



Ana Luiza Saramago Stern

**Resistir é obedecer? Resistência e
obediência política na filosofia de
Baruch Spinoza**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio.

Orientador: Adriano Pilatti
Co-orientador: Maurício de Albuquerque Rocha

Rio de Janeiro,
junho de 2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Ana Luiza Saramago Stern

**Resistir é obedecer? Resistência e
obediência política na filosofia de
Baruch Spinoza**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Prof. Adriano Pilatti

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Maurício de Albuquerque Rocha

Co-orientador

UERJ

Prof. Renato de Andrade Lessa

IUPERJ

Prof. Francisco de Guimaraens

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Nizar Messari

Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 18 de junho de 2008.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Ana Luiza Saramago Stern

Graduou-se em Direito na PUC-Rio em 2004. Advogada.

Ficha catalográfica

Stern, Ana Luiza Saramago

Resistir é obedecer? Resistência e obediência política na filosofia de Baruch Spinoza/ Ana Luiza Saramago Stern; orientador: Adriano Pilatti. Co-orientador: Mauricio de Albuquerque Rocha – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2008.

150f.: 29,7 cm

1. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

Inclui referências bibliográficas.

1. Direito – Teses. 2. Teoria do Estado. 3. Baruch Spinoza; 4. Direito Constitucional. 5. Direito de resistência. 6. Obediência política I. Pilatti, Adriano. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

“O agradecimento ou a gratidão é o desejo ou o empenho de amor pelo qual nos esforçamos por fazer bem a quem, com igual afeto de amor, nos fez bem.”

Spinoza

Alguns encontros são mais que bons encontros, mais que alegrias, são encontros constituintes, encontros que determinam um devir, constituem a singularidade. É dessa intensidade meu encontro com cada um de meus professores orientadores: prof. Adriano Pilatti e prof. Maurício Rocha. Porque antes e além de orientarem essa pesquisa, me ensinam a pensar. E se, por muitas vezes neste trabalho, minhas palavras lembram suas aulas, minhas idéias lembram as suas lições, quaisquer méritos que tenha este trabalho devo aqui, necessariamente, dividi-los com ambos.

Ao prof. Adriano Pilatti, minha mais sincera gratidão pela sua generosidade, coerência e por me ensinar os caminhos da liberdade, caminhos que são ensinados tanto com palavras como por silêncios, mas que, sobretudo, só podem ser ensinados pelo exemplo.

Ao prof. Maurício Rocha, minha gratidão pela amizade e pela generosidade e paciência com que me orienta a andar adequadamente por esta filosofia da alegria e liberdade.

Na elaboração deste trabalho é preciso agradecer, ainda, ao prof. Francisco de Guimaraens, pelo incentivo, pelas importantíssimas colaborações, pelas pertinentes observações sobre o projeto, e pela amizade no pensamento.

À PUC-Rio, por mais uma vez acolher-me em seu ambiente de tolerância, pluralidade e liberdade de pensamento.

À CAPES pela bolsa de estudos que financiou as condições materiais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Fundamental também expressar minha gratidão aos amigos que me fizeram caminhar quando eu queria parar, e me ajudaram a ficar quando eu queria fugir. Amizades que se expressam em abraços, sorrisos, palavras

amáveis, palavras de incentivo, mas, sobretudo, naquelas palavras duras nos momento mais exatos e necessários. Especialmente àqueles amigos de todos os dias e à qualquer hora: Renata, Jorge Eduardo e Maira. Minha gratidão ainda às amigas Beatriz Lima, Bruna Soalheiros e Mariana Monteiro pelo incentivo, e a Celso Figueiredo, pelo amor e paciência.

Por fim, agradeço à minha família: minha mãe Carmen, meu irmão Luis Felipe e meus avós maternos Maria Cecília e Eldyr Saramago, pelo amor, tolerância e apoio no essencial.

Resumo

Stern, Ana Luiza Saramago; Pilatti, Adriano; Rocha, Mauricio de Albuquerque. **Resistir é obedecer? Resistência e obediência política na filosofia de Baruch Spinoza**. Rio de Janeiro, 2008. p.150. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Na filosofia de Spinoza a essência de cada coisa singular é um esforço por perseverar na existência, um esforço de resistência à própria destruição, de resistência à tristeza, de resistência à servidão. Para Spinoza, existir é resistir. Dentre todas as coisas singulares que existem, o processo de subjetivação do homem, dessas coisas semelhantes a nós, é expressão desta resistência ontológica. Longe de concepções antropológicas individualistas, em Spinoza o homem se constitui nos afetos que acompanham seus inevitáveis encontros com outras coisas singulares, a constituição de sua singularidade é indissociável do convívio social. E assim, alheio às formulações contratualistas, para Spinoza, a constituição da multidão, da sociedade política, se engendra na dinâmica da imitação afetiva, é expressão do esforço individual de cada um de seus constituintes pela existência, esforço pela própria singularidade. Com a multidão se constitui, também, uma potência coletiva que, em seu esforço de resistência à própria decomposição, se organiza em leis comuns e instituições políticas. Neste sentido, nosso filósofo nos apresenta uma concepção intrinsecamente democrática do poder político, expressão imanente da potência coletiva da multidão. Em Spinoza, está sempre nas mãos da multidão a potência de constituição do mais democrático dos regimes ou da mais cruel das tiranias. Percorrendo os principais conceitos da filosofia de Spinoza, nosso trabalho analisa como, desta concepção intrinsecamente democrática do político, constitui-se, também, uma compreensão democrática dos conceitos de resistência e obediência política, e da relação entre eles. A partir da afirmação da relação de imanência absoluta entre potência da multidão e poder político, compreendemos porque, na democracia spinozana, é a resistência que faz o cidadão.

Palavras-chave:

Spinoza; Direito de resistência; Obediência política; Teoria do Estado; Direito constitucional; Filosofia política

Abstract

Stern, Ana Luiza Saramago; Pilatti, Adriano; Rocha, Maurício de Albuquerque. **Is resisting obeying ? Resistance ando poltical obedience in Baruch Spinoza's philosophy.** Rio de Janeiro, 2008. p.150. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In Spinoza's philosophy, the essence of each singular thing is an effort to persevere in existing, an effort to resist self-destruction, to resist sorrow, to resist servitude. In Spinoza, existing is resisting. Among all the singular things that exist, the human subjectivization process is the expression of that ontological resistance. Far away from individualistic anthropological conceptions, for Spinoza men is constituted by affects and inevitable meetings with other singular things. So, the constitution of men's singularity is indissociable of society. And, denying any contractualist conception of society, Spinoza's conception of multitude constitution - politic society's constitution - is engendered by the dynamic of affective imitation. It's, therefore, an expression of the individual effort on existing of each of it's members, their effort for the constitution of their own singularity. With the constitution of multitude, the collective power, in his own effort of resisting self-decomposition, organizes itself in law and political institutions. Our philosopher presents a democratic concept of political power as an immanent expression of the collective power of multitude. For Spinoza it rests, all the time, in the hands of multitude, the power to build the most democratic of all political regimes or the most cruel of all tyrannies. Going through the most important concepts in Spinoza's philosophy, our work makes an analysis of the concepts of resistance and of political obedience, and the possible relations between them. From the conception of an absolutely immanent relationship between multitude's power and political power, we can understand why, in Spinoza's democracy, it's resistance that makes a citizen.

Keywords

Spinoza, Resistance, Political obedience, Constitucional Law, Political philosophy.

Sumário

1. Introdução	10
1.1. Prólogo: um cenário e um filósofo	17
1.1.1 Entre fogueiras e ciências: modernidades	19
1.1.2 O maldito	28
2. Existir é resistir	34
2.1. A imanência absoluta	35
2.1.1 Causa Sui	36
2.1.2 Expressões singulares	43
2.2. A resistência ontológica	49
2.2.1. <i>Conatus</i>	50
2.2.2. Liberdade e servidão	53
2.2.3. Memória e hábito: estratégias associativas do <i>conatus</i>	61
3. Coisas semelhantes a nós	67
3.1. Singularidades: por uma outra antropologia	68
3.1.1. Essência e forma; variações e transformações	69
3.1.2. Subjetivação e devir	74
3.2. A multidão: uma multiplicidade de singularidades	79
3.2.1. A dinâmica afetiva constituinte da multidão	79
3.2.2. Uma multiplicidade de singularidades	87
4. A potência da multidão	91
4.1 Leis Comuns	92
4.1.1. Direito natural	92
4.1.2. Estado de natureza	96
4.1.3. Direito civil	99
4.2. Imperium	107
4.2.1. Governos e instituições	107
4.2.2. Democracia: a política da multidão	113

5. Resistir é obedecer?	121
5.1. O direito de resistência	122
5.1.1. A resistência ativa	123
5.1.2. Os afetos da resistência	129
5.2. A resistência faz o cidadão	132
5.2.1. O escravo e o súdito; o autômato e o cidadão	133
5.2.2. Resistência e obediência política	139
6. Conclusão	143
7. Referências bibliográficas	146

Introdução

No plano de imanência spinozano tudo o que existe se esforça em perseverar na existência¹. Uma potência positiva e atual se expressa em cada idéia ou corpo que, em seus respectivos encontros, resistem sempre à própria destruição. A tristeza, a morte, os limites são sempre externos, vêm de fora, são o resultado de um mau encontro com outra idéia, ou outro corpo². O desejo de liberdade, a busca pela alegria, a potência de perseverar existindo é o que move a nós todos, e a tudo o que existe. Spinoza inscreve no cerne da essência de cada coisa singular um esforço de resistência à destruição, resistência à servidão, a dinâmica de uma resistência ontológica.

No campo político, Spinoza é aquele que de forma mais radical ousa identificar, imanente e absolutamente, o poder político à potência da multidão. Sem forças transcendentais, sem intermediações contratuais, a multidão como sujeito político tem sua constituição necessária engendrada na mecânica afetiva de cada um de seus indivíduos constituintes. O Estado como instrumento de afirmação da vida, expressão da busca pela liberdade, e não como signo do medo da morte ou agente transcendente do controle e da coação. Está sempre nas mãos da multidão a organização de suas instituições e formas de exercício de seu poder. O *imperium* é a imediata expressão da potência da multidão, em seu esforço por perseverar na existência, em seu esforço de conservação de suas relações constitutivas. E, neste sentido, a obediência política é o esforço pela auto-organização da multidão, esforço pela constituição do comum, esforço pela democracia.

Assim, a resistência ontológica inscrita na essência de cada indivíduo, no campo político encontra a obediência ao interesse comum

¹ “Toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser.”, Spinoza, Baruch. *Ética*, parte III, proposição VI

² “Le mal apparaît donc seulement dans le troisième ordre, l’ordre des rencontres. Il signifie seulement que les rapports qui se composent ne sont pas toujours ceux des corps que se rencontrent.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression*, ed. Minuit, Paris, 1968, p. 230.

como expressão do mesmo *conatus*. Resistência e obediência política em Spinoza ganham seus sentidos mais positivos como expressões do *conatus* da multidão e de cada um de seus constituintes no esforço pela liberdade, esforço de constituição da democracia.

Toda obra de Spinoza enuncia um esforço ético. Não é por acaso que seu principal livro carrega seu título. O desafio de conhecer os caminhos da liberdade. Um mundo inteligível como as formas geométricas. Regras de vida que não almejam a virtude, mas são, por si, seu exercício imediato. A afirmação da possibilidade da democracia absoluta. O traçado institucional da resistência à tirania e à sedição. A política como exercício ético de afirmação da liberdade coletiva. Temas de uma filosofia prática, armas da resistência à tristeza, resistência à passividade, ao medo, à servidão.

Assim, começamos nosso trabalho com um prólogo que analisa o cenário em que escreve nosso autor, e como este o impulsionará às formulações da imanência absoluta. O século XVII europeu é a arena de uma disputa paradigmática. Estão em jogo não apenas idéias políticas, mas a própria compreensão do homem em sua relação com a natureza e em sociedade, a validade das diversas formas de experimentação e conhecimento, a religião e a relação entre Deus e o mundo. Enfim, estão em jogo novas formas de compreensão da própria existência. Neste confronto, se enfrentam, pelo menos, duas alternativas distintas de modernidade: uma movida pela compreensão imanente das relações entre Deus e o homem, entre razão e afetos, entre Estado e sociedade; e outra alicerçada na afirmação das mais diversas formas e discursos da transcendência.

Toda a obra de Spinoza pode ser entendida neste contexto, como a afirmação da imanência absoluta. Assim, em nosso primeiro capítulo analisamos como nosso filósofo constrói seu plano de imanência, afirmando a potência absoluta de Deus, que se expressa em tudo que existe. Deus não transcende o real, nem cria o mundo *ex nihilo*. Deus é a Natureza, Substância infinitamente infinita, potência absoluta do existir. As

conseqüências desta compreensão absolutamente imanente e não antropomórfica de Deus repercutirão por todos os campos da filosofia spinozana: desde a não oposição entre liberdade e necessidade, até a relação de imanência entre a potência da multidão e o poder político.

O regime de causalidade imanente que rege toda a Natureza é também o regime de auto-produção da Substância, de expressão imanente de sua potência em seus infinitos atributos. E assim, todas as coisas são modos desta Substância infinita; modificações, afecções, são graus da potência infinita de Deus, em suas infinitas formas. Dos infinitos atributos de Deus, conhecemos dois, nos quais nos constituímos, o pensamento e a extensão, e seus modos: as idéias e os corpos.

A realidade modal é o campo das coisas finitas, da resistência ontológica. Uma idéia é limitada por outra idéia, um corpo por outro corpo. E nesta existência limitada, de duração indefinida, cada modo se esforça o quanto pode por perseverar na existência. Corpos e idéias se encontram em relações de composição formando novos corpos e novas idéias compostas. Neste sentido, o corpo humano é também um corpo composto por numerosos outros corpos menores; e a mente humana, também uma idéia composta pela idéia deste corpo, de todos e cada um de seus corpúsculos constituintes, e de si mesma.

No conhecimento de si, de seu corpo, e dos outros corpos que lhe afetam; no encadeamento das idéias, a mente humana pode funcionar em três gêneros: a imaginação, a razão e a intuição. A imaginação é a forma mais ordinária de conhecimento: caracterizada pela imediata idéia das afecções do corpo, a imaginação engendra necessariamente idéias mutiladas e confusas, idéias inadequadas, premissas separadas de suas causas. Já a razão é um exercício de conhecimento pelo comum, pelo que duas ou mais coisas têm em comum a mente humana já é capaz de encadear idéias adequadas, ainda que gerais. Somente a intuição leva a mente humana ao conhecimento das essências singulares. Gênero mais raro de funcionamento da mente a intuição é o conhecimento adequado das coisas singulares. Para

Spinoza o homem não nasce racional, a razão é um exercício, o funcionamento mais comum da mente é a imaginação.

Dizíamos que as coisas finitas esforçam-se por perseverar na existência, como graus da potência divina se esforçam em existir, resistem. Eis a potência singular de cada modo, de cada idéia e cada corpo. No entanto, esta potência ou *conatus* sofre variações, determinadas pelos diversos encontros com outras coisas singulares na existência, tais variações no esforço de existir são os afetos. Afetos de desejo que correspondem à expressão na consciência deste esforço em perseverar na existência. Afetos de alegria que determinam uma variação positiva na potência individual. E afetos de tristeza que determinam uma diminuição deste esforço.

Nesta realidade modal, nos bons ou maus encontros entre os corpos, entre as idéias, e nos diversos afetos que lhes acompanham, neste campo da resistência ontológica pela existência, é que se desenham os conceitos de liberdade e servidão para Spinoza. Ao tratar de Deus nosso filósofo já deixara claro que a liberdade não é o mesmo que livre arbítrio, aliás, o livre arbítrio nada mais é que uma idéia inadequada e imaginativa, uma ilusão. Liberdade não é a livre escolha entre possíveis, ou a opção de escolher um mau encontro no lugar de um bom. Liberdade para Spinoza é ser causa de si, ser causa adequada de seus próprios encontros, respondendo unicamente ao próprio esforço em perseverar na existência. Agir e não padecer, o desafio da liberdade em Spinoza é o desafio ético por excelência, aquele que opõe a alegria de *Ethos* às tristezas de *Pathos*³.

Nesta perspectiva do corpo e mente humanos, como modos da Natureza, já em nosso segundo capítulo, encontramos em Spinoza os traços de uma outra antropologia. Diferente das correntes hegemônicas da modernidade que proclamavam o homem como um império num império,

³ “Em terceiro lugar, a *Medicina Mentis* espinosana não se funda numa razão calculadora das paixões (Espinosa não cessa de demonstrar a impotência dos cálculos racionais face às paixões), mas na diferença entre liberdade e servidão ou atividade e passividade. Se Espinosa é capaz de demonstrar que os mesmos afetos podem fazer-nos passivos ou ativos é porque para ele a relação paixão-ação não se funda na oposição vício-virtude, irrazão-razão e, sim, na antiquíssima relação entre *pathos* e *ethos*.” Chauí, Marilena. “Sobre o medo” in Novaes, Adauto (coord.). *Os sentidos da paixão*, Ed. Cia. das Letras, São Paulo, 1990, p. 47

uma criatura privilegiada, imagem e semelhança de Deus; Spinoza recoloca o homem na Natureza, como apenas mais um modo da Substância; sujeito às mesmas leis de necessidade e movido pela mesma potência de perseverar na existência que todas as coisas singulares. Assim, não existe para nosso filósofo, indivíduo fora do social. Nosso processo de subjetivação é um devir, que se dá pela identificação, depende do encontro com outras coisas semelhantes a nós, indivíduo e sociedade são indissociáveis.

Assim como o processo de individuação se dá no coletivo, o sujeito coletivo se constitui como expressão imanente do *conatus* de cada um de seus constituintes. Sem a ação de qualquer força transcendente, longe do simples cálculo racional de sobrevivência, ou do livre arbítrio de sujeitos contratantes, a multidão se constitui por um movimento eminentemente afetivo. A imitação dos afetos, a experiência de ser afetado pelos mesmos afetos que nossos semelhantes, e a evidência da utilidade de alegrias comuns; são os fios que tecem e determinam as relações de composição entre indivíduos constituintes da multidão.

Aqui, mais uma importante ruptura de Spinoza com as correntes da transcendência. A multidão se constitui em relações necessárias, determinadas pelo próprio esforço de seus indivíduos constituintes em perseverar na existência, num movimento de expressão imanente de suas potências singulares. O sujeito coletivo assim formado não é uma subsunção das potências individuais em prol de um ideal transcendente, nem uma coletividade dispersa unida por criações jurídicas, ou determinações religiosas, nem tão pouco um aglomerado disforme e desordenado. A multidão é uma multiplicidade de singularidades. E esta concepção imanente da gênese constituinte da multidão tem fundamentais conseqüências no campo jurídico e político, mas, sobretudo, carrega de mais vivas cores, e de mais destacada importância, um de nossos conceitos centrais: a obediência política.

Com a constituição da multidão se constitui também uma potência coletiva que, como qualquer outra, esforça-se por perseverar na

existência, esforça-se, o quanto pode, por conservar suas relações constituintes. Como tema de nosso terceiro capítulo, este esforço coletivo, a potência da multidão se organiza em leis comuns, e *imperium*, poder político. Neste sentido, o direito civil é a própria expressão do esforço de preservação das relações constituintes do corpo político. Sem valores ou princípios transcendentais de justiça e dignidade, tão caros à tradição jusnaturalista. Sem normas de dever ser, distintas do regime causal da natureza, como gostariam os positivistas. Em Spinoza, antes da lei não há certo ou errado, justo ou injusto. E as leis civis nada mais são que expressões da potência da multidão em perseverar na existência, ou seja, são as próprias leis necessárias à conservação das relações de composição entre as potências individuais constituintes da multidão.

