrir qualquer espaço para a instituição da servidão política por um regime tirano. A busca de Spinoza se dirige à conservação da organização política que assegure condições adequadas ao exercício da liberdade, o que se demonstra na passagem abaixo:

Por conseqüência, as discórdias e as sedições que agitam freqüentemente uma Cidade não visam jamais à sua dissolução (como é o caso para outras espécies de associação); entretanto, caso se verifique impossível apaziguar os conflitos, conservando a estrutura da Cidade, os cidadãos mudam sua forma. Por ‘meios de conservar o Estado’ entendo aqueles que são necessários à conservação da forma do Estado, sem qualquer modificação notável²¹⁰.

O receio spinozano é a tirania. A experiência política de sua época apresentava inúmeros exemplos de sociedades que supostamente pacificaram guerras civis atribuindo poder absoluto a um tirano. É neste sentido que deve ser compreendido o conservadorismo²¹¹ de Spinoza. Sua teoria política não tem por finalidade imaginar uma forma de organização política perfeita, uma utopia, mas sim delinear instrumentos hábeis para evitar a desconstituição de uma forma de governo mediante instauração da tirania, regime no qual se estruturam dispositivos que dificultam a experiência da liberdade, afinal a tirania se funda na servidão²¹².

Apresentada a finalidade da construção teórica exposta no *Tratado Político*, é necessário analisar a configuração das condições adequadas para o exercício da liberdade. Entretanto, antes de percorrer esse caminho, é fundamental compreender o critério usado por Spinoza para qualificar a democracia, a aristocracia e a monarquia. Tal critério se baseia na idéia de proporcionalidade. A ordem geométrica de exposição usada por Spinoza se reflete também em sua teoria política. Pela forma de distribuição do poder se torna possível identificar se

²¹⁰ *Tratado Político*, Capítulo VI, § 2.

²¹¹ “Pourtant le conservantisme bien compris du *Traité Politique*, pensée de l’auto-affirmation irrésistible de la forme qui propose chaque type de régime de se réinventer en profondeur pour enfin *exister* (avoir vraiment une forme), a de quoi effrayer tout esprit ‘conservateur’ ou ‘réformiste’ au sens usuel du terme. ‘Conserver’: n’est-ce pas encore un de ces mots – comme ‘Dieu’ – par lesquels Spinoza, d’une certaine façon, trompe son monde, en em suvertissant radicalement l’interprétation usuelle à force d’en affirmer le sens même? La question de la portée pratique de la démarche spinozienne n’en devient que plus urgente” (ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002. p. 31).

²¹² “Mas se é necessário chamar de ‘paz’ a servidão, a barbárie e a solidão, não há nada de mais miserável para os homens do que a paz. [...] Transferir todo o poder para um só homem implica, portanto, agir não no interesse da paz, mas da servidão: a paz, com efeito, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, ou seja, na concórdia” (*Tratado Político*, Capítulo VI, § 4).

um determinado regime é monárquico, aristocrático ou democrático. Cada regime possui uma proporção determinada entre a potência individual e a potência coletiva²¹³. É evidente que uma sociedade em que o poder se distribui entre todos os cidadãos se distingue de uma em que o poder se concentra nas mãos de um único governante, o que permite diferenciar as três formas de governo descritas por Spinoza. O trecho abaixo é de extrema utilidade para a elucidação da função da noção de proporcionalidade na compreensão das formas de governo:

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, na qual a proporcionalidade se encontra quase próxima de zero. A transferência da soberania a alguns divide a Cidade, pois a soberania vem a encarnar-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 e 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 nem fragmentada²¹⁴.

Pode-se perceber, no trecho acima, nitidamente a distinção entre democracia, aristocracia e monarquia. Enquanto na monarquia se estabelece um regime de concentração de poder nas mãos de um único governante, na aristocracia alguns são agraciados com o exercício do poder. Já na democracia, todos participam do exercício do poder. Importa perceber que a noção de proporcionalidade implica sempre a de relação. Toda proporcionalidade pressupõe uma relação. Isto é, a forma de governo, que se estrutura a partir de uma certa proporcionalidade entre a potência individual e a potência coletiva, determina a configuração de uma certa relação entre o que podem os indivíduos e o que estabelece a coletividade. A idéia de relação, que se faz presente na física de Spinoza, se apresenta em um novo momento de sua obra. De acordo com as palavras de Marilena Chaui acima expostas, na monarquia, tal proporção se aproxima de zero, na medida em que os indivíduos podem muito pouco, enquanto a apenas um indivíduo se atribui o poder de dizer o direito mediante a manifestação de sua vontade. Já na aristocracia, somente alguns têm o direito de

²¹³ A tese da definição das formas de governo a partir da proporcionalidade da repartição do poder é de autoria de Marilena Chaui, podendo ser compreendida com maiores detalhes em CHAUI, Marilena. *Direito é potência. In Política em Espinosa*, p. 197-264.

²¹⁴ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, p. 242.

exercer o poder, enquanto os demais devem obediência a eles²¹⁵. Nos dois casos encontra-se o Estado sob ameaça da potência dos indivíduos detentores do poder, que, em relação à potência coletiva, se intensifica. O risco de instauração da tirania aumenta na exata proporção em que o poder se concentra nas mãos dos poucos governantes, pois, nesta situação, a potência de alguns indivíduos cresce em relação à potência coletiva. Ou seja, os inimigos da liberdade se encontram mais no interior da Cidade do que fora dela²¹⁶. O desejo de governar e de não ser governado, que se expressa em cada um dos indivíduos, conduz a paixões voltadas para a conquista e para a concentração do poder, o que é mais provável em regimes como a aristocracia e a monarquia, nas quais o poder já se encontra, em alguma medida e de saída, concentrado.

O problema das formas de governo no pensamento político spinozano não se orienta pelo raciocínio que busca identificar a melhor forma de governo. Já se afirmou há pouco que, na verdade, a posição intelectual spinozana impede qualquer consideração de cunho absoluto acerca do bem e do mal. Assim, não se pode considerar válida, sob a perspectiva de seu sistema, qualquer posição que estabeleça uma forma de governo ideal a ser perseguida. Monarquia, aristocracia ou democracia são formas de governo a serem adotadas de acordo com o *ingenium* de cada povo. Um povo habituado à monarquia muito dificilmente instituirá com sucesso a democracia. O exemplo trágico da instauração e da derrocada do governo de Cromwell consistiu em paradigma usado por Spinoza para explicitar sua visão particular sobre a questão das formas de governo. Neste sentido, vale observar o que as palavras do autor expressam a esse respeito:

Aqui, porém, não posso deixar de frisar que também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. Por isso, se liquida um, ser-lhe-á necessário, como outrora aos profetas, eleger outro em lugar do anterior, e este, mesmo que o não queira, será necessariamente um tirano. [...] O exemplo do povo inglês é, a esse respeito, flagrante. Primeiro, procurou argumentos para, salvando as aparências do direito, liquidar o monarca; uma vez eliminado este, o

²¹⁵ No que concerne à repartição proporcional do poder, a passagem a seguir é conclusiva: “A lei principal do Estado aristocrático deve ser aquela que determina uma relação numérica entre os patrícios e a multidão. É necessário, com efeito, manter entre eles uma relação fixa, de modo que a um crescimento da multidão corresponda um aumento do número de patrícios” (*Tratado Político*, Capítulo VIII, § 13). Ora, se o que define a aristocracia é uma certa proporcionalidade entre a potência individual dos que constituem o patriciado e a potência coletiva, para que uma certa forma aristocrática persista, é crucial que se mantenha intacta tal proporcionalidade.

²¹⁶ “É certo, além disso, que uma Cidade é sempre mais ameaçada por seus cidadãos do que por seus inimigos, pois os bons cidadãos são raros” (*Tratado Político*, Capítulo VI, § 6).

mínimo que pôde fazer foi mudar a forma de governo; porém, depois de muito sangue derramado, acabou por reconhecer um novo monarca sob outro nome (como se toda a questão fosse apenas de nome) [...] Só já tarde é que o povo se apercebeu de que, pela salvação da pátria, a única coisa que tinha feito fora violar o direito do legítimo rei e mudar tudo para pior! Então, decidiu voltar atrás, onde ainda era possível, e não descansou enquanto não viu tudo reposto no seu primitivo estado²¹⁷.

A passagem acima transcrita descreve uma clara posição que estabelece a inexistência da autonomia da política, na medida em que o *ingenium* afirmado no social se considera determinante para organização das formas políticas instituídas. Trata-se de mais uma evidente demonstração de oposição ao voluntarismo, afinal, para se mudar realmente uma forma de governo, não basta um ato de vontade, mas sim um processo longo de modificação da estrutura social de um determinado povo. O voluntarismo é perigoso por abrir a possibilidade de o novo ocupante do governo se tornar não um condutor da transformação de uma forma de governo em outra, mas sim um fator essencial na instauração da tirania. O conservadorismo de Spinoza não se caracteriza por uma recusa da modificação das formas de governo em outras. Tal modificação, ao longo do tempo, termina ocorrendo, afinal toda estrutura social tem uma duração finita. Aquilo que Spinoza busca evitar é uma falsa modificação brusca, em virtude de tal tipo de transformação se apresentar, freqüentemente, como uma má transformação, pois o voluntarismo, em regra, conduz à tirania, e não à liberdade. Ao invés de se transitar de uma monarquia para uma democracia, normalmente termina por se instituir a tirania. A experiência republicana inglesa, no governo Cromwell, é exemplar e serve de prova histórica do argumento.