No campo político, o *imperium* é a expressão imanente da potência da multidão e, portanto, seu exercício deve manter-se sempre em suas mãos. Não é outro o motivo que permite a Spinoza afirmar ser a democracia o originário e mais natural dos regimes. Decorre também daí, a preocupação do filósofo em conceber desenhos institucionais para regimes políticos capazes de assegurar a participação da multidão no exercício do poder, e de manter nas mãos da multidão as armas de resistência, caso este descambe em tirania. De fato, a sedição e a tirania são os piores males contra os quais qualquer Estado, que busque conservar-se em paz, deve se precaver: a primeira por ocasionar o rompimento das relações de composição que garantiam identidade àquele corpo político; a segunda, por separar a potência da multidão daquilo que ela pode, privando-a das condições materiais de sua expressão, caracterizando-se pelo exercício para fins privados do poder político.

E, falando sobre democracia e tirania, obediência e sedição, chegamos ao tema de nosso quarto capítulo, e com ele ao tema central de nosso trabalho. Na tradição da transcendência, na concepção do poder político como distanciado de sua potência constituinte, resistência e obediência se opõem fundamentalmente. Ao indivíduo separado do social

cabe apenas uma alternativa: obedecer ou resistir. A resistência é entendida como esfera privada, excluída da zona de ingerência do poder político; e seu exercício limita-se a uma reação, mera força negativa de contenção.

Já para Spinoza resistência e obediência não se opõem necessariamente. Em Spinoza resistir não é simplesmente reagir a eventuais exacerbações do poder político, a resistência tem um caráter eminentemente positivo, produtivo, constitutivo das relações de composição que formam e sustentam a multidão e o próprio poder político. O cidadão spinozano não é um autômato que obedece sem resistir, nem tão pouco é um escravo que aliena em favor de outrem seus desejos, a obediência livre pressupõe a resistência. Numa filosofia política em que o indivíduo não transcende o social, em que o Estado e o poder político não transcendem a potência da própria multidão; e em que a busca pela liberdade e alegria individual se identifica ao esforço coletivo de constituição e exercício de um *imperium*, resistência e obediência identificam-se como expressões da mesma potência de constituição democrática do comum e do político.

* * *

Antes de prosseguirmos, duas ressalvas metodológicas são necessárias.

Nas citações das obras de Spinoza, optamos por recorrer às traduções disponíveis em português. Eventuais dificuldades e imprecisões decorrentes da tradução, buscamos saná-las com nossos próprios comentários sobre os conceitos e temas tratados⁴.

⁴ Nos casos de dúvida quanto à tradução de obras de Spinoza, consultamos ainda as seguintes edições bilíngües latim/francês:

Spinoza, Baruch. *Étique*. Edição bilíngüe latim/francês. Tradução : Bernard Pautrat, Éditions du Seuil, 1999.

Spinoza Bauch. *Traité Politique*. Edição bilíngüe latim/francês. Tradução: Charles Ramond, PUF, Paris, 2005

Quanto ao imprescindível recurso às obras de comentadores da filosofia de Spinoza, nos limitamos a buscar seu auxílio na elucidação de conceitos e construções de temas. Salvo algumas inevitáveis exceções, não estendemos nossa análise a possíveis controversas e diferenças entre as formulações de cada um dos autores comentadores.

1.1

Prólogo - Um cenário e um filósofo

O pensamento de um filósofo certamente não se resume aos enunciados descritos e desenvolvidos nas letras frias de sua obra. Um cenário determinado, repleto de questões políticas, econômicas, religiosas e sociais, ronda e inspira cada autor em sua produção. Desde a escolha de seu vocabulário, até os principais temas que lhe são objeto, toda obra filosófica traz em si o inegável ecoar do seu tempo, e a inafastável influência de seus interlocutores. Assim, por mais que as idéias se propaguem na eternidade e que, séculos depois de sua produção, um texto filosófico tenha ainda o vigor da atualidade, sua análise não pode prescindir do estudo de seu contexto.

Em termos já mais spinozanos: a compreensão adequada de uma idéia é a compreensão de sua gênese, ou seja, a compreensão de seu processo de produção imanente. Processo este indissociável de seu contexto, indissociável das outras idéias que lhe foram conexas ou lhe deram causa, e da compreensão de suas condições materiais de produção. Portanto, embora ao longo de todo nosso trabalho nos esforcemos por contextualizar cada tema abordado por Spinoza, indicando suas influências e principais interlocutores, começamos nossa pesquisa com este breve prólogo sobre a relação entre nosso filósofo e o cenário de sua vida e produção⁵.

⁵ Quanto a importância de abordamos, ainda que brevemente, este tema; seguimos a importante lição de Quentin Skinner, enunciada no prefácio de seu *As fundações do pensamento moderno*, ed.

Assim, seguindo as análises de Michael Hadrt e Antonio Negri, acerca da modernidade, e ilustrando nossas observações com as importantes considerações de Quentin Skinner, Jonathan Israel, Michel Serres, Maurício Rocha e Francisco de Guimaraens; apresentamos o século XVII europeu como o cenário de um confronto entre duas concepções do real: aquela própria das formulações liberatórias da imanência, e aquela sustentada pelos discursos reacionários da transcendência. A seguir, com as colaborações de comentadores e biógrafos, como Marilena Chauí, Jean Maximilien Lucas e André Scala, além dos já citados; nos dedicamos a algumas observações sobre experiências vividas por nosso filósofo e suas influências em sua obra.

Spinoza traz, impregnados em sua filosofia, temas, vocabulários e formulações próprios do século XVII, das primeiras luzes da modernidade. Os debates de sua época e os acontecimentos históricos que o rodeiam acompanham, como uma música de fundo, cada movimento de seu pensamento. E, ao mesmo tempo, sua obra subverte o sentido dos termos modernos, suas formulações políticas propõem revoluções às instituições tradicionais, sua compreensão do homem e da natureza ultrapassa os cânones da modernidade hegemônica. Um pensamento imerso em e indissociável de seu cenário, porém que transborda suas fronteiras, excede seus limites, ignora seus dogmas. Obras que perseveram temidas e amaldiçoadas por séculos, para chegarem ao início do XXI com o mesmo, ou maior, brilho de inovação e realidade. Spinoza e o século XVII são a história de um filósofo e um cenário que se entrecruzam para nunca se acordarem, a história de uma anomalia⁶.

Companhia das letras, São Paulo, 2000, p.13: “Estudar o contexto de qualquer grande obra de filosofia política não significa apenas adquirir uma informação adicional sobre sua etiologia; também implica dotar-nos, como adiante argumentarei, com um meio de alcançar maior visão interna do que seu autor queria dizer, maior certamente do que jamais poderíamos esperar obter se nos limitássemos a ler o texto ‘vezes e vezes sem conta’, como propuseram os expoentes do procedimento ‘textualista’”.

⁶ O termo anomalia para caracterizar a filosofia de Spinoza é de Antonio Negri. *Anomalia Selvagem*, ed. 34, Rio de Janeiro, 1998.

1.1.1

Entre fogueiras e ciências : modernidades

Uma certa historiografia da filosofia, de viés positivista e tornada hegemônica após as contribuições de Hegel, toma a modernidade como um projeto unitário⁷. Partindo da idéia de que a história da filosofia e do conhecimento humano trilha seu caminho progressista sempre num mesmo sentido, o século XVII seria o cenário do despertar das ciências. Como numa conjunção mágica, neste momento da história, pensadores das mais diferentes áreas de conhecimento teriam se unido para libertar a humanidade das trevas da superstição pelas luzes da ciência e da razão. As descobertas científicas, como verdades irrefutáveis, estabeleceriam então e imediatamente um novo paradigma de conhecimento inquestionável: o paradigma moderno⁸.

No entanto, não é a esta concepção da modernidade que nos filiamos aqui. A modernidade não é um projeto unitário, e nem todos os seus autores podem ser aproximados num mesmo ideal progressista de iluminação racionalista. Desde suas origens, os tempos modernos são palco de grandes embates filosóficos que resultam até em perseguições e mortes. Teorias científicas diversas, e muitas vezes contraditórias entre si, são anunciadas lado a lado com os mais criativos messianismos e cultos. O nascimento das ciências e a aclamação da razão humana dividem a cena com densas construções teológicas e as sombras da intransigência fanática da fé.

Nesta atmosfera, o século XVII europeu é cenário do fundamental conflito moderno, conflito que tem suas origens na

⁷ Sobre a visão hegeliana da história da filosofia como uma marcha progressista ver: Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, ed. Hemus, São Paulo, 1976.

⁸ “Assim, a emergência do paradigma moderno nos séculos XVI e XVII produziu-se no bojo de um ambicioso e revolucionário projeto que tinha como objetivos fundamentais a emancipação do homem e da sociedade e a regulação da vida social.” Plastino, Carlos Alberto. *O primado da afetividade – a crítica freudiana ao paradigma moderno*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2001, p. 24.

Renascença, e permeia por séculos debates que alcançam desde teorias políticas até formulações sobre a anatomia humana ou o movimento dos astros. Trata-se do conflito entre liberdade e servidão, entre a potência do humano e as crenças num poder transcendente, entre as possibilidades do conhecimento racional e os limites da fé dogmática. A modernidade se constitui no embate entre, pelo menos, duas concepções da realidade, duas formas de entender o mundo, a sociedade e o homem: de um lado, a compreensão da imanência, calcada nas forças do desejo, da liberação e nos valores humanistas; de outro, e surgindo essencialmente como tentativa de contenção e regulação, a concepção da transcendência, do poder teológico, do livre arbítrio e do contrato social⁹.

A primeira alternativa, a “modernidade da imanência”, tem suas raízes no Renascimento, na revolução humanista, e caracteriza-se, no campo da política, da ciência, ou mesmo da ontologia, pela recusa à qualquer força transcendente ao real; pela recusa a qualquer ente, seja Deus, o soberano ou o livre arbítrio, capaz de criar *ex nihilo* a realidade, ou com poder para reger “de fora” a natureza, o social e o político. A alternativa da imanência, nas contribuições de seus diversos pensadores, constitui-se como uma nova forma de compreender a realidade, dentre outras características, afirmando a potência do humano como força motriz do político, e ousando proclamar a total inteligibilidade da natureza, dos céus e dos corpos¹⁰.

⁹ “A modernidade não é um conceito unitário, mas aparece, de preferência, em dois modos. O primeiro é o que já definimos, um processo revolucionário radical. Essa modernidade destrói suas relações com o passado e declara a imanência do novo paradigma do mundo e da vida. (...) Essa nova emergência, entretanto, produziu uma guerra. (...) Houve, de fato, uma contra-revolução no sentido próprio da palavra; (...). O segundo modo da modernidade joga um poder constituído transcendente contra um poder constituído imanente, ordem contra desejo. Assim, a Renascença terminou em guerra – guerra religiosa, social e civil.” Hardt, Michael e Negri, Antonio. *Império*, ed. Record, Rio de Janeiro, 2001, p. 92

¹⁰ “Tudo começou com uma revolução. Na Europa, entre 1200 e 1600, cobrindo distâncias que só mercadores e exércitos poderiam viajar e que só a invenção da imprensa mais tarde reduziria, algo extraordinário aconteceu. Seres humanos se declararam donos da própria vida, produtores de cidades e da história e inventores de céus. Herdaram uma consciência dualista, uma visão hierárquica da sociedade, uma idéia metafísica de ciência; mas passaram adiante, para as gerações futuras, uma idéia experimental de ciência, uma concepção constituinte de história e de cidades, e

Certamente é já na Renascença italiana que os primeiros traços da “modernidade da imanência” vem proclamar, no campo político, a recusa a qualquer poder transcendente e o homem como senhor de seu próprio destino. No século XIV, na luta das cidades-repúblicas italianas pela sua independência, contra as ambições tirânicas de imperadores e papas, dois importantes juristas elaboram seus argumentos em defesa da relação de imanência entre potência da multidão e exercício do poder político. O primeiro, Marsílio de Pádua, contra as investidas do papado em exercer o poder temporal nas cidades-repúblicas, afirma sua defesa do conciliarismo, e da potência do “fiel legislador humano” como legítimo agente do poder político¹¹. Já Bartolo de Saxoferrato elabora um princípio de hermenêutica jurídica fundamental para a defesa da liberdade política das cidades-repúblicas, frente à ambição de soberania do imperador, avalizada pelos ditames do Código de Justiniano. Defendendo a superioridade das inegáveis condições reais consolidadas no tempo frente a interpretação literal das leis, defende o jurista que, pelo exercício por tempo prolongado do auto-governo, as cidades-repúblicas teriam se tornado *sibi princeps*, príncipes de si mesmas, e que tal condição deveria ser reconhecida acima dos ditames das antigas leis romanas que denominavam o imperador como soberano naquelas terras¹². Ao afirmar as cidades-repúblicas italianas como *sibi princeps*, Bartolo, assim como Marsílio de Pádua o fizera ao proclamar a legitimidade para assuntos temporais do “fiel

propuseram o ser como terreno imanente de conhecimento e ação.” Hardt, Michael e Negri, Antonio. *Império...*, pp. 88/ 89

¹¹ “Com a transferência da *plenitudo potestatis* do papado para o “fiel legislador humano”, Marsílio se desincumbe da principal tarefa ideológica que assumiu no segundo Discurso do *Defensor da paz*. (...) Pretende, por isso, também haver mostrado que as tentativas dos “bispos de Roma e seus cúmplices” no sentido de assegurar a dominação sobre o Norte da Itália podem ser repelidas como nada mais que uma série de usurpações e confiscos de jurisdição que, propriamente só competem às autoridades seculares.” SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, ed. Companhia das letras, São Paulo, 2000. p. 43.

¹² “Alcançando essa conclusão, Bartolo sentiu-se então capacitado a prestar um grande serviço ideológico à causa das cidades italianas: foi assim que ele assentou numa base legal as duas pretensões à liberdade que tentavam fazer valer durante a longa luta que travaram contra o Império. Primeiro, desenvolvendo o conceito de *sibi princeps* (príncipe de si mesmo), ele pôde defender a idéia de que as cidades têm liberdade no sentido de serem livres de qualquer interferência externa na gestão de seus negócios políticos internos.” SKINNER, Quentin., Ob.cit. p. 33

legislador humano”, afirma a imanência do poder político à potência do humano.

Mas, sem dúvida, é um terceiro italiano que anos mais tarde afirmará de forma mais absoluta e radical a imanência do poder político à potência da multidão. Nicolau Maquiavel identifica no cerne do político o conflito. Para o autor florentino, a potência propulsora de toda a política está na disputa entre aqueles que tem com o desejo de governar, e aqueles que desejam não serem oprimidos. Recusando o apelo a qualquer instância transcendente, Maquiavel afirma o absoluto fundamento humano da política¹³. Com o agudíssimo florentino¹⁴ a “modernidade da imanência” encontra sua expressão mais nítida no pensamento político da renascença.

Esta concepção imanente do real impulsiona também a secularização do conhecimento, o nascimento das ciências, a proclamação do homem como ser de conhecimento, capaz de compreender as leis da Natureza. O nascimento do conhecimento científico moderno é o nascimento da experiência como necessária forma do conhecimento verdadeiro, a ambição de conhecer o funcionamento dos céus, como se moviam os astros, e o conhecimento do corpo humano. Não mais um Deus criador e mágico, mas as leis da mecânica e da dinâmica comandam a natureza.

Neste processo, os céus e os astros já não eram mais tão misteriosos depois das contribuições de Copérnico, Kepler, Giordano Bruno¹⁵ e Galileu Galilei. Com as formulações sobre a infinitude do

¹³ Sobre Maquiavel como autor que afirma a imanência entre poder político e potência da multidão ver: NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, DP&A, Rio de Janeiro, 2002, pp. 93 a 148.

¹⁴ A expressão *acutissimus Florentinus* é de Spinoza no Tratado Político. Voltaremos a alguns aspectos do pensamento de Maquiavel ao tratarmos de sua influência no pensamento político de Spinoza. Aqui apenas indicamos sobre o tema o artigo: CRISTOFOLINI, Paolo. *Spinoza e o agudíssimo florentino*, tradução: Bernardo Bianchi, disponível em http://www.freewebtown.com/spinoza/cristofolini_maquiavel_agudissimo.pdf

¹⁵ “As obras de Copérnico (1473-1543), de Kepler (1571–1630), e de Giordano Bruno (1548-1600), exemplificam esta atitude e suas conseqüências, teóricas e práticas. O primeiro sustenta que a Terra não é o centro do Universo, mas sim o Sol; o segundo, observando o movimento dos astros, delinea um caminho que será trilhado por Newton, séculos depois; o último, afirmará a infinitude do Universo, a pluralidade dos mundos e a infinitude do movimento.” Rocha, Mauricio.

universo e sobre as rotas elípticas dos astros, a noção de um centro, um ponto fixo a partir do qual se ordenaria todo o movimento é posta em questão. E com esta, também é posta em questão a possibilidade de um ponto fixo em que ancorar todo o conhecimento verdadeiro e a moral. Estão em jogo na afirmação da infinitude do universo não só a trajetória dos planetas, mas principalmente fundamentais questões epistemológicas, morais e políticas. O universo infinito e, portanto, descentrado dos pensadores da imanência no XVII, é também a recusa da busca por um ponto fixo, capaz de estabelecer uma referência absoluta ou uma finalidade para o conhecimento verdadeiro, para a moral, e para o poder político.¹⁶ Pela negação de um centro, de um ponto fixo, uma finalidade, o infinito é a própria impossibilidade da transcendência.

Com a fisiologia, o corpo humano já começava a ser entendido como obra das leis matemáticas da mecânica pelos estudantes de Leiden¹⁷. Doenças, deformidades, pestes e a morte não são mais os signos de maldições ou bruxarias, nem desígnios misteriosos de Deus. A saúde e a doença começam a ser decifradas como formas de funcionamento de um mesmo corpo, de uma mesma natureza, composta de sangue, órgãos, pressões e vácuos. O corpo máquina não é mais fruto exclusivamente de uma vontade divina indecifrável; mostrava-se, pelo contrário, passível de

Modernos, medievais etc., disponível em
http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/spin_moderno.html

¹⁶ Cf. ROCHA, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia*. Tese de doutorado, PUC-Rio, 1992, pp. 169-173; e ainda, SERRES, Michel. “A tradição mecânica, geométrica, astronômica: o centro, o sítio, o ponto de apoio, o pólo, o referencial” in *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, 1968, pp.648-664. Trad. Mauricio Rocha, disponível em: http://www.freewebtown.com/spinoza/Serres_ponto_fixo.pdf

¹⁷ “A Universidade de Leiden foi criada em 1575 com o objetivo de formar pastores da Igreja reformada. Contemporânea dos começos da República das Províncias Unidas, Leiden se transformaria, no século XVII num paradigma de instituição acadêmica e científica, congregando sábios de várias especialidades e procedências. Lá foi construído um Anfiteatro de anatomia, célebre em toda a Europa (...).Mesmo ainda unindo metafísica e medicina, moral e fisiologia, o Anfiteatro pode ser visto como um limiar entre passado e futuro. Os cadáveres de Leiden eram objetos de análise e classificação, estruturavam um discurso científico que se ordenava segundo o modelo mecânico, marcando uma ruptura nos estudos sobre o corpo. Pois a revolução Moderna não passa só pelo Infinito que abisma o pensamento. Passa também pelo teatro da morte em Leiden.” Rocha, Mauricio. *O corpo entre o cadáver e a mecânica*, disponível em <http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/spin_cadavermec.html>.

compreensão pela ciência e até de intervenção pelas novas práticas da medicina.