Embora Spinoza não demonstre qualquer tendência a considerar uma forma de governo específica como a melhor dentre as existentes, não se afasta o seu pensamento político de uma nítida orientação em favor da democracia. Esta forma de governo, no entendimento spinozano, não se constitui na melhor, mas sim na mais natural. Na medida em que, sob o ponto de vista da natureza, não há bem nem mal, afinal tais noções derivam das convenções humanas, falar em forma de governo mais natural não significa falar em melhor forma de governo, evidentemente.

O que se quer dizer com a expressão ‘mais natural forma de governo’? Alguns elementos expostos no *Tratado Teológico-Político* são de extrema

²¹⁷ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVIII.

utilidade para se elucidar o sentido da expressão em questão. Segundo Spinoza, o ser humano é, por natureza, movido por um desejo de governar e de não ser governado. Em virtude de a potência singular de cada ser humano estabelecer um esforço próprio de perseverança na existência, a tendência que nos orienta é afirmar tal potência. A afirmação da mesma nos leva a evitar que sejamos governados pelos demais, pois, caso orientemos nossas condutas pelos comandos alheios, terminamos por afirmar mais a potência alheia do que nossa própria. Os seres humanos somente aceitam ser orientados por outro quando são convencidos de que este outro tem características especiais que o qualificam para tanto²¹⁸. A instituição de uma monarquia ou de uma aristocracia depende, portanto, da construção de um regime de desigualdade, que só não chega à ruína caso se legitime, de algum modo, tal desigualdade, legitimidade esta que se alcança por uma demarcação de um caráter ou de virtudes excepcionais e superiores do monarca ou dos aristocratas. Retornando a um típico enunciado spinozano, ninguém transfere direitos a outrem por livre vontade; deve ser levado a transferir de algum modo que legitime a transferência entre aqueles que transferem o direito. Assim, monarquia e aristocracia, por envolverem um regime de concentração de poder, implicam transferência de certos direitos, o que funda um regime de desigualdade entre o monarca e os súditos ou entre a aristocracia e a plebe, desigualdade esta que contradiz o estado de natureza, em que cada um era igual aos demais e não havia transferido qualquer parcela de seu direito natural a nenhum governante ou grupo de governantes²¹⁹. A democracia é o único regime que preserva a igualdade. Nela cada um é senhor de si, na medida em que todos participam das decisões que a todos afetarão. Mantêm-se nas mãos dos cidadãos os direitos existentes no estado de natureza²²⁰, com uma substancial diferença:

²¹⁸ “Porque o que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser comandados por eles. E não há nada, enfim, mais difícil que tirar-lhes a liberdade depois de lha ter concedido. Daqui se conclui o seguinte: em primeiro lugar, que o poder, ou está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, se isso for possível, de modo que cada um obedeça a si mesmo, e não aos seus semelhantes, ou então, se estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, este terá de possuir algo de superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos esforçar-se o possível para que o vulgo se convença de que é assim” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo V).

²¹⁹ “O direito de uma sociedade assim chama-se democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVI).

²²⁰ “Penso com isso ter deixado suficientemente claro quais são os fundamentos do Estado democrático. Se preferi falar dele em vez de falar dos outros, é porque me parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o

enquanto tais direitos se ‘exerciam’ individualmente no estado de natureza, no estado civil democrático eles se exercem em comum.

A igualdade surge no discurso spinozano caracterizando o fundamento da democracia, a forma mais natural de governo. A desigualdade consiste em um perigo para a liberdade, o que se pode perceber na seguinte passagem: “É certo que a igualdade, cuja perda conduz necessariamente à perda da liberdade comum, não pode se manter de nenhuma maneira enquanto o direito público conceder honras particulares a um homem renomado por sua virtude”²²¹. A perda da igualdade pode levar à perda da liberdade, afinal a desconsideração absoluta da igualdade pode conduzir alguém ou algum grupo a se assenhorear do poder, instaurando um regime de tirania, no qual se recusa procedência ao fundamento último da política e do direito, segundo o qual “o direito da Cidade é determinado pela potência da multidão”. Na origem deste enunciado se encontra a igualdade. A tirania, de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, busca deixar de lado tal fundamento do direito e da política, fazendo-se crer que o direito da Cidade se determina pelo poder dos governantes, o que só se constrói mediante a fundação da desigualdade. Por este motivo, monarquia e aristocracia são menos ‘naturais’ do que a democracia. Como ambas inauguram um regime de divisão social, considera-se fundamental a construção de um complexo aparato institucional que controle o poder do monarca ou dos aristocratas de tal modo que sempre se subordine o poder à potência da multidão. Se a fonte de todo o poder é o direito natural da multidão, necessariamente deve-se construir, na monarquia e na aristocracia, um rigoroso mecanismo de contenção do poder que não permita o seqüestro imaginário da potência da multidão. Tal seqüestro imaginário se constitui no primeiro passo para se fundar a servidão, eliminando-se a liberdade comum.

A democracia, portanto, se encontra na origem da fundação do estado civil. Tanto a aristocracia quanto a monarquia surgem a partir de eventos que conduzem os cidadãos de uma democracia a transferir seus direitos²²². A democracia consiste no horizonte da política. A partir desta idéia se torna possível

consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo XVI).

²²¹ *Tratado Político*, Capítulo X, § 10.

²²² Ver *Tratado Político*, Capítulo VII, § 5 e Capítulo VIII, § 12.

compreender qual a razão que leva Spinoza a afirmar que a democracia estabelece a única espécie de governo absoluto²²³ dentre as três formas de governo por ele citadas no *Tratado Político*.

O perigo que representam a aristocracia e a monarquia para a liberdade comum deve ser levado em consideração no momento de se configurar a estrutura constitucional de tais regimes, de modo a se construir a melhor monarquia e a melhor aristocracia possíveis. Entende-se que, sob o ponto de vista de uma filosofia política que afirma ser a potência da multidão o fundamento da política e do direito, o melhor regime se associa, necessariamente, a uma determinada organização de cada um desses regimes que permita assegurar limites ao poder instituído que efetivamente, subordinando-o à potência da multidão. Trata-se de evitar que os governantes se tornem politicamente senhores de si e, por consequência, senhores dos cargos que ocupam. Isto é, em um regime como a aristocracia e a monarquia, a relação entre a potência individual dos governantes e a potência coletiva obedece a uma outra proporcionalidade, distinta daquela estabelecida na democracia, em que todos tomam parte no governo. Para evitar que tal relação de proporcionalidade se desnature por completo, o que ocorre na tirania, torna-se fundamental prever um aparato institucional que subordine a potência individual dos governantes à potência coletiva da multidão.

Segundo Spinoza, no que se refere ao governo monárquico, “a multidão pode conservar uma liberdade bastante ampla sobre um rei desde que a potência do rei seja determinada apenas pela potência da multidão e que não seja preservada senão pela proteção da própria multidão”²²⁴. Uma monarquia somente conserva a liberdade de maneira segura caso se evite a total transferência de direitos. A monarquia absoluta, portanto, é considerada por Spinoza um regime perigoso, pois nele se opera, ao menos imaginariamente, uma total transferência de direitos, transferência esta que beneficia não o rei, mas terceiros. Em uma monarquia absoluta ocorre o seguinte: “o rei escolhido pela multidão se cerca de generais, de conselheiros ou de amigos, aos quais ele entrega seu bem-estar e o bem-estar de todos, de modo que esse Estado que nós cremos absolutamente monárquico é, na realidade, aristocrático – certamente não de uma forma aberta,

²²³ “Se existe, com efeito, um governo absoluto, é aquele que a multidão inteira possui” (*Tratado Político*, Capítulo VIII, § 3).

²²⁴ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 31.

mas dissimulada, e, por conseqüência, muito má”²²⁵. Um governo monárquico absoluto termina por se transformar em uma aristocracia, afinal uma pessoa sozinha é incapaz de conduzir os rumos de um governo, por menor que seja o Estado. Desta concepção se pode deduzir que o regime monárquico proposto por Spinoza muito difere daquele concebido por Hobbes²²⁶, por exemplo. A monarquia spinozana envolve uma forma de governo que pode ser considerada mista. A estrutura constitucional proposta por Spinoza para a monarquia nitidamente tem por fundamento a democracia e apresenta mecanismos aristocráticos de auxílio ao exercício do poder pelo rei.

No que concerne aos aspectos aristocráticos da estrutura constitucional monárquica, percebe-se a existência de um conselho real, cujas funções são nitidamente de cooperação com o monarca no exercício de seu poder, cabendo-lhe dar opinião sobre os negócios públicos, promulgar as leis e vigiar sua execução, bem como organizar a administração do Estado e da justiça²²⁷. Para evitar que os conselheiros formem definitivamente uma aristocracia, que submeta o monarca a seus comandos, Spinoza propõe a rotatividade do exercício dos cargos de conselheiros²²⁸. Ou seja, os conselheiros não compõem uma aristocracia, pois não são pessoalmente detentores do título de conselheiro. Na verdade, constituem um órgão de composição aristocrática, pois os conselheiros são escolhidos pelo rei e devem apresentar conhecimento dos assuntos de sua alçada, não se beneficiando da aquisição de um título de nobreza. Trata-se, de fato, dos juristas estatais e dos administradores dos bens públicos. A presença de um órgão de composição aristocrática busca evitar que o monarca decida por si mesmo, sem qualquer consulta aos conselheiros, distribuindo-se funções no interior do aparato estatal²²⁹.