Na religião, a Reforma protestante questiona e balança dogmas do apostolado romano, “pondo em xeque” cruciais crenças e práticas católicas como a mediação da Igreja entre os fiéis e Deus, a venda de indulgências e a institucionalização eclesiástica. Textos sagrados traduzidos para línguas correntes tornam-se mais acessíveis, enquanto que a disseminação da alfabetização expande as fronteiras do conhecimento. Neste mesmo período, a nascente economia capitalista já fazia proliferarem ambientes de urbanização, que propiciam discussões e a disseminação da cultura. Debates teológicos, filosóficos e científicos escapam aos muros das instituições e ao elitismo aristocrático para ganharem novo espaço nas cidades em crescimento, e um maior público nas novas classes emergentes.

No entanto, se por um lado os ideais revolucionários da imanência afirmam a liberdade, por outro a “modernidade da imanência” desperta reações conservadoras, ameaça poderes constituídos, e inspira violentas refutações. Como contraponto, a concepção do real calcada na transcendência se afirma como tentativa de regulação, como contra-revolução; resposta repressiva às imanentes afirmações da liberdade humana. Proclamação da repressão religiosa, política e moral. Afirmação da idéia de um mundo regido por entes externos, seja um Deus antropomórfico, um soberano absoluto ou mesmo o livre-arbítrio. Esta segunda alternativa moderna se apresenta sempre como resposta, como reflexo deturpado e limitador das forças revolucionárias da imanência.

Enquanto todo o pensamento da imanência se fundamenta na unidade e igualdade ontológica do real; a transcendência está calcada em dualismos. A “modernidade da transcendência” trabalha com a cisão do real em divisões binárias para afirmação de alguma forma de hierarquia e poder: poder de Deus sobre o mundo, poder da cultura sobre a natureza, poder da

razão sobre os afetos, poder do soberano sobre a multidão¹⁸. A transcendência se afirma nestas categorizações e diferenciações, são as divisões binárias do real que permitem a instituição da hierarquia e da ordem, e, com elas, a contenção dos desejos, a construção dos limites à liberdade.

Assim, na política, a transcendência se afirma no distanciamento entre governantes e governados, o poder político não se identifica mais à potência da multidão, nem mesmo à assembléia de cidadãos. A “modernidade da transcendência” é o berço da soberania e, neste cenário, se espalha pela Europa o absolutismo, seja em sua fundamentação pelo direito divino¹⁹, ou fundado na abstração do contrato social que, pelas letras principalmente de Thomas Hobbes, sustenta a transcendência do soberano no medo e no ódio entre os homens²⁰.

No campo do conhecimento científico, a transcendência se reafirma na divisão binária entre Deus e o mundo, e depois na separação entre cultura e natureza. Como expressão do dualismo entre o divino e o mundano, cientistas da “modernidade da transcendência”, como Boyle, em que pesem suas importantes descobertas e construções teóricas, não alcançam a afirmação do caráter absoluto das leis científicas. Presa à transcendência de um Deus antropomórfico, a ciência da modernidade transcendente é limitada pela crença em um espaço de indeterminação, crença na possibilidade de uma intervenção da vontade de Deus, que escape às leis da natureza²¹.

¹⁸ “A estratégia da modernidade transcendente, contra-revolucionária, foi segmentar o real em dualismos das mais diversas espécies, tentando enquadrar rigidamente todo o existente nas categorias constituídas na forma de oposição.” GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri – um conceito muito além da modernidade hegemônica*, Forense, Rio de Janeiro, 2004, p. 34

¹⁹ Sobre o direito divino dos soberanos absolutistas ressaltamos a importantíssima influência dos escritos de São Paulo, que ecoava tanto nos meios católicos quanto nos mais novos protestantes como Lutero quando o tema era a obediência política. Sobre o tema: SKINNER, Quentin. Ob. cit., pp. 297-301

²⁰ Thomas Hobbes foi contemporâneo de Spinoza e ao longo deste trabalho nos dedicaremos a uma análise mais detalhada de algumas de suas idéias fundamentais. No momento, cabe-nos apenas sinalizar sua proximidade com os ideais da transcendência.

²¹ “De cette façon, Boyle proposait une vision modérée et largement acceptable de la science qui, en démontrant que les lois de la science ne gouvernent pas toute réalité et que des puissances

Já com base no dualismo entre cultura e natureza, o conhecimento científico ambiciona tornar o homem senhor da natureza. Tomando por referência uma concepção antropocêntrica, o homem se torna um novo pólo da transcendência. Como cientista capaz de distanciar-se com neutralidade de seu objeto, com teorias capazes de manipular leis da natureza antes misteriosas, o conhecimento científico na transcendência distancia-se da concepção do homem como uma parte da natureza, para afirmá-lo como o mestre capaz de explicá-la e controlá-la - um império num império.

Também na filosofia dois pares de opostos sustentam a reafirmação da transcendência. Tomamos aqui como objeto de análise algumas construções de um dos principais filósofos do século XVII, René Descartes. Descartes é um autor da transcendência e trabalha simultaneamente com dois dualismos: o dualismo Deus/mundo e o dualismo razão/paixão. Muito embora no século XVII a ambição da filosofia fosse ainda estabelecer suas fronteiras com a teologia, Descartes reconhece em sua obra a ação de um Deus criador, sujeito de vontades e princípio de todo movimento. Aparece em Descartes, com todos os seus contornos criacionistas e antropomórficos, o Deus transcendente dotado de vontades que rege o mundano de forma absoluta e primeira²².

No entanto, além de reafirmar a transcendência de um Deus antropomórfico, Descartes opera ainda com uma outra divisão binária, capaz de introjetar a transcendência no sujeito: é a dualidade razão/paixão. Em consonância com as aspirações controladoras e cerceadoras da “modernidade da transcendência”, Descartes identifica na razão humana a capacidade de refrear os afetos e controlar os apetites do corpo, proclamando a hierarquia e o poder da mente sobre o corpo, e da razão sobre os desejos²³.

incorporelles peuvent investir et transcender les ‘actions régulières de la Nature’, renversait et annulait l’universalité ‘athée’ de Spinoza et l’invariabilité des ‘actions réglées de la nature.’ ISRAEL, Jonathan. *Les Lumières Radicales*, ed. Amsterdam, Paris, 2005, p. 299

²² GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva...*, pp. 34-38

²³ Idem, pp. 68-71

No campo da religião, se a reforma como movimento de contestação trazia traços liberatórios da imanência, rapidamente seus ideais dão origem a novas religiões que se consolidam como novas formas de reafirmação do mesmo discurso transcendente de Deus. Quando finalmente chegamos ao século XVII a Europa já está pacificamente dividida entre a velha e as novas religiões cristãs, que tem como ponto em comum o recurso à mesma figura antropomórfica de Deus, e a distintas, porém semelhantes, formas de culto e superstições²⁴. A teologia, em qualquer de suas matizes, persevera atuante, violenta e tirânica na defesa da transcendência.

Cabe destacar que, se até aqui tratamos dos esforços regulatórios da “modernidade da transcendência” apenas no campo das idéias e formulações teóricas, ao adentrarmos no tema da religião encontramos as expressões mais violentas das forças contra-revolucionárias. Como reação às contestações nascentes e crescentes, a contra-reforma ergue seus tribunais e fogueiras, em defesa dos dogmas católicos. A censura e a ameaça dos julgamentos de cunho religioso, torturas e mortes assombravam e obrigavam à prudência e à cautela todos aqueles que ousavam o pensamento livre.

Cinzas ainda em brasas em Roma saudaram a chegada do século XVII. Em 1601, aquele que seria depois conhecido como o século da revolução científica nascia, ainda enfumaçado pela fogueira que queimara vivo Giordano Bruno meses atrás. A humilhação pública, chibatadas e posterior suicídio de Uriel da Costa na sinagoga de Amsterdã se seguiriam anos depois ainda no mesmo tom. Ao lado das mais espetaculares descobertas sobre os céus, os corpos e a razão humana; a superstição, a censura, messianismos de toda ordem, entoavam suas ladainhas e fundamentavam perseguições.

²⁴ “Pourtant, malgré la confusion et la détresse profondes engendrées par la Réforme et le retour sporadique des guerres de religion, dès la fin du XVI siècle une façade d’unité spirituelle plutôt solide et imposante avait pu être restaurée, chacun des principaux blocs confessionnels étant parvenu à établir dans le territoire qu’il dominait une hégémonie culturelle à la fois localement écrasante et d’une résistance remarquable.” ISRAEL, Jonathan..Ob.cit. , p. 41.

E é este o cenário em que nasce e produz nosso filósofo. Spinoza, o ateu, o maldito, e ainda assim o príncipe dos filósofos, aquele que ousou a imanência absoluta entre Deus e tudo o que existe²⁵. Perseguido, excomungado, amaldiçoado, Spinoza, pela prudência, ou pela fortuna, conseguiu escapar às fogueiras e viver até sua morte natural e súbita em 1677, deixando uma obra que, por séculos e ainda hoje, encontra os mais diversos seguidores, estudiosos, críticos e detratores.

1.1.2

O maldito

Baruch Spinoza nasceu em 24 de novembro de 1632 em Amsterdã. Filho de pais judeus foi educado nas letras hebraicas, nos estudos talmúdicos e iniciado na Cabala. Em 1652 Spinoza ingressa na escola latina de Van den Eden, e lá estuda o latim e holandês. Van den Eden é uma importante influência na formação de Spinoza e lhe proporciona, entre outras coisas, o convívio com estudantes de fora da comunidade judaica, como os colegiantes, protestantes liberais.

A Holanda em que viveu Spinoza se diferencia de seus vizinhos seja em sua organização política ou econômica. Rodeadas por uma Europa monárquica, de capitalismo ainda incipiente, as Sete Províncias holandesas antecipam a conjugação de uma organização política republicana e federativa, com uma economia mercantil capitalista única naqueles tempos²⁶.

A economia holandesa, já muito mais capitalista que territorialista, baseada no comércio marítimo e na acumulação sistemática dos excedentes pecuniários, aliada à criação das grandes companhias de comércio e à ampliação de suas rotas por todo o mundo, catapultou a República das Sete Províncias à condição de centro do capitalismo

²⁵ “Assim, ele (Spinoza) é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares.” Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. *O que é a filosofia ?*, ed. 34, Rio de Janeiro, 1997, p. 66

²⁶Chauí, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, ed. Moderna, São Paulo, 1995, p. 23 a 25

mercantil da Europa do século XVII. É em Amsterdã que se instala, neste período, a primeira bolsa de valores com pregão permanente, assim como é também nas Sete Províncias que funcionam o maior banco europeu e o maior centro mundial de lapidação de diamantes²⁷.

E era neste cenário de efervescência capitalista que a família de Spinoza tinha seu mercado de secos e molhados. Comerciante de médias posses, o pai de Spinoza sustentava sua família da venda de produtos importados pelo mar. Com a morte de seu irmão mais velho em 1649 e de seu pai em 1654, nosso filósofo assume, a contra gosto, os negócios da família. Nesta época já estourava a primeira das guerras anglo-holandesas, e o transporte de cargas e mercadorias pelos mares do norte europeu tornara-se perigoso e incerto²⁸. Enquanto Spinoza esteve à frente dos negócios de sua família, uma crise de desabastecimento de mercadorias extra-marinas leva-o ao endividamento e às beiras da falência. Em 1656 sua expulsão da comunidade judaica afasta-o dos negócios da família que, nesta data já estavam imersos em dívidas.

A Holanda do século XVII é ainda tida como um reduto de tolerância religiosa e intelectual. Lá, ao contrário do que ocorria na maior parte da Europa, não se queimavam judeus ou filósofos. Afluíam para as Sete Províncias, em busca de refúgio, perseguidos de toda a Europa, intelectuais de toda ordem, assim como membros das mais diversas seitas religiosas, cristãos sem Igreja e judeus perseguidos de toda Península Ibérica.

Porém, sob esta aparente liberdade religiosa e política, a Holanda do século XVII é uma sociedade perpassada por divisões internas. No que concerne à religião, centenas de seitas e as mais diversas religiões conviviam e se debatiam no cenário das Sete Províncias no século XVII.

²⁷ Neste sentido ver: Arrighi, Giovanni. *O longo Século XX – dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*. Rio de Janeiro/São Paulo, ed. Contraponto, 1996, pp. 130/148

²⁸ “Au cours de la première guerre anglo-néerlandaise (1652-1654) – et au cours des dix-huit mois précédant le moment où les Anglais saisirent plus d’une centaine de bateaux néerlandais em pleine mer – nombre d’affaires à Amsterdam firent faillite et l’entreprise de Spinoza fut à l’évidence l’une d’entre elles.” ISRAEL, Jonathan. *Les lumières Radicales – la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Éditions Amsterdam, Paris, 2001, p. 204

Messianismo e profetismos de toda ordem, gomaristas, arminianos, cristãos sem igreja, colegiantes, anabatistas, além de diversos grupos judeus, discutiam, disputavam e conviviam em solo holandês²⁹.

Neste contexto religioso cheio de imigrantes, que cada dia chegavam com muito da fé e pouco do conhecimento e das tradições, frente à necessidade de conservação da unidade religiosa, a comunidade judaica de Amsterdã, da qual participava a família Spinoza, mantinha rígidas normas e vigilância sobre seus fiéis. O poder interno na comunidade era exercido pelo *Mahamad*, conselho de administradores que possuía autoridade plena sobre os membros da comunidade, podendo inclusive funcionar como tribunal e estatuir penalidades dentre as quais a mais grave era o *herem*, a excomunhão, ou seja, a expulsão da comunidade³⁰.

Questionamentos teológicos, desobediências a sérias prescrições religiosas e a falta de pagamento dos devidos *duts* à comunidade levam os *Mahamads* da Sinagoga de Amsterdã a instaurarem um processo e em 27 de julho de 1656 proferirem um violento *herem* contra Spinoza. Alguns biógrafos assinalam, no entanto, que nosso filósofo poderia ter escapado das maldições e da expulsão da comunidade se assim o quisesse³¹. Bastaria a Spinoza uma retratação pública, o pagamento de suas dívidas com a comunidade, a mudança de alguns hábitos e a contenção nas críticas a teologia judaica que poderia ter permanecido na comunidade em que crescera. No entanto, o filósofo já não cabia em sua vida de mercador. Os negócios da família já lhe eram enfadonhos, as pressões da comunidade já lhe tolhiam a liberdade de pensar e, como narra o seu *Tratado da emenda*

²⁹ Sobre o clima de profetismo e as mais diversas concepções religiosas da Amsterdã do século XVII, Chauí, Marilena. “Política e profecia” em *Política em Espinosa*, ed. Companhia das Letras, São Paulo 2003, pp. 63-72 e também Chauí, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade...* pp. 16 a 23.

³⁰ Cabe aqui esclarecer que “A excomunhão tem um tal peso entre os judeus que até os melhores amigos do excomungado não ousariam lhe prestar o menor auxílio, nem mesmo falar com ele, sem incorrer na mesma condenação. Assim, os que temem a doçura da solidão e o desrespeito do povo preferem sofrer qualquer outra pena que não seja o anátema.” LUCAS, Jean Maximilien. “A vida do senhor Baruch Espinosa, por um de seus discípulos”, em *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa – tratado dos três impostores*, Martins Fontes, São Paulo, 2007, p. 35.

³¹ Neste sentido: LUCAS, Jean Maximilien. “A vida do senhor Baruch Espinosa, por um de seus discípulos”, em *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa – tratado dos três impostores*, Martins Fontes, São Paulo, 2007, pp. 32-37. E ainda, ISRAEL, Jonathan. Ob.cit. p. 210;

do intelecto, Spinoza, por certo, já percebera que o sumo bem não estava em riquezas, prazeres e glórias³².

Com a expulsão da rígida comunidade judaica e a liberdade dos negócios da família, Spinoza muda-se para Rijnsburg, uma cidade menor vizinha a Leiden. Passando a dedicar-se exclusivamente a sua filosofia e ao ofício de polidor de lentes, nosso filósofo vive depois em Voorburg e por fim em Haia, onde vem a falecer em 21 de fevereiro de 1677.

É neste período de sua vida que Spinoza elabora suas principais obras filosóficas e políticas, das quais somente duas são publicadas em vida: *Os princípios da filosofia cartesiana*, e o *Tratado teológico político*, este último publicado anonimamente. Desde sua expulsão da comunidade judaica Spinoza já se tornara um pensador de alguma notoriedade nos círculos intelectuais de sua época, colecionando ainda em vida influentes amigos, correspondentes, e refutadores dentre médicos, cientistas, filósofos e políticos da Europa do XVII.

Embora extremamente interessantes, excede aos limites deste trabalho tecermos longas digressões sobre particularidades da vida de nosso filósofo, e mesmo sobre a póstuma publicação de sua obra completa e suas repercussões. Sendo certo que, nos capítulos que se seguem, abordaremos alguns dos principais temas de sua filosofia, cabe-nos aqui destacar apenas três aspectos da vida de Spinoza que tem fundamental relevância no desenvolvimento de sua obra.

Em primeiro lugar, destacamos a decisiva influência do cenário de perseguição religiosa em que vivia nosso filósofo. O já descrito clima de censura e ameaças que tomava conta de toda a Europa na época impunha a Spinoza aquela atitude, que veio a tornar-se seu emblema: *Caute* - prudência. Mais que uma norma de vida, a cautela spinozana se expressa em sua obra, desde a reticência em publicá-la em vida, até a escolha do

³² “Tratado da correção do intelecto” in *Os pensadores – Baruch de Espinosa*, vol. XVII, ed. Abril cultural, São Paulo, 1973, pp. 51-53. Não é nosso objeto discutir a polêmica sobre o caráter autobiográfico ou não desta obra de Spinoza, sobre o tema ver: SCALA, André. *Espinosa*, ed. Estação Liberdade, coleção Figuras do saber, vol. 5, São Paulo, 2003, pp. 30-41.

vocabulário utilizado - termos que resguardavam, sob a aparente inocência de sua corrente utilização, a subversão de seu sentido no conjunto da obra.

Da mesma forma é imprescindível mencionarmos a forte influência dos estudos da ótica e do ofício de polidor de lentes, desenvolvidos por Spinoza, na elaboração de sua obra filosófica. O estudo das lentes e da ótica era o que havia de mais avançado na ciência do século XVII, e, nesta área, Spinoza se destacava pela extrema habilidade e dedicação ao estudo das lentes e à construção de telescópios e microscópios³³. Por conta desta atividade, Spinoza inseria-se nos mais avançados debates científicos de seu tempo, em suas formulações e correspondências debatia sobre temas centrais como a mecânica, ou o alcance das leis científicas frente à atuação divina, com cientistas renomados da época, como Christian Huygens, Robert Boyle e Henrich Oldenburg, este último membro da Royal Society de Londres. Sua proximidade com os debates científicos e os estudos da ótica influenciam a obra de Spinoza desde sua opção pelo método geométrico, até sua teoria sobre os gêneros de conhecimento³⁴. Impossível compreendermos adequadamente a filosofia spinozana sem levar em conta que seu autor era também um polidor de lentes.

E, por fim, uma terceira e importante influência do cenário de vida de Spinoza em sua obra pode ser destacada no campo político. Spinoza em vida testemunha duas revoluções: a revolução inglesa que derruba o absolutismo dos Stuarts e inaugura a república de Cromwell; e, na sua própria Holanda, em 1672, a revolução que depôs, e esquartejou em praça pública, os republicanos irmãos De Witt. Sobre a violência e barbaridades desta última, Spinoza indignado descreve-a como *Ultimi barbarorum*, em cartazes que é impedido por amigos de espalhar pelos muros da cidade³⁵. Já

³³ “De nombreux contemporains attestèrent l’habilité de Spinoza à fabriquer des lentilles et à construire des microscope et des télescope, au premier rang desquels Leibiniz...” ISRAEL, Jonathan. Ob.cit. p. 288

³⁴ Neste sentido; “ Graças à geometria da luz de Christiaan Huygens podemos também compreender o que se passa na teoria espinosana do conhecimento...” Chauí, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, ed. Schwarcz Ltda., São Paulo, 2000, p. 61

³⁵ Chauí, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade ...* 1995, p. 29

sobre a revolução inglesa, nosso filósofo explicitamente em seu *Tratado teológico político* toma o povo inglês como exemplo de como pode “o povo mudar tantas vezes de tirano sem nunca abolir a tirania nem substituir o poder monárquico por um outro diferente.³⁶” Certamente, podemos encontrar na desilusão spinozana com o testemunho destas duas revoluções um importante elemento de influência a determinar a prudência, descrença ou mesmo aversão do filósofo à idéia de revolução e, em contrapartida, seu tom de paradoxal conservadorismo³⁷ das formas de governo, como expressões do *ingenium* de cada multidão³⁸.

* * *

No cenário do grande embate da modernidade, entre a potência da imanência e os discursos regulatórios da transcendência, Spinoza é o autor da radicalidade imanente absoluta. Limitado pelas ameaças e perseguições próprias de seu tempo, entre discussões científicas e turbulências políticas, nosso filósofo, na prudência de uma vida simples, produz obras que desvendam com clareza matemática os mistérios da existência, e análises do político capazes de descrever tanto as diversas faces da servidão como os contornos necessários à liberdade.

³⁶ Espinosa, Baruch de. *Tratado teológico político*, Martins Fontes, São Paulo, 2003, trad. Diogo Pires Aurélio, pp. 284-285

³⁷ O conservadorismo paradoxal de Spinoza é objeto de brilhante análise em: Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*, PUF, Paris, 2002. No entanto, ressaltamos que tal obra não será objeto de análise neste trabalho, uma vez que sua complexidade excede os limites propostos nesta pesquisa.

³⁸ Voltaremos ao tema do papel do *ingenium* da multidão nos capítulos que se seguem, bastando-nos aqui indicar a importante influência dos acontecimentos históricos testemunhados pelo autor em sua elaboração.

2

Existir é resistir

Tudo o que existe, esforça-se por perseverar existindo. Decorre necessariamente da essência de cada indivíduo o desejo pelo que julga útil a própria existência, a busca por alegrias e bons encontros, o desejo pelo conhecimento verdadeiro, o desejo pela liberdade. Nos inevitáveis encontros com outras coisas singulares, que muitas vezes lhe superam em potência, a essência de cada indivíduo é um esforço de resistência à própria destruição, resistência à tristeza, resistência à servidão. Spinoza define como a própria essência de cada coisa singular um esforço pela própria existência, um esforço de resistência à própria destruição, uma dinâmica de resistência ontológica em que existir é resistir.

Para a adequada análise do conceito de *conatus* como resistência ontológica em Spinoza, no primeiro item deste capítulo nos dedicamos ao estudo de alguns dos principais conceitos da ontologia spinozana e sua construção da relação de imanência absoluta entre a Natureza e tudo que existe. Começamos com uma breve análise da concepção spinozana de Deus, como Substância infinitamente infinita, causa imanente de si e de tudo que existe. Para, em seguida, encontrarmos a adequada compreensão de como se constituem e operam suas expressões singulares, os modos finitos, e dentre eles, o corpo e mente humanos.

Nesta primeira empreitada nos debruçamos sobre a principal obra de Spinoza, a *Ética*, principalmente em suas partes I e II, e contamos com os imprescindíveis comentários sobre o tema de Alexandre Matheron, André Scala, Francisco de Guimaraens, Gilles Deleuze, Marilena Chauí, Mauricio Rocha, Michel Serres e Pierre Macherey.

Já no segundo item deste capítulo, chegamos ao tema da resistência ontológica. Iniciamos nossa análise pelo conceito spinozano de *conatus*, como essência atual e positiva de cada coisa singular, e exploramos suas principais características estabelecendo suas diferenças frente às formulações de René Descartes e ao conceito de *conatus* em Thomas Hobbes. A seguir, tecemos algumas considerações sobre o que constitui a liberdade e a servidão humana em Spinoza, suas respectivas dinâmicas afetivas e gêneros de conhecimento, e como

o *conatus* direciona o homem, necessariamente, ao esforço constante pela liberdade. Por fim, analisamos como o *conatus* opera pelas estratégias associativas da memória e do hábito, permeando toda nossa dinâmica afetiva, nossa consciência da duração, a construção da linguagem, e determinando nosso processo de subjetivação.

Ainda debruçados principalmente sobre as disposições da *Ética*, neste segundo item já percorremos também suas partes III, IV e V. Contamos neste percurso, além dos já citados no primeiro item, com as pertinentes observações sobre o tema de Bernard Rousset, Cristian Lazzeri, Laurent Bove e Lívio Teixeira.

Antes de prosseguirmos, no entanto, cabe aqui uma ressalva. Dados os limites deste trabalho, na análise de alguns temas deste capítulo, foi-nos, por vezes, impossível aprofundar análises e discorrer sobre seus desdobramentos. Assim, mesmo frente aos riscos da superficialidade, restringimos nossos comentários sobre os temas de sua ontologia à apresentação dos conceitos essenciais para uma adequada compreensão da lógica do *conatus*, este sim objeto imprescindível de nossa pesquisa.

2.1

A imanência absoluta

As violentas perseguições, censuras, abjurações e maldições que marcaram a vida de Spinoza e a reputação daqueles que filiaram-se às suas idéias por séculos tem sua razão de ser. A severidade dos esforços para conter o pensamento da imanência absoluta tem uma causa muito determinada: estava em jogo a própria compreensão da existência. Mais do que idéias políticas, filigranas teológicas, concepções antropológicas ou descobertas científicas; no embate moderno, entre a potência da imanência e as forças de regulação da transcendência, estava em questão a fundamental pergunta: “o que é o existir?”

E é neste terreno da metafísica que encontramos a maior ruptura do pensamento spinozista, aquela que se afirmará como a causa de todas as outras; a ruptura que instaura a imanência absoluta como campo único e infinito da existência: a proclamação da ontologia do necessário.

Uma única substância que é Deus, Natureza, é também infinitamente infinita, eterna e livre. Uma substância a cuja essência pertence o existir e que,

portanto, é causa de si e de tudo que existe. E, sendo causa livre, porque determinada apenas pela sua própria natureza, é também causa necessária.

A existência como pertencente à própria essência de Deus. A produção necessária das coisas singulares como expressões imanentes de uma mesma Substância. Sem o recurso a qualquer força transcendente, sem espaço para milagres ou mistérios, tudo que existe, existe em Deus, e toda potência singular é expressão positiva desta mesma potência infinita e eterna de existir.

2.1.1

Causa sui

Certamente uma das maiores influências do pensamento do século XVII na obra de Spinoza está em sua escolha metodológica. Inserindo-se num debate que remonta ao século XVI, conhecido como “a questão da certeza das matemáticas”¹, Spinoza identifica na matemática “uma nova norma de verdade”². Na geometria, principalmente depois das contribuições de Galileu e Torricelli³, nosso filósofo encontra o conceito de causalidade interna e necessária que será, em toda a sua obra, erigido ao patamar de paradigma do conhecimento verdadeiro. A partir da influência do “more geometrico”, conhecer para Spinoza é conhecer pela causa, conhecer pelo movimento de gênese que determina necessariamente a existência e propriedades de uma coisa determinada⁴.

Assim, Spinoza escreve sua principal obra, a *Ética*, num discurso muito próximo da síntese dedutiva matemática. Ordenada em definições às quais se seguem axiomas, proposições, demonstrações, corolários e, ainda, por vezes, escólios, prefácios e apêndices, a *Ética* de Spinoza é escrita “ordine geometrico

¹ CHAUI, Marilena. *A Nervura do real...*, p. 639

² “Essa razão teria, sozinha, realmente suficiente para que a verdade ficasse sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que se ocupa não de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade.” Apêndice da EI

³ “Com Galileu torna-se possível formular a gênese racional de um objeto, pela assimilação entre um fenômeno mecânico e uma dedução inteligível que conferem inteligibilidade ao primeiro e causalidade ao segundo. Com Torricelli, a idéia de causalidade torna-se inseparável da de movimento, pois a definição da figura por seu engendramento pelo movimento das linhas permite deduzir suas propriedades e demonstrá-la casualmente ou gerativamente.” CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real...* p. 646

⁴ “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.” E I, axioma 4.

demonstrata”⁵. O conceito de conhecimento verdadeiro herdado da geometria se expressa, nesta obra, na própria organização do discurso⁶. A ordem de conexão das idéias adequadas, própria do conhecimento verdadeiro das coisas por suas causas, encontra nas páginas da *Ética* sua ordem discursiva adequada⁷. A *Ética* Spinozana, mais que um livro, é uma estrutura em movimento, a engrenagem de uma “máquina de guerra”⁸. Uma obra filosófica que, na perfeita adequação entre seu objeto e seu discurso, demonstra, ao mesmo tempo em que produz, o conhecimento verdadeiro do infinito e de cada coisa singular⁹.

Como não poderia deixar de ser, a *Ética* começa pela definição de uma causa: a definição 1 da Parte 1 da *Ética* traz o conceito de *causa sui*, como “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”¹⁰. E desta primeira definição, que abre o sistema dedutivo que está por vir, decorre toda a imanência de Spinoza¹¹. O

⁵ “E, assim, demonstrada segundo a ordem geométrica significaria demonstrada segundo o modelo da dedução necessária geométrica, isto é, segundo uma ordem que deduz o que decorre de definições dadas que exprimem a natureza de uma figura.” Scala, André. *Espinosa*, ed. Estação Liberdade, São Paulo, 2003, p.97

⁶ Escapa aos limites de nosso trabalho aprofundarmos a interessante discussão teórica sobre o discurso de Spinoza em sua *Ética*. No entanto, cumpre apontar que importantes comentadores contemporâneos discutem o discurso e a própria linguagem de Spinoza, dentre os quais indicamos como referências: SASSO, Robert. *Parcours du “de Deo” de Spinoza*, Archives de philosophie, n° 44, 1981; e ZOURABICHVILI, François. *La langue de l’entendement infini*, Spinoza aujourd’hui, juillet 2002.

⁷ “*Ordine geométrico demonstrata* é uma ordem discursiva adequada ao seu objeto e requerida necessariamente por ele.” CHAUÏ, Marilena. *A nervura do real...*, p. 733.

⁸ Sobre o conceito de máquina de guerra e em especial a oposição entre ciência nômade da máquina de guerra e ciência regida do Estado, ver: Deleuze, Gilles. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5, ed. 34 Ltda., São Paulo, 1997, pp. 7-97, de onde destacamos: “Não se representa, engendra-se e percorre-se. Essa ciência não se caracteriza tanto pela ausência de equações quanto pelo papel muito diferente que estas adquirem eventualmente: em vez de serem absolutamente boas formas que organizam a matéria, elas são “geradas”, como que “impulsionadas” pelo material, num cálculo qualitativo otimizado”. p. 23

⁹ “Dito de outra forma, ao empregar figuras textuais da demonstratividade, pode se falar a esse respeito de uma verdadeira retórica. Spinoza não teria querido “demonstrar” algo como sugere a expressão mas, o que é totalmente diferente, construir o dispositivo de um pensamento em exercício ou para o exercício, o dispositivo de um pensamento em andamento, no sentido em que “anda” o autômato. Pensamento que toma posição sem se utilizar de idéias preestabelecidas que a ele se ofereceriam tal qual pinturas mudas de um quadro, mas que se assimilam ao processo de formação destas mesmas idéias, o que é o único modo de sentir sua validade” Macherey, Pierre. *Ler a Ética de Spinoza*. Encontro de 6 de novembro de 1998 do Groupe de Recherches Spinozistes, que organizou um debate na ocasião do encerramento da publicação do comentário da *Ética* por Pierre Macherey (5 volumes, P.U.F., 1994-1998) Trad, Lia Gould, disponível em http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey_ler_etica.pdf, acessado em 02 de dezembro de 2007.

¹⁰ E I, definição 1.

¹¹ “ A conceituação da causa de si tem por objetivo estruturar as demais afirmações com base na idéia de imanência absoluta, que é, ao fim e ao cabo, a grande subversão do pensamento spinozano

conceito de *causa sui* expulsa da ontologia de Spinoza qualquer possibilidade de transcendência. Num regime de causalidade imanente, a existência decorre direta e imediatamente da própria essência daquilo que é causa de si. E este conceito se aplica a uma única Substância, infinitamente infinita, eterna e livre que é Deus ou a Natureza¹², e cuja essência envolve a existência.

Cabe esclarecer que o infinito e o eterno em Spinoza não são, respectivamente, o resultado da soma infinita de partes ou a continuidade infinita de durações. O Deus spinozano é indivisível porque incomensurável, trata-se de uma fruição contínua e ininterrupta da existência, uma desmedida, um não-tempo. Deus é a plenitude do existir. Na Substância, cuja essência envolve a existência, não há qualquer possibilidade de vácuo, nem tão pouco distinções numéricas entre durações que se sucedam ou entre partes do infinito. Somente os modos finitos admitem distinções numéricas, a natureza e seus atributos são infinitos e eternos¹³. Nas palavras de Marilena Chauí: “essa substância é eterna, não porque contenha o começo e o fim dos tempos, mas porque é ausência de tempo, pois nela existir, ser e agir é um só e o mesmo. *Essa substância é Deus.*”¹⁴

Da mesma forma que o infinito e o eterno determinam a indivisibilidade da Substância, é impossível coexistirem duas ou mais Substâncias. À construção do conceito de unicidade da Substância Spinoza dedica as oito primeiras proposições da Ética. Numa gênese clara da necessária unicidade da Substância, o filósofo parte da idéia simples de que duas ou mais Substâncias poderiam apenas distinguir-se pelos atributos, para, da infinitude de atributos de Deus, concluir que só pode haver uma única Substância, caso contrário teríamos o infinitamente infinito limitado que seria um absurdo¹⁵.

em relação à sua época.” Guimarães, Francisco de. *Cartografia da imanência – Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito*, Tese de doutorado PUC-Rio, p. 24

¹² Usaremos indistintamente os termos Substância, Deus e Natureza por compreendermos que Spinoza não faz distinção entre seus significados, conforme se conclui da Proposição XI da Parte I da Ética: “Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”, e da seguinte passagem do Prefácio da Parte IV da Ética: “É que, aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe.”

¹³ Ressaltamos que, no que concerne a Substância, esta não admite distinções numéricas, apenas distinções qualitativas (no caso dos atributos) ou modais (no caso das afecções). Sobre o tema da teoria das distinções em Spinoza, e sua ruptura com o cartesianismo, remetemos a discussão a DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...*, pp. 21 a 32.

¹⁴ Chauí, Marilena. *Política em Espinosa...* p. 96.

¹⁵ Sobre o papel de construção da unicidade da Substância das oito primeiras proposições da EI, em oposição a análise do texto como exposição hipotético-refutativa, ver: DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...* p. 30

Resumem com maior propriedade o até aqui exposto sobre a Substância as palavras do próprio Spinoza, em sua carta 12 endereçada a seu amigo Meijer:

“Eis o que se deve considerar acerca da substância: em primeiro lugar, que a existência pertence à sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição.(...)Em segundo lugar (e como consequência do anterior), que não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas que a substância é única quanto à sua natureza. Enfim, em terceiro lugar, que uma substância só pode ser entendida como infinita.(...); mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é como fruição infinita do existir (*existendi*), ou, para usar um barbarismo, como fruição infinita do ser...”

Assim, o Deus spinozano é um só e toda a existência. Existência que independe de qualquer causa transcendente, pois é causa de si mesma. Existência que é eterna uma vez que fruição ininterrupta do ser. E existência que é absolutamente infinita, pois não encontra limites além dos inerentes às leis de sua própria natureza.

Ao tratarmos da infinitude da Natureza em Spinoza, nos cumpre assinalar a consonância desta tese de nosso filósofo com os já citados debates sobre o infinito que permeavam o embate entre as concepções da imanência e da transcendência no século XVII¹⁶. Conceituar Deus como absolutamente infinito significa também afirmar, como Spinoza o fará na proposição 15 da mesma EI, que “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.” O infinito em Spinoza não admite o fora, nada pode ser externo ou limitar o absolutamente infinito. O infinito também não é divisível em partes, nem pode organizar-se em torno de um centro; não existe um ponto fixo, seja como centro, origem ou finalidade, naquilo que já é o tudo em si. Nos debates acerca do infinito, próprios de seu cenário, o pensamento de Spinoza é aquele que constrói, na definição de Deus como causa de si, a impossibilidade da transcendência.

Isto posto, da mesma forma que Deus é causa de si, é também causa de tudo o que existe. A essência da Natureza é também uma potência sempre

¹⁶ Sobre o tema nos remetemos novamente a ROCHA, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia*. Tese de doutorado, PUC-Rio, 1992, pp. 169-173; e ainda, SERRES, Michel. “A tradição mecânica, geométrica, astronômica: o centro, o sítio, o ponto de apoio, o pólo, o referencial” in *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, 1968, pp.648-664. Trad. Mauricio Rocha, disponível em: http://www.freewebtown.com/spinoza/Serres_ponto_fixo.pdf

positiva, e auto-produtiva de todo o existir¹⁷. Deus produz a si próprio ao produzir todas as coisas, num regime absolutamente imanente. A Substância é produtividade incessante, causa eficiente imanente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto infinitamente infinito.

A causa imanente é aquela que não sai de si para produzir ou sequer se separa do produto de sua atividade. Em oposição à causa transitiva e à emanativa, a causa imanente produz nela e por ela mesma, permanecendo indissociável de seus efeitos.¹⁸ Deus produz cada coisa singular ao mesmo tempo em que produz a si próprio. Coisas singulares, longe de serem criaturas, obras, ou efeitos distanciados da atuação de um Deus transcendente, são modos ou modificações em Deus.