²²⁵ *Tratado Político*, Capítulo VI, § 5.

²²⁶ “Por outro lado, confiar absolutamente a República a um só e ao mesmo tempo conservar a liberdade é, de qualquer modo, impossível; é estúpido querer evitar um pequeno mal pelo maior dos males. Aqueles que ambicionam a soberania absoluta reafirmam sempre o mesmo mote: que é de interesse superior da Cidade tratar de seus assuntos em segredo e outras propostas do mesmo gênero, que conduzem a uma servidão tanto mais cruel quanto mais se cobrem com o pretexto da utilidade” (*Tratado Político*, Capítulo VII, § 29).

²²⁷ *Tratado Político*, Capítulo VI, § 17, § 18, § 26 e § 27.

²²⁸ *Tratado Político*, Capítulo VI, § 15 e § 16 e Capítulo VII, § 13.

²²⁹ “É necessário que um Estado seja instituído de modo que todos, governantes e governados, façam, quer queiram, quer não, o que interessa ao bem-estar comum [...] Isto é o que ocorre quando os assuntos do Estado são ordenados de tal modo que nada que importe ao bem-estar comum seja entregue absolutamente à lealdade de um só. Ninguém, com efeito, é tão vigilante que não adormeça por vezes e ninguém teve jamais o ânimo tão firme e potente que, por vezes e sobretudo quando a força da alma era sobremaneira necessária, tenha cedido e sofrido uma derrota” (*Tratado Político*, Capítulo VI, § 3).

A razão dessa orientação se demonstra pelas seguintes palavras: “Os reis, com efeito, não são deuses, mas homens freqüentemente seduzidos pelo canto das sereias. Se, portanto, todas as coisas dependessem da vontade inconstante de um só, não haveria nada de fixo. E, por conseqüência, o Estado monárquico, para ser estável, deve ser instituído de tal maneira que todo direito seja uma expressão da vontade do rei, mas não que toda vontade do rei tenha força de lei”²³⁰.

O elemento democrático inscrito na estrutura constitucional do Estado monárquico consiste, na verdade, em algo já defendido por outros autores antes de Spinoza: o povo em armas. Para entender as razões do autor ao sustentar esta tese, é necessário compreender a origem da monarquia. O surgimento da monarquia deriva do medo experimentado em uma situação excepcional como a guerra. Por se acreditar que os monarcas fazem a guerra melhor, costuma-se conceder a um único homem o poder de fazer a guerra quando ela é iminente. A monarquia, portanto, se constitui a partir do medo da morte produzido por circunstâncias belicosas. Ora, tal poder de fazer a guerra precisa ser limitado, afinal em tempos de paz não interessa que o rei se envolva em guerras. Se o rei foi alçado ao seu posto por tais razões, seu valor pode ser associado à habilidade em fazer a guerra, o que levaria à derrocada definitiva da paz e da liberdade, na medida em que só a guerra permanente reforçaria o poder do rei. Como limitar tal poder senão atribuindo aos cidadãos a ingerência sobre as armas? Segundo Spinoza, “as forças armadas devem ser compostas por todos os cidadãos, sem exceção, e por ninguém mais; por conseqüência, todos devem possuir armas e ninguém deve ser admitido ao número dos cidadãos sem haver sido previamente instruído no manejo das armas e se comprometido a nelas se exercitar durante certos períodos do ano”²³¹.

Em uma monarquia, a liberdade e a paz dependem da democratização do poder armado em função de dois motivos. Em primeiro lugar, os cidadãos lutam com maior afincio pela própria liberdade²³² do que fariam em seu lugar soldados mercenários que, além disso, têm interesse na guerra perpétua, pois dependem

²³⁰ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 1.

²³¹ *Tratado Político*, Capítulo VI, § 10. Deve ser observado que as palavras de Spinoza não podem ser transpostas literalmente para os dias de hoje. Não se trata, portanto, de defender o armamento amplo e irrestrito da população civil, mas sim de instituir outros mecanismos de controle democrático do poder exercido pelos governantes, evidentemente. As armas de hoje não necessariamente precisam carregar pólvora ou explosivos de qualquer gênero.

²³² *Tratado Político*, Capítulo VII, § 22.

dela para sua sobrevivência²³³. Em segundo lugar, os cidadãos armados configuram um pólo de poder considerável, que permanentemente é temido pelo monarca. Assim, apesar de toda decisão, em uma monarquia, depender da manifestação da vontade do monarca, fica o rei condicionado à aprovação dos cidadãos ao decidir, afinal o temor de um levante contra suas decisões é constante quando as armas não se encontram em poder da coroa²³⁴. Constrói-se, portanto, um mecanismo institucional, de caráter democrático, que instaura a exigência de condução dos negócios públicos fundada na opinião da maioria da multidão, mesmo quando a forma de governo instituída é monárquica. Os cidadãos passam a ser, politicamente, senhores de si²³⁵, na medida em que o poder do rei somente se afirma mediante a busca do consenso no seio da multidão. Conserva-se, portanto, a liberdade ao se manter na expressão da potência da multidão a medida do poder do rei.