Encontramos a melhor definição do regime de produção imanente da Substância no conceito de expressão¹⁹. Deus exprime sua potência infinita em cada coisa singular na existência. A expressão, na ética de Spinoza, não é objeto de definição ou demonstração, nem poderia sê-lo²⁰. A expressão não existe em absoluto, ela é necessariamente uma relação. E, neste sentido, a expressão não pode ser demonstrada, pois é a própria relação de demonstração, relação que demonstra a causalidade absolutamente imanente entre Deus, e todas as suas afecções. No seu regime de auto-produção imanente, ao mesmo tempo em que é uno, indivisível, infinito e eterno, Deus é também o múltiplo simultâneo em todas as suas infinitas expressões.

Assim, produzindo a si mesmo e a tudo que existe como expressão de sua própria essência, segundo sua própria natureza, Deus é absolutamente livre. Na definição 7 da parte I da *Ética*, Spinoza conceitua como livre “a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir.” Nosso filósofo opera aqui uma importante ruptura no conceito de liberdade. Enquanto a tradição aristotélica, e com ela Descartes,

¹⁷ “A potência de Deus é a sua própria essência.” EI, prop. 34

¹⁸ “Portanto, a causa imanente visa a expulsar qualquer registro transcendente, qualquer imperativo externo ao próprio movimento produtivo. Assim a produção imanente ocorre na própria causa imanente e por ela mesma, não se dissociando os efeitos da causa.” Guimaraens, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio...* p. 46

¹⁹ Gilles Deleuze, em sua obra *Spinoza et le problème de l'expression*, foi o comentador que primeiro desenvolveu os estudos sobre o termo expressão empregado pelo próprio Spinoza em passagens da *Ética* como EI, def. 6 e EII, def. 1.

²⁰ Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...*pp. 13-18

afirmavam a liberdade como a possibilidade de escolha entre possíveis, e enquanto Thomas Hobbes limita a liberdade a mera ausência de coação, a liberdade de Deus em Spinoza identifica-se a sua própria necessidade e atividade, decorre de sua própria essência de ser causa de si.

Todas as infinitas coisas que existem, em suas infinitas maneiras, seguem da necessidade da natureza divina. O regime de auto-produção de Deus é aquele de sua necessidade absoluta, regime que segue a mesma ordem necessária de toda a natureza e que não poderia assim produzir-se de forma diversa daquela que é²¹. “Nada existe na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.”²²

Neste plano de imanência absoluta não há espaço para virtuais que não se realizam ou alternativas que seriam preteridas, Deus não escolhe entre possíveis, nem poderia existir de maneira diferente do que de fato existe. Muito longe das ilusões de livre-arbítrio, a liberdade de Deus em Spinoza não se opõe à necessidade, mas é a atividade daquilo que segue apenas as leis de sua própria natureza.

Da mesma forma, a liberdade de Deus em Spinoza não é uma mera ausência de coação externa, mas antes de tudo é atividade, produtividade de si e de tudo que existe. A liberdade de Deus é uma positividade, se expressa numa potência de existir sempre atual, de produção ininterrupta e necessária de si e de tudo que há.

Dizer que a liberdade de Deus decorre de que age somente em função de sua própria natureza, significa antes de tudo dizer que Deus é livre porque age. Deus é a plenitude do existir, positividade que produz ininterruptamente o real e com ele a si mesmo. Não se trata de mera ausência de coação, mas principalmente de um regime de positividade sempre plena e atual, Deus é sempre tudo aquilo que ele pode o tempo todo, nem mais nem menos.

²¹ “A necessidade sendo a única modalidade de tudo o que é, somente deve dizer-se livre uma causa “que existe só pela necessidade de sua natureza e só por si é determinada a agir”: é o caso de Deus constituído por uma infinidade de atributos, causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si. Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que conceba possíveis nem crie contingentes. O que define a liberdade é um “interior” e um “si mesmo” da necessidade. Nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.” Deleuze, Gilles, *Espinoza: filosofia prática*, ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 89

²² EI, prop. 29

Importantíssimas conseqüências advêm deste conceito de liberdade divina. Ao dizer que Deus é a Substância infinitamente infinita que age somente de acordo com a necessidade de sua própria essência, Spinoza recusa qualquer visão antropomórfica de Deus. A Natureza spinozana não age por vontade ou finalidade, não escolhe entre possíveis, nem poderia agir de forma diversa do que a ordem necessária de sua natureza²³. Deus não é um homem dotado de vontade livre ou suscetível a manipulações, afetos e influências. O Deus spinozano não aceita adulações ou favores, não recebe barganhas ou promessas, nem tão pouco castiga ou pune seus incrédulos²⁴. Neste sentido, a superstição e a crença em milagres, decorrências da fé num Deus transcendente de vontades tirânicas, e instrumentos de dominação das mais diversas religiões, em Spinoza não tem qualquer consonância com o agir divino, são entendidos apenas como expressões da servidão humana.

Somente paixões tristes como o medo e a esperança, e idéias inadequadas acerca da Natureza explicam os esforços humanos em prestar cultos, buscar a misericórdia ou temer a ira de Deus. A superstição, em Spinoza, revela apenas a ignorância e passividade dos homens, e não encontra nenhuma consonância com a natureza ou o agir divinos²⁵. Em sua liberdade absoluta e potência infinita Deus não está sujeito a paixões, não age por predileções ou vinganças, somente as mesmas e eternas leis causais da natureza regem necessariamente tudo o que existe.

Da mesma forma, uma vez que Deus age sempre pelas mesmas leis de sua própria natureza, não poderia jamais subvertê-las, agindo contrariamente aos seus ditames e realizando milagres. O milagre, entendido como um acontecimento inexplicável que contraria as leis causais da natureza, se fosse admitido no plano

²³:“Em Spinoza, o ponto de vista ontológico de uma produção imediata se opõe a qualquer apelo a um dever-ser, a uma mediação e a uma finalidade...” Deleuze, Gilles. “Prefácio” em *A Anomalia Selvagem*, Ed. 34, Rio de Janeiro, 1993, p. 07

²⁴ “Despersonalizando Deus, desfinalizando a atividade divina, recusando a transcendência divina, demolindo a imagem da criação do mundo pela vontade divina, identificando liberdade e necessidade da essência-potência de Deus, e demonstrando que nosso intelecto é capaz de conhecimento adequado e verdadeiro da natureza divina, Espinosa faz desabar as construções imaginárias, nascidas do medo, da ignorância e da superstição, e as tiranias que sobre elas repousavam.” Chauí, Marilena, *Espinosa: uma filosofia da liberdade...* pp. 52 e 53

²⁵ Spinoza dedica grande parte do Apêndice da EI a demonstrar como se desenvolvem as causas da superstição, assim remetemos o tema a essa leitura, de onde destacamos: “ Como conseqüência, cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que os outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e de sua insaciável cobiça”.

de imanência spinozano, viria mais a negar a liberdade e própria existência de Deus do que afirmá-las²⁶. Deus é livre porque é determinado a agir exclusivamente pela necessidade de sua natureza. A idéia do milagre, que sustenta superstições de toda ordem, em Spinoza, não tem nenhuma relação com o agir divino, explica-se apenas pela imaginação humana, pelas paixões e idéias inadequadas próprias da servidão.

A recusa à superstição e aos milagres, como veremos no capítulo próprio, terá importantíssimas conseqüências no campo da política. A transcendência de um Deus antropomórfico serve de arquétipo para a soberania, e para o discurso da transcendência entre governante e governados nos mais diversos Estados tirânicos. A superstição, alicerçada na crença em milagres, é capaz de conter potências de resistência e sustentar formas de obediência servis aos piores déspotas. Em Spinoza, a imanência absoluta proclamada no campo da ontologia é também a recusa ao discurso da transcendência na política²⁷.

2.1.2

Expressões singulares

Neste regime de auto-produção imanente, a Substância se exprime segundo as infinitas qualidades de sua essência, Deus se exprime em seus infinitos atributos. Atributos não são meras propriedades de Deus, os atributos constituem a própria essência da Substância, enquanto esta se exprime segundo ordens de realidade infinitas distintas e simultâneas²⁸. Assim, tanto é um atributo de Deus a

²⁶ Ao tema dos milagres Spinoza dedica todo o capítulo VI do seu TTP, de onde destacamos: “Longe, pois, de demonstrarem a existência de Deus, os milagres, se por eles entendermos um fato que repugna à ordem natural, fariam com que dela duvidássemos; sem eles, pelo contrário, poderemos estar absolutamente certos dessa experiência, porquanto sabemos que tudo segue a ordem fixa e imutável da natureza.” Espinosa, Baruch de. *Tratado teológico político*. Martins Fontes, São Paulo, 2003, trad. Diogo Pires Aurélio, p. 100.

²⁷ Neste sentido: “A crítica da teologia e a recusa de aceitá-la, quer como saber especulativo, quer como fundamento da prática política, explica uma das mais espantosas inovações do *discurso político* trazida pela filosofia espinosana, isto é, que o texto político mais importante de Espinosa, seja também seu texto ontológico mais importante, a Parte I da *Ética*, o *de Deo*.” Chauí, Marilena. *Política em Espinosa*, Ed. Cia. Das Letras, São Paulo, 2003, p.86

²⁸ “Os atributos, não sendo “representações” da substância, predicados, propriedades ou designações extrínsecas; não sendo manifestações exteriores dependentes de uma vontade de Deus, implicando qualidades morais; e por fim, não sendo separáveis do ser da substância, enfim, os atributos *exprimem qualidades* da substância: sem a substância não poderiam ser, nem ser

extensão como constitui a própria essência de Deus ser um ser extenso²⁹. Da mesma forma, é da essência de Deus ser um ser pensante e é um atributo de Deus o pensamento³⁰. E assim, todos os outros infinitos atributos de Deus constituem sua essência, enquanto esta se expressa em suas infinitas formas.

Os atributos, como constituintes da essência de Deus, são também, como a própria Substância, infinitos e eternos. Assim, encontramos nos atributos modificações infinitas decorrentes da potência infinita de Deus: os modos infinitos³¹. Os modos infinitos podem ser imediatos ou mediato. Os modos infinitos imediatos decorrem da própria natureza do atributo, são as próprias leis da natureza que regem os seus diversos atributos³². Assim, temos como modos infinitos imediato do atributo extensão o movimento e o repouso, e como modo infinito imediato do pensamento o entendimento infinito. Já os modos infinito mediato decorrem da própria natureza de Deus enquanto infinitamente exprimindo-se nos seus infinitos atributos, o modo infinito mediato é o conjunto de infinitas modificações que decorrem da infinita potência de Deus, o modo infinito mediato é a face toda do universo³³.

Já os modos finitos nada mais são que afecções, modificações que ocorrem em cada atributo da Substância, expressões singulares da potência infinita de Deus. Os modos finitos não são causa de si, sua existência é condicional e depende de um duplo processo de causalidade³⁴. Sua causa primeira é a própria potência de Deus, enquanto esta é a causa imanente de toda a existência. Porém, para atualizarem-se na existência, os modos finitos dependem dos encontros com outros modos finitos do mesmo atributo, segundo a ordem causal necessária da Natureza. Assim temos que, considerando uma idéia, como

concebidos, e esta também não poderia ser, nem ser concebida sem eles: os atributos são o ser em “carne e osso” e por isso Spinoza diz que pertencem a ela, que estão compreendidos em seu ser.” Rocha, Mauricio. *Spinoza, a razão e a filosofia...* P. 72

²⁹ EII, prop.2

³⁰ EII, prop. I

³¹ Excede os limites deste trabalho abordarmos todos os aspectos referentes a análise dos modos infinitos, limitamo-nos aqui, portanto, a apontar sua existência. Sobre o tema: Deleuze, Gilles.

Espinosa – filosofia prática... p. 93

³² EI, prop. 21.

³³ EI, prop. 22.

³⁴ Deleuze entende o que chamamos por dupla causalidade como um segundo nível da expressão: “Nous devons donc distinguer un second niveau de l’expression, une sorte d’expression de l’expression. (...) Nous verrons que le premier niveau doit être compris comme une véritable constitution, presque une généalogie de l’essence de la substance. Le second doit être compris comme une véritable production des choses.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...*, p. 10

modo finito do atributo pensamento, esta idéia tem como causa primeira a própria essência de Deus enquanto ser pensante, assim como tem também como causa o encadeamento necessário de outras idéias que lhe são conexas. Os modos finitos tem como causa imanente a potência infinita de Deus, mas não imediatamente. Seu processo de produção depende das relações e encontros entre outras expressões singulares da potência infinita de Deus, entre outros modos finitos³⁵.

Assim, caracterizam as coisas singulares seus necessários encontros com e limitações por outros modos finitos do mesmo atributo. As coisas singulares não existem por si, pelo contrário, dependem para sua existência das relações com outras coisas singulares. Em Spinoza cada indivíduo que existe, existe necessariamente em comunidade³⁶.

Neste universo de encontros dos modos finitos, Spinoza identifica a possibilidade de constituição de indivíduos compostos. Diz o filósofo: “Por coisa singular entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.”³⁷

Uma coisa singular é, na verdade, uma realidade complexa, a resultante da composição de diversos indivíduos para a produção de um mesmo efeito³⁸. A singularidade em Spinoza não implica necessariamente a simplicidade, mas a unidade causal, a composição, constituição de uma coisa singular pela reunião de indivíduos constituintes³⁹. Tal conceito é fundamental para a

³⁵ “Ce que lui manque pour exister, l’essence singulière va la recevoir de l’extérieur: encore de Dieu, bien entendu, mais, cette fois, indirectement: de Dieu, non plus en tant qu’il se manifeste en elle comme son narrant interne, mais en tant qu’il se manifeste dans toutes les autres essences singulières.” Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les éditions de minuit, Paris, 1988, p. 18.

³⁶ “Les individus singuliers ne peuvent exister qu’en communauté...” Matheron, Alexandre. Ob.cit., p. 19

³⁷ Definição VI da Parte II da Ética

³⁸ “... a realidade das coisas singulares é complexa, obedecendo a um princípio de composição que faz dessas coisas singulares combinações ou associações, submissas a um princípio relacional. As coisas singulares resultam do arranjo ou reunião de várias formas individuais, nas condições em que a unidade é indissociável da pluralidade. Reunião que se efetua dinâmica e ativamente, quando “vários indivíduos concorrem em uma mesma ação de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um efeito.” Rocha, Maurício, *Spinoza, a Razão e a Filosofia*. p.191

³⁹ “Essa definição reveste-se ainda de outra importância porque nela a singularidade surge como composição de indivíduos que concorrem para a mesma ação, (...). Em outras palavras, agir em comum ou agir como causa única para a realização de uma mesma ação torna os componentes

compreensão do que vem a ser a mente e o corpo humanos, bem como para nosso posterior estudo da constituição do sujeito político.

A realidade complexa das coisas singulares estabelece uma nova e dinâmica concepção do real, que não se limita à soma ou à subtração de partes estáticas, de coisas simples e indivisíveis, mas considera, sobretudo, as relações de composição ou decomposição entre os indivíduos nos movimentos de constituição de singularidades complexas.

Nesta realidade de encontros e limitações dos modos finitos, nas relações de composição constituintes das coisas singulares, encontramos as principais considerações spinozanas acerca do que vem a ser o corpo e a mente humanos.

Spinoza conceitua o corpo humano como um corpo composto pela relação de composição entre partes extensas. Na proposição 13 da parte II da *Ética*, Spinoza tece importantes considerações sobre a natureza dos corpos, suas principais características e as leis de movimento e repouso, velocidade e lentidão que regem suas relações, nosso filósofo tece uma verdadeira física dos corpos. Excede, no entanto, os limites deste trabalho um estudo aprofundado sobre o tema. Nos limitamos então aqui a destacar o conceito spinozano de corpo humano como um modo finito do atributo extensão, indivíduo composto pela relação de composição entre partes extensas.

Como indivíduo composto por um enorme número de partes duras, moles e fluidas, o corpo humano caracteriza-se ainda por uma capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos. Spinoza reconhece no corpo humano uma potência própria. Longe das concepções que entendiam o corpo apenas como uma materialidade inerte e fonte de passividade e servidão, Spinoza afirma que “Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode o corpo...”⁴⁰. Reconhecendo que Deus é extenso e conferindo ao corpo humano uma potência própria, Spinoza reconhece à extensão a mesma importância que ao pensamento.

A mente humana é também um modo da Substância, porém enquanto esta é concebida sob o atributo pensamento. A mente é idéia de uma coisa singular existente em ato - o corpo humano – e, enquanto tal, é também idéia de

partes *constituintes* do indivíduo, de maneira que individualidade significa unidade causal.” Chauí, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa*, p. 132

⁴⁰ Escólio da Proposição II da Parte III da *Ética*

todas as partes constituintes do corpo humano e de todas as suas afecções⁴¹. Nada se passa no corpo que a mente não perceba⁴². E a mente só existe e tem consciência de si enquanto idéia do corpo.

Conceituar a mente como um indivíduo composto por relações de composição entre idéias tem também outra consequência fundamental: a mente em Spinoza não é um sujeito que cria suas idéias. As idéias são modos do pensamento, afecções que ocorrem segundo uma lógica de encadeamento própria no atributo pensamento. As idéias não são idéias *da* mente, mas idéias que ocorrem *na* mente, seja segundo a sua própria potência de pensar, seja simplesmente seguindo a ordem confusa das afecções do corpo⁴³. Spinoza devolve a mente humana ao seu registro de parte da natureza, sem qualquer status privilegiado, a mente é apenas mais um indivíduo composto pela composição entre idéias.

Como modos finitos de atributos distintos, a relação entre mente e corpo em Spinoza não admite qualquer noção de comando, controle ou hierarquia. “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa).”⁴⁴

A relação entre mente e corpo, idéias e partes extensas é definida pelo mesmo princípio que determina a correspondência entre as afecções de todos os infinitos atributos da substância: o princípio da univocidade divina⁴⁵.

⁴¹ Proposição XI da Parte II da Ética

⁴² Proposição XII da Parte II da Ética

⁴³ “ A idéia, como formação mental, tem uma dinâmica intrínseca que lhe é comunicada pelo atributo, do qual ela é modo. A “idéia enquanto idéia” (*idea quatenus idea est*), permanece no interior da realidade substancial do pensamento. Com isso, Spinoza descarta a crença que faz da mente causa livre ou sujeito de ações voluntárias, das quais as idéias seriam os efeitos: uma idéia é ativa *na* mente, e não *pela* mente, pois a mente não é o sujeito voluntário de um ato do qual a idéia seria o resultado. Uma idéia, em sua positividade, não se forma a partir do objeto do qual ela é uma representação, mas sim de modo completamente autônomo, por uma dinâmica própria à ordem das idéias.” Rocha, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia*, pp.213 e 214

⁴⁴ Proposição II da Parte III da Ética

⁴⁵ O conceito de univocidade diz respeito à discussão metafísica sobre a natureza do ser, que atravessou todo o período medieval até o século XVII. Em contraposição aos que entendiam o ser como equívoco, manifestando-se em diversos sentidos sem qualquer ordem comum, e também contrários àqueles que o diziam análogo, manifestando-se em diversos sentidos, regidos por uma relação comum de analogia, os adeptos da univocidade sustentavam que o ser manifestava-se num só e mesmo sentido em tudo que há. “O pensamento mais difícil é o da univocidade, pois ele afirma: o ser se diz absolutamente em um só e mesmo sentido de tudo isso de que ele se diz.(...) dizer que o ser é unívoco significa afirmar que não há diferença categorial entre os sentidos

Deus, a Natureza, é um só, e se expressa num mesmo sentido em todas as suas ordens de realidade⁴⁶. Assim, é o mesmo regime causal imanente da substância que determina a existência de um modo no pensamento, um modo na extensão, e as infinitas afecções nos infinitos outros atributos da Substância simultaneamente, num regime de correspondência ontológica⁴⁷. Gilles Deleuze, não isento de críticas⁴⁸, define este regime de comunidade causal que determina a correspondência dos modos nos diferentes atributos como um *paralelismo ontológico*.⁴⁹ Neste registro, todas as coisas singulares, sejam corpos, idéias ou quaisquer outros modos que existam nos outros infinitos atributos de Deus, obedecem a mesma ordem de conexão, a mesma ordem de causalidade imanente da própria Natureza.