Após a análise do modo pelo qual Spinoza constitui contrapoderes aristocráticos e democráticos relativos ao regime monárquico, é necessário identificar como a democracia se inscreve na estrutura constitucional proposta por Spinoza para a aristocracia. Vale ressaltar que nenhum dispositivo monárquico é inscrito na regulação do poder no regime aristocrático em virtude de ser esta uma forma de governo mais próxima do governo absoluto – a democracia – do que a monarquia. Em uma aristocracia, o governo é dirigido por uma assembléia eleita pelos aristocratas – os patrícios – que necessariamente não se reduzem a um único indivíduo, o que permite, de saída, um exercício mais contido do poder. Subsiste na aristocracia um menor risco de instituição da tirania do que na monarquia²³⁶. Entretanto, na medida em que a aristocracia afirma necessariamente a desigualdade entre patrícios e plebeus, torna-se imprescindível impor aos patrícios mecanismos de controle democrático de seu poder, do contrário a instrumentalização da desigualdade poderia causar ruína da liberdade comum.

O primeiro dos controles se refere à organização das forças armadas. Segundo Spinoza, é um disparate querer que os plebeus não façam parte das

²³³ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 12.

²³⁴ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 11. O fundamental a se visualizar neste parágrafo é o seguinte trecho: “O rei, portanto, quer porque o medo da multidão determine seus atos ou queira a adesão da maioria da multidão armada, quer porque ele seja conduzido pela generosidade ao zelar pelo interesse público, apoiará sempre a opinião que obtiver a maioria de sufrágios, isto é, a mais útil à maior parte dos cidadãos do Estado”.

²³⁵ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 17.

²³⁶ *Tratado Político*, Capítulo VIII, § 3 e § 7.

forças de guerra, na medida em que, como já explicitado, aqueles que combatem pela própria sobrevivência, segurança e liberdade terminam agindo com muito mais vigor²³⁷. O outro controle democrático consiste na manutenção da proporcionalidade originária entre o número de patrícios e a multidão e no estabelecimento de uma proporção mínima entre ambos. O mecanismo delineado por Spinoza busca evitar a possibilidade de concentração do poder nas mãos de poucos patrícios, o que, com o tempo, poderia gerar a instauração da tirania. A esse respeito, cabe explicitar as palavras do autor:

A primeira lei do Estado aristocrático deve ser aquela que determina uma relação numérica entre os patrícios e a multidão. É necessário, com efeito, manter entre eles uma relação fixa, de modo que a um crescimento da multidão corresponda um aumento do número de patrícios: essa relação deve ser aproximadamente de 1 para 50. Eu quero com isso dizer que o patrícios não devem jamais ser menos numerosos em relação à multidão. Com efeito, o número de patrícios pode ser bem maior que o da multidão sem que se mude a forma do Estado. Há perigo apenas quando eles são poucos. De qualquer modo, deve-se manter o cuidado para que esta lei permaneça inviolada, o que logo mostrarei em seu devido lugar²³⁸.

Resta, portanto, muito evidente que o intuito de Spinoza é estabelecer a medida do poder da aristocracia a partir da multidão, multidão esta que permanece em armas mesmo na aristocracia, do contrário não conservaria sua liberdade. Se o princípio da liberdade comum reside na potência da multidão, que se constitui em mecanismo de determinação de qualquer poder instituído, o raciocínio spinozano se completa com as estruturas constitucionais por ele concebidas.

Tais estruturas nos permitem entender por que Spinoza considera a democracia o único governo absoluto. Além de, na democracia, as potências individuais não se exercerem senão pela afirmação da potência comum da multidão, a democracia é o único regime que, para preservar a liberdade, não necessita de qualquer ‘temperamento’ desta forma de governo. Enquanto a monarquia requer dispositivos institucionais de caráter democrático e aristocrático, para que nela se preserve a liberdade, e enquanto a aristocracia exige mecanismos democráticos de controle do poder dos aristocratas, a democracia instaura um regime em que os limites aos possíveis abusos que os indivíduos e os grupos de indivíduos possam cometer são determinados pelo próprio regime democrático. A constituição democrática é apenas democrática, enquanto as

²³⁷ *Tratado Político*, Capítulo VIII, § 8.