* * *

Tudo o que existe, existe em Deus. No plano de imanência spinozano não há espaço para hierarquias entre os atributos da Substância ou para superioridades ontológicas entre os indivíduos. Em sua concepção do corpo e da mente humanos, como expressões singulares da potência infinita de Deus, Spinoza devolve ao homem seu *status* de parte da natureza. Sem poderes especiais sobre a natureza, sem ser objeto de predileções ou maldições divinas, em Spinoza,

supostos da palavra ser e o ser se diz em um só e mesmo sentido de tudo o que é (...).” Deleuze, Gilles. *Cursos de Vincennes*, 14 de janeiro de 1974 – excerto sobre ‘Univocidade’, tradução Mauricio Rocha, disponível em <<http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/univocidade.html>>

⁴⁶ “A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.” E II, Prop. VII

⁴⁷ “A ordem e a conexão das coisas nada mais é do que a ordem e conexão das causas, segundo as quais a ação divina se efetua em todos os atributos com idêntica necessidade.” Macherey, Pierre, *Introduction à l’Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio Rocha

⁴⁸ “A expressão “paralelismo”, além de não ser de Spinoza, nem mesmo se encontra em qualquer de suas obras, afirmaria a estrita correlação entre determinações do pensamento e da extensão, como inscritas horizontalmente sobre duas linhas paralelas cujos pontos se correspondem (...). No entanto, essa leitura é restritiva e insatisfatória (...).” Macherey, Pierre, *Introduction à l’Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio Rocha.

⁴⁹ “Contudo, esse paralelismo entre a idéia e seu objeto implica apenas a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e outro modo tomado num único atributo bem determinado (no nosso caso, a extensão como único outro atributo que conhecemos: assim o espírito [mente] é a idéia do corpo e de nada mais). Ora, a seqüência da demonstração do paralelismo (II,7, esc.) eleva-se ao contrário a um *paralelismo ontológico*: entre modos de todos os atributos, modos que não diferem senão pelo atributo. Segundo o primeiro paralelismo, uma idéia no pensamento e seu objeto em tal outro atributo formam um mesmo “indivíduo” (II, 21, esc.); conforme o segundo, modos de todos os atributos formam uma mesma modificação.” Deleuze, Gilles. *Espinosa - filosofia prática...*, p. 75

essas coisas semelhantes a nós inserem-se na mesma ordem causal da necessidade absoluta de Deus, na mesma ordem de conexão que rege tudo o que existe.

2.2

A Resistência Ontológica

“Cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.”⁵⁰

“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.”⁵¹

Na finitude das coisas singulares, um esforço pela eternidade. Nos encontros, uma resistência de existir. Apesar das tristezas, apesar da servidão, apesar dos maus encontros, apesar das limitações, uma potência insiste em afirmar-se, um esforço de existir persiste em cada coisa, uma essência positiva e atual resiste à destruição: *conatus*. Positividade que não é medo da morte, mas desejo de vida. Desejo que não é a falta de seu objeto, mas afirmação da própria potência na busca pelo que lhe parece útil.

O que nos faz um pouco eternos, um pouco divinos, um grau de potência, um esforço que só encontra limites externos. A resistência ontológica de cada modo finito por perseverar na existência determina que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”⁵². A existência se afirma sempre em toda a sua intensidade, a todo instante, até que algo externo a limite. E assim, dirá Deleuze, toda morte é brutal e violenta⁵³, porque a essência de todo indivíduo é um esforço pela vida, essa estranha mania de existir que cada ser carrega em si.

Enquanto a essência da Substância envolve toda a existência pela eternidade, os modos finitos têm uma duração indefinida. Os modos finitos não são causa de si, mas sua existência é condicionada pelos seus encontros com outros modos finitos. O tempo da existência das coisas singulares é aquele da sua constante afirmação do *conatus*, até que um mau encontro limite sua potência de agir, até que outra coisa singular determine seu padecimento, sua destruição. Cada

⁵⁰ E III, p. 6

⁵¹ E III, p. 7

⁵² E III, p. 4

⁵³ Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...*, p. 218

indivíduo persiste indefinidamente no seu ser até que um veneno, uma tolice, um imbecil, uma violência, algo que lhe supere em potência determine sua decomposição. E sempre, para cada coisa singular existente, haverá outra que lhe supera em potência⁵⁴.

O *conatus*, a essência de cada coisa que existe, se inscreve neste universo de encontros como um esforço de resistência à tristeza, resistência à servidão, potência intrínseca e sempre atual de perseverar na existência. Nesta afirmação da potência positiva e atual de existir, intrínseca a cada coisa existente, que encontramos em Spinoza o que chamamos resistência ontológica.

2.2.1 **Conatus**

Mais uma vez, o debate moderno, que perpassa todo o cenário em que se desenvolve o pensamento de nosso filósofo, pode elucidar as dimensões radicais dos conceitos spinozanos. No embate entre as concepções da imanência e da transcendência, o conceito spinozano de *conatus* é a perfeita expressão da imanência absoluta. Neste sentido, para a compreensão adequada do alcance do conceito de *conatus* em Spinoza é útil tecermos o paralelo entre o pensamento de nosso autor e as considerações sobre o mesmo tema de outros dois autores, seus contemporâneos, que dedicaram suas idéias, cada qual a sua maneira, a construção de discursos da transcendência – Descartes e Hobbes.

Descartes, em que pese todo o seu esforço racionalista, ao considerar a existência das coisas singulares não consegue libertar-se do recurso a um ente transcendente. Seja um Deus criador ou um sujeito que a pensa, a origem da existência dos indivíduos, e sua continuidade, dependem sempre de uma força que lhe é exterior⁵⁵. Para Descartes, a natureza em si é inerte e impotente, a extensão não é uma propriedade de Deus e nem traz em si qualquer potência própria. O que

⁵⁴ E IV, axioma

⁵⁵ “On le sait aussi, Descartes, dans sa physique géométrique des années 1630-1635, fait, ou tente de faire, cette mise en équation et pose ce principe de conservation, qui est celle de la quantité de mouvement, (...) s'il y a donc bien conservation, elle tient uniquement à une cause extrinsèque, qui n'est même pas un premier moteur supra-lunaire, mais l'être créateur transcendant, et cela en raison de la seule constance de sa volonté dans la continuité de sa décision créatrice et dans le choix des lois qu'il s'est fixées pour la création ; le principe du mouvement se trouve dans une immutabilité, qui est en dehors, au delà de lui.” ROUSSET, Bernard. *Entre Galilée et Newton : les apports du conatus hobbiien et du conatus spinoziste...*

sustenta a existência das coisas é uma força transcendente personificada em Deus ou no *cogito*⁵⁶.

Já o plano de imanência spinozano não admite a ação de qualquer ente transcendente. Somente a ordem necessária da Natureza, pelos inevitáveis encontros e relações de composição entre seus modos finitos, determina uma coisa singular à existência. Sem um Deus criador, ou uma superioridade da mente, cada indivíduo esforça-se por perseverar na existência por uma potência que lhe é inerente. O *conatus* é a própria essência de cada indivíduo, uma potência sempre atual e positiva intrínseca a cada coisa singular na existência.

No entanto, a afirmação de uma potência de conservação na existência, atual e inerente aos indivíduos, denominada *conatus*, também está presente nas formulações transcendentais de Thomas Hobbes. Outras características vão delinear a radicalidade da resistência ontológica afirmada por Spinoza, e denunciar o discurso da transcendência no *conatus* hobbesiano.

Na sua afirmação do *conatus*, como esforço de conservação na existência, Hobbes opera uma cisão no interior do indivíduo. Para o filósofo inglês é possível distinguir dentre todos os movimentos do corpo humano um movimento vital, um conjunto de movimentos que se diferencia como fundamentais à conservação da vida do indivíduo. Assim, todo o *conatus* hobbesiano tem uma finalidade específica: a conservação, não de todo o indivíduo, mas de seu movimento vital⁵⁷. Operando tal diferenciação, Hobbes estabelece uma relação de subordinação e hierarquia interna ao próprio indivíduo: todo o movimento animal não tem outra finalidade que a conservação do movimento vital⁵⁸. A concepção hobbesiana do *conatus* introjeta, no cerne da

⁵⁶ “... Descartes avait domine la première moitié du XVII siècle en poussant jusqu’au bout l’entreprise d’une science mathématique et mécanicienne; le premier effet de celle-ci était de dévaloriser la Nature, en lui retirant toute virtualité ou potentialité, tout pouvoir immanent, tout être inhérent. La métaphysique cartésienne complète la même entreprise, parce qu’elle cherche l’être hors de la nature, dans un sujet qui la pense et dans un Dieu qui la crée.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...* p. 207

⁵⁷ “La théorie hobbesienne des passions fondamentales, em effet, repose tout entière sur la distinction entre *mouvement vital* et *mouvement animal*. (...) Notre tendance à persévérer dans l’être, en effet, ne s’identifie pas à l’être dans lequel nous tendons à persévérer; elle n’est que moyen à son service, mouvement destine à sauvegarder un autre mouvement. Et cet être à sauvegarder, c’est tout simplement *l’existence biologique brute*, sans autre spécification.” Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza...*, pp.87-88

⁵⁸ “ En distinguant ainsi mouvement animal et mouvement vital sur le mode du moyen et de la fin, Hobbes affirme dès le fondement de son anthropologie le principe qui en règle la construction : *le principe de distinction et de subordination*.” Lazzeri, Christian. *Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de Hobbes*. PUF, Paris, 1998, p.18

potência de existir de cada indivíduo, a subordinação e a transcendência de uma finalidade.

Já para Spinoza, não há hierarquia entre os movimentos de um mesmo indivíduo, nem perseverar na existência resume-se a mera sobrevivência. Não há diferença, nem relação de instrumentalidade ou finalidade, entre cada ação de um indivíduo e seu esforço em perseverar na existência. “Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato.”⁵⁹ Cada ação do homem não é um meio ou um instrumento para a própria conservação, mas é, por si, o próprio esforço de perseverar na existência.

No mesmo sentido, para Spinoza perseverar na existência não é apenas conservar suas funções vitais. A singularidade que caracteriza cada indivíduo é determinada pela relação entre todas as suas partes constituintes e por suas afecções. Muito além da sobrevivência biológica, Spinoza admite que um homem pode sofrer transformações tais que determinem sua morte mesmo sem necessariamente tornar-se um cadáver⁶⁰. Assim pode ocorrer, por exemplo, naturalmente na passagem da infância à vida adulta, num processo de transformações tão intensa que, comparando-se o primeiro indivíduo ao último, pode tornar-se difícil identificar em ambos a mesma pessoa⁶¹. Perseverar na existência em Spinoza é conservar, nas suas relações constituintes, a singularidade que caracteriza sua essência⁶².

Sem o recurso a nenhuma força transcendente, o *conatus* Spinozano não se dissocia da própria essência de cada coisa singular existente em ato, como uma potência intrínseca de resistência à destruição. Sem subordinação a nenhuma relação de finalidade, em Spinoza o esforço em perseverar na existência é sempre

⁵⁹ E IV, p. 21

⁶⁰ “Pois não ousa negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo humano não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria existência parece sugerir o contrário.” E IV, p. 39, esc.

⁶¹ “En effet, Spinoza suggère que le rapport que caractérise un mode existant dans son ensemble est doué d’une sorte d’élasticité. Bien plus, sa composition passe par tant de moments, et aussi sa décomposition, qu’on peut presque dire qu’un mode change de corps ou de rapport en sortant de l’enfance, ou en entrant dans la vieillesse. Croissance, vieillissement, maladie: nous avons peine à reconnaître un même individu. Et encore, est-ce bien ce même individu?” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...*, p.202

⁶² “Ce qui est à conserver ,ici, n’est pas le mouvement vital abstraitement séparé de l’ensemble ou il s’intègre: c’est dans sa totalité, le système de mouvements et de repos dont la formule définit notre individualité. Nous voulons vivre, certes, en un sens, seulement vivre; mais la vie ne se réduit pas à la simple circulation du sang ni aux autres fonctions biologiques élémentaires. Vivre c’est vivre selon ma essence individuelle...” Matheron, Alexandre. Ob. Cit. pp.88-89

atual e se expressa em cada ação do indivíduo no existir. Muito além da simples sobrevivência, a essência de cada coisa singular é o esforço por existir na sua própria singularidade, em toda a complexidade das relações que constituem uma individualidade. A resistência ontológica proclamada por Spinoza, este esforço inerente a cada indivíduo por perseverar no seu ser, é, no campo dos modos finitos, a afirmação da relação de imanência absoluta que rege toda a existência: no universo das coisas singulares, existir é resistir.

2.2.2

Liberdade e servidão

A essência de cada coisa singular é um grau de potência, um esforço por perseverar na existência, uma expressão da potência infinita de Deus. Ao *conatus* individual corresponde, nas inevitáveis relações e encontros com outros modos finitos na duração, um determinado poder de afetar e de ser afetado. A potência de cada indivíduo pode ser entendida como uma equação em que variam, todo o tempo e inversamente, duas formas de expressão de sua potência: uma potência de agir, um poder de afetar outros modos de acordo com a sua própria natureza; e uma potência de padecer, um poder de ser afetado⁶³. É precisamente nesta variação da potência, entre agir e padecer, que Spinoza estabelece toda a diferença entre a liberdade e a servidão dos indivíduos singulares, e assim também, a liberdade e servidão dessas coisas semelhantes a nós.

Antes de prosseguirmos, cabe aqui, no entanto, uma ressalva. A essência de um modo finito é sempre positiva e atual, o *conatus* considerado em si mesmo é sempre potência de agir, esforço de afirmação na existência. A expressão da potência de um indivíduo ao padecer, sua capacidade de ser afetado, decorre necessariamente dos encontros e relações com outros modos finitos e das afecções que daí lhe seguem. A potência de padecer, em Spinoza, não afirma nada, mas é apenas a expressão da resistência das relações de composição que caracterizam a singularidade do indivíduo, frente às afecções que lhe são contrárias, frente às paixões, ao padecimento, à servidão. Spinoza não reconhece

⁶³ “Bref, pour une même essence, pour une même pouvoir d’être affecté, la puissance de pâtir et la puissance d’agir seraient susceptible de varier en raison inversement proportionnelle. Toutes deux constituent le pouvoir d’être affecté, dans des proportions variables.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...*, p. 202

nada de produtivo ao que nos é contrário, não há nada de positivo na tristeza e nos maus encontros. O poder de ser afetado de um modo qualquer é somente o poder de suportar entraves e limitações externas ao seu poder de agir. A potência de padecer é simplesmente o mais baixo grau da potência de agir de um indivíduo singular⁶⁴.

As variações no grau da potência de agir do homem são o que Spinoza entende por afetos⁶⁵. Neste sentido, nosso filósofo destaca três afetos humanos básicos: o desejo, que nada mais é que a própria expressão do *conatus* na consciência, enquanto o indivíduo é determinado a agir de alguma maneira⁶⁶; a alegria, que é o aumento da potência de agir, a passagem de uma perfeição menor para uma maior⁶⁷; e a tristeza que, inversamente, é a diminuição da potência de agir, a passagem de uma perfeição maior para outra menor⁶⁸. Todos os demais afetos derivam destes três afetos básicos, são formas mais ou menos sofisticadas de sentirmos desejo, alegria e tristeza. Pode ainda ocorrer que, de uma mesma causa, advenham simultaneamente afetos contrários, é o que Spinoza chama de *flutuações da alma*.

Os afetos são um determinado tipo de idéia que não representa um objeto, mas dão conta de um determinado movimento de transição, de variação na potência do próprio indivíduo entre dois instantes determinados na duração⁶⁹. Assim, ainda que tenham por causa um encontro com outro corpo, ou a ocorrência de uma idéia na mente, os afetos não se confundem com tais afecções, mas constituem-se como idéias das variações no *conatus* que necessariamente as acompanham.

⁶⁴ “Mais notre force de pâtir est seulement l’imperfecton, la finitude ou la limitation de notre force d’agir en elle-même. Notre force de pâtir n’affirme rien, parce qu’elle n’exprime rien du tout: elle enveloppe seulement notre impuissance, c’est-à-dire la limitation de notre puissance d’agir. En vérité, notre puissance de pâtir est notre impuissance, notre servitude, c’est-à-dire le plus bas degré de notre puissance d’agir.” Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression...*, p. 204.

⁶⁵ EIII, def. 3

⁶⁶ Não faremos aqui a distinção entre desejo, appetite e vontade, sobre o tema: E III, prop. 9, escólio; E III, Definição dos afetos, I.

⁶⁷ E III, Definição dos afetos, II

⁶⁸ E III, Definição dos afetos, III

⁶⁹ “Existe, pois, uma diferença de natureza entre as afecções-imagens ou idéias, e os afetos-sentimentos, se bem que os afetos-sentimentos possam ser apresentados como um tipo particular de idéia ou de afecções (...). É certo que o afeto supõe uma imagem ou idéia, e dela deriva como da sua causa. Conduto, não se reduz a ela; possui outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo, sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre dois estados” Deleuze, Gilles. *Spinoza – filosofia prática*, ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 56

Assim, fica claro porque Spinoza reconhece aos afetos uma dinâmica própria. Nem as afecções do corpo, nem as idéias imaginativas ou racionais que se encadeiam na mente, têm, por si mesmos, qualquer poder sobre os afetos. Um afeto só pode ser refreado por outro afeto que lhe seja mais forte e contrário⁷⁰. Somente na medida em que são causas de outros afetos, as afecções corporais e as idéias podem fazer-se acompanhar de alguma variação na dinâmica afetiva.

Cabe aqui destacar que ao conceituar os afetos como variações no grau de potência do indivíduo, Spinoza não assume qualquer julgamento moral em relação aos afetos. De fato, nosso filósofo se propõe a tratar dos afetos humanos “exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.”⁷¹ Não é coerente com a Ética spinozana qualquer forma de reprovação, desqualificação ou demonização dos afetos, sejam eles quais forem. Mesmo o ódio mais fanático ou o amor mais abnegado inserem-se na mesma ordem necessária da natureza, como variações da potência de agir de um indivíduo decorrentes dos seus encontros com outras coisas singulares.

Da mesma forma, em Spinoza, a diferença entre a liberdade e a servidão não passa por uma lógica autoritária de repressão dos afetos. A liberdade, assim como a servidão, é acompanhada de uma série de afetos que lhe são inevitáveis e constitutivos. O homem livre é aquele que é causa adequada dos próprios afetos, experimentando afetos ativos que, causados pelo próprio *conatus* individual, são sempre de alegria. Já na servidão, sob a influência de causas externas, na aleatoriedade dos encontros com outras coisas singulares, o homem permanece imerso em paixões, afetos passivos que podem ser tanto de alegria como de tristeza. Neste sentido, muito longe de negar ou condenar os afetos, em Spinoza, o esforço por tornar-se livre passa necessariamente pela busca do aumento da potência de agir, ou seja, a liberdade humana decorre necessariamente de uma experiência de alegria.

⁷⁰ “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado.” E IV, prop. 7

⁷¹ “É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc. considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto propriedades de todas as outras coisas cuja contemplação nos causa prazer. Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.” E III, Introdução.

O mesmo conceito de liberdade que se aplica a necessidade divina, aplica-se a cada uma de suas expressões, assim, “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir.”⁷² Certamente, uma coisa singular não existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza. Como já vimos, somente Deus é causa de si e de tudo que existe. Os modos finitos não existem em si, mas em outro⁷³; “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.”⁷⁴

No entanto, mesmo sem ser causa de si, os modos finitos podem experimentar algum grau de liberdade. Um indivíduo, e aqui já tratamos especialmente do homem, pode vir a ser causa adequada de seus encontros, idéias e afetos, e assim, operar unicamente segundo a necessidade de sua própria natureza, segundo sua potência de agir. Ser livre nada mais é do que operar exclusivamente movido pelo próprio *conatus*.

Spinoza conceitua a causa adequada como aquela que, por si mesma, explica clara e distintamente seu efeito; a contrario *senso*, a causa inadequada é a causa parcial, cujos efeitos dependem também da ação de outras causas concorrentes⁷⁵. Quando somos causa adequada do que ocorre em nós ou fora de nós, agimos, e quando somos apenas sua causa parcial padecemos⁷⁶. Neste sentido, enquanto a liberdade é um “estar em si”, é ser causa adequada de nossas ações e daquilo que se passa em nós mesmos; a servidão é necessariamente alienação, é estar separado da plenitude de nossa potência de agir pelos entraves e limites imposto por outros modos finitos na existência, experimentar a passividade de idéias, afetos e encontros espalhados na aleatoriedade de causas externas.

O homem para Spinoza não nasce livre, nem racional. Pelo contrário, imerso, desde o nascimento, no universo dos encontros aleatórios com outras coisas singulares, a passividade, a imaginação e as paixões são experiências servis reiteradas e inevitáveis⁷⁷. A condição mais comum do homem é a servidão. A

⁷² E I, def. 7

⁷³ EI, axioma 1

⁷⁴ EI, prop. 15

⁷⁵ E III, def. 1

⁷⁶ E III, def. 2

⁷⁷ “Dès le début de notre existence, nous sommes nécessairement remplis d’affections passives. Le mode fini naît dans des conditions telles que, à l’avance, il est séparé de son essence ou de son degré de puissance, séparé de ce qu’il peut, de sa puissance d’agir. » Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression ...*, pp. 205-206

liberdade humana em Spinoza é sempre o resultado de um esforço, requer o exercício adequado da potência de agir, e, na experiência cotidiana dos homens pode, ou não, realizar-se,

Tornar-se livre, operar movido pela necessidade de sua própria natureza, e ser capaz de selecionar os encontros de acordo com a utilidade do *conatus*, requer o conhecimento adequado de si e de suas relações com outras coisas singulares: a liberdade é um exercício da razão. A potência de agir da mente é a potência de pensar, o poder de formar e encadear idéias adequadas. Em oposição às idéias inadequadas, mutiladas e confusas, cujo regime causal é engendrado por causas externas a própria mente, as idéias adequadas são aquelas que tem por causa a própria potência da mente, e, assim, em sua gênese obedecem às relações causais próprias do conhecimento verdadeiro⁷⁸.

Na confusão e inadequação das idéias das afecções do corpo, a mente forma idéias adequadas a partir da experiência do que há de comum entre seu corpo e outras coisas singulares. Relações de composição com outros indivíduos, ainda que engendradas na passividade, acarretam um aumento da potência de agir, uma alegria passiva. A idéia disto que duas ou mais coisas têm em comum, desta conveniência que determina sua composição, é o que Spinoza de noção comum, e é necessariamente uma idéia adequada⁷⁹. A razão nasce assim, da experiência do comum, e, como expressão da potência da mente de encadear idéias adequadas, permite ao homem selecionar seus encontros e tornar-se causa adequada de seus afetos.

Muito longe das ilusões solitárias do livre-arbítrio, ou de uma concepção de razão capaz de isentar-se dos afetos, a liberdade humana para Spinoza, constitui-se necessariamente no regime de comunidade e imersa em alegrias. Pela experiência de relações de composição com outras coisas singulares, e as alegrias passivas que daí decorrem, a mente forma idéias adequadas do que é útil ao seu esforço em perseverar na existência. Neste sentido, a razão leva o homem a selecionar seus encontros e agir movido apenas segundo o que é útil a

⁷⁸ “Por idéia adequada compreendo uma idéia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira.

Explicação: Digo *intrínsecas* para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da idéia com seu ideato.” E II, definição 4.

⁷⁹ E II, prop. XXXVIII e XXXIX

sua própria natureza⁸⁰. Assim, a liberdade não se caracteriza por uma escolha livre entre possíveis, ao homem livre spinozano não faria qualquer sentido agir de forma contrária ao que lhe é útil, levado por uma mera liberalidade da vontade. Mas ao contrário, o agir livre segue necessariamente os ditames do *conatus*⁸¹.

Certamente excede os limites de nossa pesquisa tecer grandes considerações sobre a teoria dos gêneros de conhecimento em Spinoza, suas características e conseqüências⁸². Em seguida, exploraremos os caminhos da servidão e serão inevitáveis algumas observações sobre a imaginação. Limitamo-nos somente a apontar, ainda, que, embora a razão já conduza os homens à experiência de algum grau de liberdade, a razão não alcança o conhecimento das essências singulares⁸³. Somente na intuição, ou ciência intuitiva, a mente engendra, a partir da idéia de Deus, o conhecimento adequado das essências de cada coisa singular sob o ponto de vista da eternidade.⁸⁴

Feita esta ressalva acerca dos gêneros de conhecimento, voltamos a afirmar que não é a liberdade a condição mais comum e espontânea do homem. Imerso na aleatoriedade dos encontros; exposto a relações que tanto podem ser de composição, como podem determinar sua morte pela decomposição; no universo das paixões alegres e tristes, condenado a passividade, a servidão é o estado mais corriqueiro do homem. Enquanto a liberdade caracteriza-se pela atividade, pela experiência de alegrias ativas e pelo encadeamento racional de idéias adequadas

⁸⁰ “Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.” E IV, prop. 24.

⁸¹ Neste sentido Spinoza é claro ao afirmar que “Conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor.” E, IV, prop. 65

⁸² Sobre o tema nos remetemos a: Deleuze, Gilles. Spinoza – filosofia prática..., pp. 63-65;

⁸³ “Os princípios da razão são noções comuns que explicam o que é comum a todas as coisas e não explicam a essência de nenhuma coisa singular. Daí decorre que ainda no nível das noções comuns não é impossível cairmos em abstrações. Para isso basta que, esquecendo-nos do seu caráter não essencial, ainda que adequado, atribuamos às “noções comuns” o caráter de essenciais. Ora, para Espinosa só o conhecimento do terceiro gênero, a ciência intuitiva da *Ética*, tem esse caráter...”. Teixeira, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, ed. Unesp, São Paulo, 2001 pp. 168 e 169

⁸⁴ A intuição conduz a experiência do *amor intelectual de Deus*, afeto necessariamente ativo, que não espera qualquer reciprocidade ou é reversível em seu oposto, mas é a própria plenitude de potência sempre acompanhada dos afetos de contentamento de si e serenidade. Neste sentido: “É isto que ele nomeia de *amor intelectual de Deus*, uma alegria sem mistura, que não é fundado na imaginação e em suas flutuações e não pede reciprocidade, nem depende dos benefícios que pode trazer (...) restituindo ao indivíduo que o experimenta uma plenitude de potência. (...) A condição dessa experiência é o terceiro gênero de conhecimento, ou conhecimento de Deus, correspondendo na mente a um desejo que é acompanhado dos afetos de serenidade e contentamento, ou *aquiescentia in se ipso*.” (Rocha, Maurício. *Spinoza, a razão...*p.221)

na mente, a servidão é o universo da passividade, dos encontros aleatórios, das paixões e da imaginação.

Na passividade, a mente é determinada por causas externas ao encadeamento de idéias inadequadas que não seguem a ordem adequada de sua potência de pensar, mas engendram-se na ordem confusa e aleatória das afecções do corpo. Idéias inadequadas são como conclusões sem premissas, confusas e mutiladas, lhes falta a gênese adequada intrínseca que caracteriza o conhecimento verdadeiro. Decorrem necessariamente das idéias inadequadas o erro, a falsidade e as ilusões próprias da servidão.

No entanto, ainda que condenada a confusão e a mutilação das idéias, e funcionamento mais passional da mente, não se trata, em Spinoza, de rejeitar ou desprezar a imaginação. Somente pelas idéias imaginativas das afecções do corpo a mente pode reconhecer relações de conveniência entre os indivíduos e, assim, formar noções comuns e o conhecimento racional⁸⁵. A experiência da razão nasce na imaginação e o exercício da liberdade não passa pela extinção das idéias imaginativas, o que seria, como veremos, impossível, mas constitui-se pela atividade da mente de pensar o comum imerso na imaginação.

No mesmo sentido de valorização da imaginação, Spinoza reconhece uma potência própria a este gênero de funcionamento da mente. Acompanhando as afecções do corpo, a imaginação é inevitável. As idéias inadequadas afirmam-se na mente necessariamente, mesmo que a razão denuncie repetidamente sua falsidade⁸⁶. Com efeito, Spinoza reconhece uma potência do falso que explica a força da imaginação e o poder das ilusões que nela se engendram⁸⁷. Ao tratamos da obediência política, tal potência das idéias inadequadas será fundamental para a

⁸⁵ “ Digamos que existe, para Spinoza, uma espécie de convergência entre as características da imaginação e das noções comuns, pois estas se apóiam sobre a imaginação. Aliás, como ele mesmo já dissera, esta última não é um vício, mas uma potência.” Rocha, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia...* p. 219

⁸⁶ “...Do mesmo modo, quando olhamos o sol, imaginamos que ele se encontra a uma distância de nós de cerca de duzentos pés, e, aqui, o erro não consiste apenas nessa imaginação, mas no fato de que, enquanto assim imaginamos o sol, ignoramos a causa dessa imaginação bem como a verdadeira distância a que está o sol. Com efeito, embora, mais tarde, venhamos a saber que o sol se encontra afastado de nós mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, não deixaremos, todavia, de imaginar que está perto de nós. Efetivamente, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas porque uma afecção do nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o corpo é por ele afetado.” EII, escólio da Proposição XXXV

⁸⁷ Sobre a potência do falso: E IV, prop. I

compreensão da dinâmica imaginativa que sustenta o paradoxal desejo pela servidão.

Assim, temos que a ética spinozana não se constrói pelo desprezo ou a condenação da imaginação⁸⁸. Aliás, a passagem de um indivíduo da imaginação à razão ou desta a intuição não se realiza de forma estanque e definitiva. Na incessante variação da potência entre agir e padecer que caracteriza a existência dos modos finitos, um mesmo indivíduo pode sucessivamente ora pensar racionalmente, ora intuir e logo em seguida imaginar e vice e versa⁸⁹.

Assim como varia constantemente o funcionamento da mente entre os gêneros de conhecimento, a liberdade também não é um estado que, uma vez alcançado, garanta ao homem sua permanência na plenitude de sua potência de agir. Os inevitáveis e incessantes encontros com outras coisas singulares, e as variações afetivas que daí decorrem, constantemente empurram o homem para a passividade, e a servidão espreita em cada, recorrente e inafastável, idéia inadequada que se afirma na mente. A liberdade não oferece qualquer garantia, pelo contrário, requer um exercício constante e reiterado de afirmação da potência de agir, frente a incessante sucessão de limites e entraves externos que constituem a própria existência.

Isto posto, neste cenário de variações de potência de agir e de padecer, independente do árduo caminho para a liberdade ou do pântano da servidão, o *conatus* tem ainda outros instrumentos, instrumentos de origem corporal, quase automáticos. Veremos a seguir duas estratégias próprias do esforço em perseverar no ser; estratégias associativas de auto-organização e organização do mundo ao seu redor. E, quer consideremos o homem, quer consideremos o sujeito coletivo multidão, estas estratégias do *conatus* operam na dinâmica dos desejos, do amor e do ódio, constituem a própria consciência da duração, possibilitam a organização da mente em uma linguagem, e operam no processo de subjetivação e de reconhecimento de si.

⁸⁸ “A filosofia de Spinoza seria de início uma filosofia da imaginação, pois esta constitui a atividade principal e dominante da mente humana, enquanto esta é a idéia de um corpo. Além disso, é preciso dizer que não se trata de filosofar contra a imaginação, mas com ela, isto é, levando em conta as características que definem sua natureza positivamente.” Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio Rocha, inédito

⁸⁹ Neste sentido: “...os modos de percepção ou gêneros de conhecimento não são graus sucessivos em que o superior completa e comanda os inferiores, mas cada um deles possui uma estrutura própria e leis próprias de operação.” Chauí, Marilena. *A nervura do real...* p. 61.

2.2.3

Memória e hábito: estratégias associativas do *conatus*⁹⁰

Mesmo na servidão, na experiência do padecimento, na imaginação e na aleatoriedade dos encontros com outras coisas singulares a essência de cada indivíduo é um esforço em perseverar na existência. Mesmo na confusão das paixões e imerso em idéias inadequadas, o *conatus* individual opera como esforço por organizar os encontros, um esforço por auto-organização e por alguma previsibilidade do real, que lhe permita evitar afetos tristes e relações de decomposição que possam determinar sua morte. Ainda nos registro imediatos das afecções do corpo, o *conatus* trabalha com uma lógica estratégica própria de associações, que se expressa principalmente pela memória, e o hábito⁹¹.

*“Se o corpo humano foi, uma vez, afetado simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros.”*⁹² A estratégia do *conatus* em seu esforço de auto-organização opera pela associação. Mesmo em nosso menor grau de potência de agir, imerso nas idéias inadequadas das afecções do corpo, formamos associações entre eventos simultâneos. A memória se constitui então como idéia dessas simultaneidades experimentadas na aleatoriedade dos encontros do corpo: associação entre afecções e afetos, associação entre corpos e idéias, associação entre encontros com outros corpos.

A memória, como expressão do *conatus*, no seu registro de associações e reconhecimentos, é o que possibilita ao homem desejar, amar ou odiar uma coisa determinada, permite à mente organizar-se numa linguagem, e, constituindo o hábito, nos permite ter consciência do tempo, e organizá-lo na duração. A memória é a estratégia fundamental do *conatus* que, independentemente se

⁹⁰ O termo “estratégia do *conatus*”, bem como toda a análise apresentada neste tópico, fazem referência aos estudos de Laurent Bove em sua obra *La stratégie do conatus – affirmation et résistance chez Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996.

⁹¹ Laurent Bove, em suas considerações acerca do hábito indica ainda como seu elemento constitutivo o princípio do prazer. No entanto, dadas as limitações deste trabalho, uma vez que não nos alongamos acerca das distinções entre desejo, apetite e vontade, e por entendermos que tal elemento decorre necessariamente da concepção spinozana do *conatus*, limitamo-nos aqui a indicar sua existência reportando-nos, para eventuais esclarecimentos sobre o tema a: Bove, Laurent. *La stratégie du conatus...*, pp. 33-40

⁹² E II, prop. 18

imaginamos, pensamos ou intuímos, nos possibilita constituir, nas experiências inevitáveis dos encontros com outras coisas singulares, uma consciência de quem somos.

Pela associação entre um encontro com outra coisa qualquer e o afeto que o acompanha, a memória tem um papel fundamental na dinâmica afetiva de qualquer indivíduo. Ao tratar do desejo, Spinoza afirma:

“Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.”⁹³

O desejo em Spinoza não é o signo da falta, não nasce ou traz em si qualquer negatividade ou ausência, mas é a própria afirmação do *conatus* na consciência, em seu esforço pelo que lhe parece útil⁹⁴.

Neste sentido, é num movimento de associação entre afecções e os afetos que a acompanham, próprio da memória, que o desejo afirma seu objeto como algo bom. Uma vez que o encontro com outra coisa singular cause a um indivíduo qualquer afeto de alegria, tal associação decorrente da simultaneidade deste encontro e do seu aumento de potência, inscreve-se na memória como idéia da utilidade desta determinada coisa singular para o *conatus* individual. Passamos, então, a desejar o que pela memória reconhecemos como útil e bom⁹⁵.

Mas é o desejo que constitui seu próprio objeto e não o objeto que desperta o desejo⁹⁶. É a própria lógica constitutiva do desejo, como expressão do esforço em perseverar na existência, que determina a utilidade de seu objeto. Consideradas em si mesmas, as coisas singulares não são boas ou más, a Ética Spinozana recusa qualquer recurso a noções gerais e transcendentais de bem e mal absolutos⁹⁷. Os conceitos de bom, entendido como algo que é útil ao *conatus*

⁹³ E III, prop. 9, escólio

⁹⁴ “ Certes, en lui même, le désir n’est désir de rien, il est force productive, affirmation de l’existence.” Bove, Laurent. *La stratégie du conatus...*, p.52

⁹⁵ “ Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau.” E IV, prop. 19

⁹⁶ “ Não desejamos nem fazemos coisas porque as julgamos boas, belas, justas ou verdadeiras, mas porque as desejamos e as fazemos assim as julgamos. O juízo não determina o desejo, é determinado por ele.” Chauí, Marilena. “Laços de desejo” in Novaes, Aduino. *O desejo*, Companhia das letras, São Paulo, 1990, p. 61

⁹⁷ É Gilles Deleuze quem comenta que, de fato, seria mais adequado no estudo da ética de Spinoza falarmos de bom e mau, como decorrentes das relações de composição ou decomposição entre coisas singulares, em detrimento das noções de bem e mal, que sempre trazem um sentido de valoração universal e transcendente: “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

individual, e de mau, como aquilo capaz de impedir-nos de desfrutar de algo útil, um entrave, uma limitação, só se constituem na mente pela memória. Indissociáveis das experiências afetivas individuais, o bom e o mau afirmam-se apenas pela lógica própria do desejo, e tem como único critério a própria natureza do indivíduo desejante⁹⁸. É apenas pela experiência afetiva individual, e sua afirmação na memória, que o desejo como expressão do *conatus*, constitui seu próprio objeto, pelo reconhecimento de sua utilidade ao esforço em perseverar na existência⁹⁹.

A lógica do amor e do ódio é bastante parecida com a lógica do desejo em Spinoza. O amor é a alegria acompanhada de uma causa exterior¹⁰⁰, já o ódio é a tristeza acompanhada de uma causa exterior¹⁰¹. Embora tenham por causas coisas exteriores, tanto o amor quanto o ódio também constituem seus próprios objetos pela estratégia associativa da memória.