²³⁸ *Tratado Político*, Capítulo VIII, § 13.

demais são constituições mistas, conforme diria Políbio. Trata-se da única forma de governo que se preserva a partir de si mesma. Já a aristocracia e a monarquia necessitam de instituições exógenas para sua preservação, sem que dêem lugar à tirania e, assim, se desconstitua o estado civil. Ou seja, **a democracia é a única forma de governo em si e por si**, o que não ocorre com as demais. Monarquia e aristocracia somente se encontram habilitadas para preservar o estado civil mediante instituições que não carregam princípios inerentes a tais formas de governo. Ambas necessitam de dispositivos democráticos. No caso da monarquia a situação é ainda mais grave, pois se requerem também mecanismos aristocráticos para a preservação da liberdade.

Uma última observação deve ser feita. A institucionalização de forças armadas populares determina um aspecto fundamental da teoria política spinozana: o direito de resistência se instaura positivamente para garantir a segurança, a liberdade e a paz. A construção da cidadania e da liberdade se dá mediante a permanente presença do direito de resistência no cenário político. O povo em armas é uma instituição que concede à multidão o direito de guerra, mediante o qual ela pode conduzir o monarca ou os aristocratas a decidir segundo as opiniões da multidão. Isto porque a multidão pode fazer a guerra contra o tirano caso a tirania se instaure. Do mesmo modo, a multidão pode romper pactos, contratos e violar as leis pelas quais se operam transferências de direitos, se tal conduta for necessária à preservação do bem-estar comum²³⁹. O direito de resistência se apresenta na sua obra com muita nitidez. E é importante ressaltar o caráter positivo do direito de resistência, o que singulariza a posição de Spinoza.

A afirmação do direito de resistência por Spinoza envolve mais um aspecto dissonante de seu pensamento em relação à tradição de sua época. Hobbes, por exemplo, considera o direito de resistência algo a ser excluído necessária e veementemente do horizonte político²⁴⁰. Kant, apesar de construir sua

²³⁹ “Quanto ao contrato, ou seja, às leis pelas quais a multidão transfere seu direito a uma assembléia ou a um homem, deve-se violá-las, sem nenhuma dúvida, enquanto isto importar ao bem-estar comum” (*Tratado Político*, Capítulo IV, § 6).

²⁴⁰ “**B** – Também se deve obedecer ativamente ao tirano em todas as coisas? Ou nada há na ordem de um rei legítimo que possa ser desobedecido? O que fazer se me ordenasse executar meu pai com minhas próprias mãos, caso ele fosse condenado à morte segundo a lei? // **A** – Esse é um caso que não se coloca. Nunca lemos ou ouvimos falar de um rei ou um tirano tão desumano que desse tal ordem. Se algum o fez, devemos examinar se essa ordem constituía alguma de suas leis, pois por desobediência aos reis entendemos desobediência às suas leis, àquelas editadas antes de serem aplicadas a um indivíduo particular [...] E se uma ordem como essa de que falais fosse disposta em lei geral (o que nunca ocorreu, nem ocorrerá), seríeis obrigado a obedecê-la, a menos que

reflexão sobre o direito de resistência apenas um século após Spinoza, também recusa de pronto o exercício do direito de resistência, pois, em virtude da representação política, o Estado constitui o povo. Assim, caso o povo resista a uma ordem do soberano, ele termina resistindo a uma ordem sua, o que não faz qualquer sentido e se considera ilegítimo e contrário aos fundamentos da ordem normativa²⁴¹. O único tipo de resistência por Kant admitido é a resistência negativa, exercida pelo Parlamento, jamais pelo próprio povo²⁴². Trata-se de uma espécie de veto parlamentar aos atos expedidos pelo poder executivo. O autor que mais se aproxima de Spinoza é, sem dúvida, Locke, cuja teoria admite explicitamente o exercício do direito de resistência, apesar de seus fundamentos serem de cunho jusnaturalista, o que se refuta na doutrina spinozana. Locke admite a possibilidade de resistência à opressão, entendendo-se por opressão a ameaça ou a violação dos direitos existentes previamente ao estado civil, quais sejam: a liberdade, a propriedade e a vida²⁴³. A diferença entre Kant e Locke se situa no sujeito político a quem se atribui o poder de resistir. Enquanto para Kant a resistência deve ser exercida pelo legislativo, para Locke pode-se resistir

partísseis do reino após a publicação da lei e antes da condenação de vosso pai” (HOBBS, Thomas. *Behemoth ou o longo Parlamento*, Diálogo I).

²⁴¹ “Portanto, um povo não pode oferecer qualquer resistência ao poder legislativo soberano do Estado que fosse compatível com o direito, uma vez que uma condição jurídica somente é possível pela submissão à sua vontade legislativa geral. Inexiste, por conseguinte, direito de sedição (*seditio*), e menos ainda de rebelião (*rebellio*), e menos do que tudo o mais existe um direito contra o chefe do Estado como pessoa individual (o monarca), de atacar sua pessoa ou mesmo sua vida, sob o pretexto de que abusou de sua autoridade (*tyrannis*). Qualquer tentativa neste sentido é alta traição” (KANT, Immanuel. A doutrina universal do Direito: Parte II – Direito Público. In *A metafísica dos costumes*, p. 163-164).

²⁴² “Não é permissível nenhuma resistência ativa (da parte do povo dispondo por sua vontade a coagir o governo a adotar um certo procedimento e, assim, ele próprio realizando um ato do poder executivo), mas apenas uma resistência negativa, a saber, uma recusa do povo (no Parlamento) em assentir a toda exigência que o governo apresenta como necessária à administração do Estado” (KANT, Immanuel. A doutrina universal do Direito: Parte II – Direito Público. In *A metafísica dos costumes*, p. 165).

²⁴³ “A razão pela qual os homens entram em sociedade é a preservação de sua propriedade; e o fim para o qual elegem e autorizam um legislativo é a formulação de leis e o estabelecimento de regras como salvaguarda e defesa da propriedade de todos os membros da sociedade, para limitar o poder e moderar o domínio de cada parte ou membro desta [...] Sempre que tais legisladores tentarem violar ou destruir a propriedade do povo ou reduzi-lo à escravidão sob um poder arbitrário, colocar-se-ão em estado de guerra com o povo, que fica, a partir de então, desobrigado de toda obediência e deixado ao refúgio comum concedido por Deus a todos os homens contra a força e a violência. Logo, sempre que o legislativo transgrida essa regra fundamental da sociedade e [...] busque tomar para si ou colocar nas mãos de qualquer outro um poder absoluto sobre a vida, as liberdades e as propriedades do povo, por uma tal transgressão ao encargo confiado ele perde o direito ao poder que o povo lhe depôs em mãos para fins totalmente opostos, revertendo este ao povo, que tem o direito de resgatar sua liberdade original e, pelo estabelecimento de um novo legislativo (tal como julgar adequado), de prover à própria segurança e garantia, que é o fim pelo qual vive em sociedade” (LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*, § 222).

inclusive ao legislativo, de modo que, nesse caso, ao povo compete a resistência. Entretanto, ambos concebem a resistência em sentido passivo ou negativo.

Importa frisar que o direito de resistência não consiste, para Spinoza, em uma mera capacidade de resistir negativamente. É evidente que tal concepção de resistência se faz presente no discurso spinozano²⁴⁴. Entretanto, uma interpretação mais aprofundada de sua obra permite perceber que, na realidade, é pelo direito de resistência, expresso no armamento da multidão, que se constitui a cidadania. A resistência se torna positiva, ou ativa, e não meramente negativa. Os indivíduos se tornam cidadãos, mesmo em uma monarquia, na medida em que podem impor sua vontade comum ao rei, cujo temor provocado pelo instituto do ‘povo em armas’ conduz o monarca a construir na multidão o consenso necessário para a obediência a seu poder. Ao se determinar ser o poder um efeito necessário da potência da multidão, conclui-se que a multidão, ao deter em suas mãos mecanismos institucionais de resistência, constitui o direito civil, pois precisa ser atendida em seus desejos comuns, a fim de consentir com a ordem instituída. Se é a obediência que faz o sujeito, é a resistência que constitui o cidadão²⁴⁵. E, para que se constitua o cidadão, e não o servo, torna-se fundamental construir estruturas constitucionais em que se insiram mecanismos democráticos de resistência positiva, de modo que, qualquer que seja a forma de governo, a cidadania possa construir sua liberdade comum, determinando-se, a partir dela, melhores condições de possibilidade para a expansão da liberdade individual.

²⁴⁴ “Com efeito, como havíamos demonstrado nos parágrafos 5 e 6 do capítulo IV, é em virtude do direito de guerra, e não do direito civil, que o rei pode ser privado da potência pela qual ele domina, ou seja, que os sujeitos podem responder à sua violência pela violência” (*Tratado Político*, Capítulo VII, § 30).

²⁴⁵ “Si ‘c’est l’obéissance qui fait le sujet’, le chapitre XX du *TTP* qui fait l’éloge de la résistance des ‘meilleurs’, puis l’ensemble du *Traité Politique* en son parti pris démocratique en faveur des contre-pouvoirs, nous apprennent aussi et surtout que c’est la résistance qui fait les citoyens. L’acte de résistance peut alors apparaître, non plus seulement comme un acte de conservation, mais au contraire comme l’action par laquelle se produit en son essentielle socialité historique, la réalité humaine et sa dimension éthique et politique, ainsi que, dans l’imaginaire, les nouvelles significations que accompagnent cette constitution” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 301).