As idéias das afecções do corpo, em seu encontro com outras coisas singulares, indicam mais sobre o nosso próprio corpo do que sobre as coisas exteriores que encontramos¹⁰². É a memória dos afetos de alegria ou tristeza que acompanham o encontro com uma coisa singular que determina sua constituição como objeto de amor ou ódio respectivamente. Assim, tanto o amor quanto o ódio têm relação com os afetos de alegria ou tristeza que despertam naquele que ama ou odeia, mais do que qualquer com propriedade intrínseca do objeto amado ou odiado. Não amamos ou odiamos alguma coisa porque ela seja boa ou má em si mesma, não são as qualidades de uma coisa singular determinada que fazem desta

transcendentes. 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).” Deleuze, Gilles. *Espinoza, filosofia prática...*p.29
⁹⁸ “Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil.” (Definição I da Parte IV da Ética). “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer.” (Definição II da Parte IV da Ética). “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. Na verdade, uma só e mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente.” (Prefácio da Parte IV da Ética).

⁹⁹ Voltaremos ao tema do desejo como constituinte do próprio objeto ao tratarmos da obediência política, analisaremos, então, como o conhecimento inadequado, e as abstrações finalistas, engendrados pela imaginação e imerso em paixões tristes, pode levar os homens ao paradoxal desejo de servidão.

¹⁰⁰ E III, definição dos afetos, 6

¹⁰¹ E III, definição dos afetos 7

¹⁰² “... as idéias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores...” E II, prop. 16, corolário 2.

objeto de amor ou ódio, mas sim os afetos que o encontro com tal coisa causam em nós.

Podemos então facilmente conceber como “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto”¹⁰³. Assim como o objeto do desejo constitui-se na consciência individual da utilidade, objetos de amor e ódio constituem-se segundo as experiências afetivas de cada indivíduo.

No entanto, veremos a seguir que um afeto experimentado coletivamente é sempre maior em potência. Das divergências entre os homens sobre o que cada um julga bom ou mau, objeto de amor ou ódio, segundo a sua natureza; e a ambição de experimentarem afetos comuns decorrem todos os conflitos no campo da política.

Além da memória, uma outra estratégia associativa do *conatus*, o hábito, se expressa como esforço de organização do real, pela associação das idéias confusas que seguem a ordem das afecções do corpo. O hábito é indissociável da memória, mas enquanto esta limita-se à recordação das associações entre afecções simultâneas, o hábito opera com uma estratégia associativa de afecções sucessivas, e a expectativa de repetição dos mesmos encontros segundo a mesma ordem e o mesmo intervalo de tempo na duração.

Encontramos na Ética o melhor exemplo do que Spinoza entende por hábito no escólio da proposição 44 da Parte II:

“Suponhamos, assim, uma criança que avistou, ontem, uma primeira vez, Pedro, de manhã, Paulo, ao meio-dia, e Simão, à tarde, e que avistou, hoje, outra vez, Pedro, de manhã. É evidente, pela prop. 18, que assim que avistar a luz da manhã, a criança, imediatamente, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que viu no dia anterior, quer dizer, ela imaginará o dia inteiro e, juntamente com a manhã, imaginará Pedro; juntamente com o meio-dia, Paulo; e juntamente com a tarde, Simão; isto é ela imaginará a existência de Paulo e de Simão em relação com um tempo futuro.”

Assim, o hábito é a constituição de uma associação entre afecções sucessivas experimentadas pelo corpo, seguida da expectativa espontânea de que a mesma sucessão de eventos repita-se sempre na mesma ordem. O hábito é uma expressão do esforço em perseverar na existência, esforço de organização dos

¹⁰³ E III, prop. 51

próprios encontros, esforço de concatenação das afecções que se passam no corpo e de previsibilidade de afecções futuras.

È pelo hábito, como experiência do tempo vivido e expectativa de encontros futuros, que o homem tem consciência de sua própria continuidade na existência. Só temos consciência de nossa duração, dessa continuidade sucessiva de momentos que constitui nossa experiência do tempo, pelas associações próprias do hábito, pelo esforço de associação das afecções sucessivas e confusas experimentadas pelo corpo numa determinada ordem, e a expectativa que esta ordem se repita¹⁰⁴.

Além da inestimável participação da memória na dinâmica afetiva, e do papel do hábito na própria constituição de nossa existência como continuidade na duração, ambas estratégias associativas do *conatus* combinam-se, ainda, para possibilitar à mente expressar-se numa língua determinada. As palavras não se confundem com as coisas que designam, nem são idéias¹⁰⁵. É somente pela memorização da associação entre um nome e uma coisa ou uma idéia, e a ordem determinada de seu habitual emprego, que os homens conseguem estabelecer entre si uma linguagem comum¹⁰⁶. É a simultaneidade reiterada dos encontros entre as palavras e seus objetos, e seu emprego em uma ordem determinada, que, pela estratégia associativa da memória e do hábito, inscreve na mente uma linguagem. Linguagem que não é racional, já que necessariamente concatenada segundo as ordens das afecções do corpo, mas que expressa uma estratégia do *conatus* de organização da realidade, um esforço por perseverar na existência.

Por fim, a memória e o hábito têm papel fundamental no processo de subjetivação individual e coletivo. Em Spinoza o indivíduo não precede o social,

¹⁰⁴ “ Sans la durée, liée dans le corps et contractée dans l’âme, l’essence éternelle ne serait pas ‘effort’, c’est-à-dire temporalité vécue, existence continuée. C’est donc l’Habitue qui assure la continuité vécue de notre être. L’Habitue en instituant dans le présent vécu de ses contractions, un passé retenu et un futur attendu, fait du temps la substance même de notre existence...” Bove, Laurent. *La stratégie du conatus...*, p. 27.

¹⁰⁵ “Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento.” E II, prop 49, escólio.

¹⁰⁶ “Compreendo, assim, claramente, porque a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maça] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, um homem passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas.” E II, prop. 18, esc.

nem o sujeito pode existir separado da sociedade; somente pelas afecções do corpo em seus encontros com outras coisas singulares semelhantes a nós, o homem constitui a consciência de sua própria existência. Operando desde nossa dinâmica afetiva, na constituição de nossos objetos de desejo, amor e ódio; até a constituição da consciência de nossa própria duração; a memória e o hábito exercem um papel fundamental no processo de reconhecimento de nossos próprios corpos, idéias e afetos. É pelas estratégias associativas do *conatus* que constituímos nossas idéias acerca do que, quem e quando somos¹⁰⁷.

Feita essa breve análise destes dois instrumentos da lógica estratégica do *conatus*, nos cabe ainda assinalar, já indicando o tema a ser tratado nos próximos capítulos, que tanto o hábito quanto a memória terão papel fundamental na análise do campo político em Spinoza. Como qualquer coisa singular, o sujeito político multidão também se esforça em perseverar na existência. Hábitos e memórias coletivas constituem o *ingenium* da multidão, e, como instrumentos que determinam desde a constituição de uma língua comum, até o reconhecimento da unidade subjetiva da multidão, serão elementos fundamentais e de graves conseqüências na compreensão da obediência política.

* * *

Assim, a essência de todo modo finito, e dentre eles destas coisas semelhantes a nós, é um esforço sempre positivo e atual por perseverar na existência. Frente aos inevitáveis encontros com outras coisas singulares, um esforço de resistência à tristeza, resistência à destruição; resistência inscrita na própria essência do indivíduo, resistência ontológica. Nas variações entre potência de padecer e de agir se dá todo o caminho da servidão à liberdade humana. Mas mesmo que imerso na passividade, o *conatus* individual opera numa lógica estratégica de organização do real e previsibilidade dos encontros que constitui toda a nossa experiência dos afetos, do tempo, e nossa consciência de quem somos.

¹⁰⁷ “La memoire fondamentale (comme conatus) constitue donc à la fois le temps et la vie même (c’est une seule et même chose); elle est le processus actuel causal, ou l’essence singulière actualisante; elle est le processus de subjectivation, dans lequel et par lequel tout être s’affecte lui-même dans ce rapport à la fois minimal, essentiel et singulier à soi, qu’enveloppe toute persévérance *in suo esse*. » Bove, Laurent. Ob. Cit. P. 135

3

Coisas semelhantes a nós

Dentre as expressões singulares de Deus, como mais uma coisa na Natureza, se constituem essas coisas semelhantes a nós. O homem para Spinoza não é um império num império, nem um ser privilegiado, senhor da natureza. Numa antropologia da imanência, o homem é despido de todos os seus privilégios, e sua subjetivação nada mais é que um processo de devir necessariamente imerso nos e determinado pelos encontros com outras coisas singulares.

Neste sentido, a constituição do sujeito coletivo multidão é um movimento imanente que dispensa qualquer recurso a uma força transcendente ou à abstração de um pacto social. A dinâmica afetiva que determina a subjetivação de cada um de seus indivíduos constituintes, determina também a constituição da multidão como uma multiplicidade de singularidades. A imitação afetiva, a identificação afetiva com o semelhante é o que determina o devir de cada homem e a constituição imanente da multidão, simultaneamente.

Na análise deste processo de subjetivação individual e coletivo, começamos nosso segundo capítulo com o estudo da constituição da singularidade em Spinoza. A partir deste conceito, encontramos os traços fundamentais de uma outra antropologia. Longe das ilusões narcísicas e antropocêntricas da modernidade hegemônica, distante das concepções individualistas e da crença no livre-arbítrio, nosso filósofo nos propõe uma concepção do homem como imerso na Natureza e cujo processo de subjetivação é um devir indissociável do convívio com seus semelhantes.

Na pesquisa destes temas, nos debruçamos, principalmente, sobre as disposições da *Ética* e contamos com as imprescindíveis colaborações de Alexandre Matheron, Étienne Balibar, Felix Guatarri, François Zourabichvili, Gilles Deleuze, Laurent Bove, Mariana Monteiro Belluz, Marilena Chauí e Paola de Cuzzani.

Já no segundo item deste capítulo, analisamos como se constitui a multidão e algumas de suas principais características. Dispensando o recurso a qualquer agente transcendente que venha lhe assegurar a unidade, a multidão

spinozana se constitui pela dinâmica afetiva da identificação com o semelhante, como expressão do *conatus* de cada um de seus constituintes na busca pela experiência de afetos comuns. Num processo de subjetivação em que a singularidade de cada indivíduo constituinte e a singularidade coletiva da multidão constituem-se mutuamente e simultaneamente, a multidão não é a redução da coletividade à uniformidade, mas uma multiplicidade de singularidades.

Sobre este tema, concentramos nossos estudos, novamente, nos conceitos fundamentais da *Ética*, e, além dos comentadores já citados no primeiro item deste capítulo, contamos ainda com as colaborações de Antonio Negri, Elias Canetti e Francisco de Guimaraens.

3.1

Singularidades: por uma outra antropologia

No plano de imanência spinozano, todas as coisas singulares se igualam como modos finitos da substância. Desde a *coporea simplicíssima* ao indivíduo mais complexo, tudo o que existe exprime a mesma essência infinita de Deus. E a essência de cada coisa singular é uma parte da potência infinita de Deus, um esforço em perseverar na existência. No conturbado universo de seus encontros, todos os modos finitos em essência resistem à própria destruição.

No entanto, enquanto todas as coisas se igualam em partes da Natureza, enquanto a resistência ontológica inscreve cada modo finito na luta pela existência, cada indivíduo é uma singularidade. Na igualdade ontológica, cada coisa singular diferencia-se numa forma própria. Uma singular relação de composição entre partes constituintes individualiza, ao mesmo tempo em que constitui cada indivíduo. No mesmo plano infinito do múltiplo simultâneo da Natureza, algo determina a diferença, relações constituem e distinguem as cores das singularidades.

3.1.1

Essência e forma, variações e transformações

No infinito das expressões de Deus, cada coisa é singular, cada essência é sempre essência de uma coisa singular existente em ato. Sem potencial a ser materializado, sem a referência a características abstratas ou ideais, cada coisa é, todo o tempo, a plenitude de sua essência, e sua essência é sempre atual. Esta relação entre essência e singularidade existente em ato, entre *conatus* e forma, marca em Spinoza mais um ponto de recusa a transcendência, e de afirmação da imanência absoluta.

Fica evidente tal relação de imanência entre essência e existência, na própria definição spinozana do que pertence à essência de cada coisa singular:

“ Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que se retirado, a coisa é necessariamente retirada; e, em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido.” EII, def. 2.

Ao estabelecer a reversibilidade da relação entre essência e coisa singular existente, ao afirmar categoricamente que a essência também não existiria sem a coisa, Spinoza recusa qualquer espaço à transcendência. Na ontologia spinozana o indivíduo não se presta a qualquer dualismo entre essência ideal e materialidade concreta. A essência em Spinoza é sempre essência singular de uma coisa existente em ato¹. E é justamente pela sua singularidade que cada coisa singular se define.

Assim, Spinoza inscreve no cerne da essência o problema da forma². Como não há virtuais ou possíveis, e cada coisa é a todo tempo tudo o que pode, a essência de uma coisa é sempre plena e atual, indissociável de sua forma³. O *conatus*, esse esforço que iguala todas as coisas singulares na resistência, é o

¹ « (...) a definição da ‘essência da coisa’ exclui a suposição de que a essência seja um universal que pertence à natureza da coisa e que esta seja a existência particular daquela. A regra da definição da essência da coisa é, portanto, clara: a essência da coisa é singular como a própria coisa de que é essência e justamente por isso a idéia de Pedro deve convir com a essência de Pedro e não com a de Homem. A consequência também é clara: porque a essência da coisa é inseparável da coisa a cuja natureza pertence, a definição da essência da coisa não pode ser feita por gênero e diferença, isto é, por predicação.” Chauí, Marilena. *A nervura do real...* p. 925.

² “La philosophie de Spinoza place au centre de ses préoccupations pratiques le thème de la *conservation* de la forme. » Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal...* p. 31

³ “ Chez Spinoza, c’est à la fois que les choses n’existent que formées, et que tout problème est un problème de forme. » Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal...* p. 25

esforço pela singularidade, pela diferença. Perseverar na existência, para Spinoza, não é o mero esforço pela sobrevivência. O *conatus* spinozano, a essência de cada coisa singular é o esforço por perseverar na sua forma singular, perseverar na relação de composição entre partes que a distingue de qualquer outro modo finito: sua forma individual, sua singularidade.

E se a essência de cada coisa singular é indissociável de sua forma atual, o conhecimento verdadeiro das coisas é necessariamente o conhecimento do singular. Recusando o dualismo entre essência e materialidade, que marca a tradição platônica da filosofia antiga e medieval; para Spinoza o conhecimento adequado de cada indivíduo é inseparável do conhecimento de sua forma material existente em ato. Recusando ainda o recurso a idéias gerais e classificações por universais, recusando a tradição aristotélica de organização do conhecimento dos indivíduos por tipos ideais de gêneros e espécies; para nosso filósofo cada indivíduo constitui-se e define-se em sua singularidade, em sua diferença.

Se a essência de todas as coisas é sempre a mesma - um esforço em perseverar na existência - é nos encontros com outros modos finitos que se constitui a singularidade. Relações de composição entre partes constituintes, idéias, afetos, a potência sempre atual de afirmar-se na existência, é na materialidade dos encontros que cada modo finito da mesma Substância se individualiza como coisa singular.

Em Spinoza, o que nos dá a conhecer cada coisa singular nada mais é que sua potência atual, seu poder de afetar e ser afetado. Assim, no universo conflituoso dos modos finitos, é a potência de agir ou padecer, as relações de composição e decomposição, os encontros e os afetos, que determinam a singularidade. O conhecimento adequado de cada coisa singular é o conhecimento de sua interação com os outros modos finitos na Natureza, o conhecimento de suas ações e passividades. O que constitui uma determinada coisa singular não é uma lista de suas características, mas o que tal coisa efetivamente faz, como age, em que relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão ela se constitui, seu poder de afetar e ser afetada.

Entendemos aqui a aproximação que faz Deleuze entre a concepção spinozana da individualidade e os estudos da *etologia*, ciência que busca conhecer os corpos, os animais, os homens, pelas suas ações e passividades na interação

com outros⁴. Na ética spinozana, em que a existência em si é um esforço, e em que a distinção entre servidão e liberdade é a distinção entre passividade e ação, cada coisa singular se define necessariamente por sua potência de agir.

No entanto, já o vimos ao analisarmos a resistência ontológica, a potência de uma coisa singular pode sofrer variações afetivas, sem que o indivíduo deixe de existir em sua singularidade. Na existência dos modos finitos, permeada por encontros e afetos, perseverar na existência não é um movimento retilíneo uniforme, mas um constante desenrolar de incessantes variações, que podem determinar o aumento da potência de existir de um indivíduo, ou mesmo determinar sua extinção, sua transformação em outra coisa⁵.

Neste sentido, cabe-nos aqui abordar, ainda que brevemente, uma distinção importante que perpassa a ontologia Spinozana e terá conseqüências também no campo político, na análise das configurações dos diversos regimes de governo e nos debates sobre o papel das revoluções. Trata-se da diferença entre as variações e as transformações⁶.

No correr da existência de uma coisa singular, em seus encontros com outros modos finitos, dentro dos limites de seu poder de afetar e ser afetado, sua potência pode sofrer variações afetivas. Sem diferenciar-se de si mesma, uma coisa singular pode passar de uma perfeição menor, a uma maior, ou vice-versa, seu poder de afetar e ser afetado pode ser preenchido de alegrias ou tristezas, sem determinar necessariamente sua destruição. E tais variações, ainda que afetem seu esforço por perseverar na existência, não acarretam uma transformação capaz de transmutar sua individualidade em outra coisa qualquer. Nas palavras de Spinoza:

“ Com efeito, deve-se, sobretudo, observar que, quando digo que alguém passa de uma perfeição menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra (com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer em inseto). Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir,

⁴ “Tais estudos, que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de *etologia*. (...) A Ética de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência.” Deleuze, Gilles. *Espinosa : filosofia prática*. Ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 130.

⁵ “L’individu, sans cesser d’être lui même, peut donc passer par plusieurs états, c’est-à-dire être affecté de plusieurs façons. Appelons donc *affections* ces multiples états d’une même essence. » Matheron, Alexandre. *Individu et communauté...*, p. 44

⁶ Dados os limites deste trabalho não estenderemos nossa análise a todos os relevantes aspectos da distinção entre variações e transformações em Spinoza. Nossas colocações limitar-se-ão aos aspectos relevantes para a compreensão do tema da individuação em Spinoza, e da constituição da singularidade. Sobre o assunto nos remetemos a Zourabichvili, François. Ob.cit., pp. 3-32.

enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído.”⁷

Assim, os afetos constituem a singularidade sem transformá-la.

No entanto, também em decorrência dos encontros com outros modos finitos na existência, uma coisa singular pode ser afetada de forma tão dramática que tal encontro determine sua transformação. Num encontro com outra coisa singular, que lhe supere em muito a potência; na experiência de afecções que excedam seu próprio poder de ser afetado; uma coisa singular pode ter sua singularidade transformada de tal modo que seja, inclusive, impossível identificá-la com seu estado anterior imediato⁸. Assim, no caso da morte, a relação de composição entre as partes constituintes de um indivíduo sofre tamanha alteração que determina sua transformação em outra, ou outras coisas singulares, distintas de sua precedente. Como exemplos de transformações podemos citar um cadáver em decomposição, ou mesmo o crescimento de um ser humano: na primeira infância e na vida adulta um mesmo indivíduo pode diferenciar-se tanto que, dificilmente, identificaríamos tratar-se da mesma pessoa⁹.

Sobre o tema, é interessante lembrarmos o exemplo de Spinoza ao descrever a transformação de um poeta espanhol que, acometido de uma doença grave, esquece-se de tal forma de sua vida pregressa que não reconhece como suas as próprias obras, e esquece-se, inclusive, da língua materna¹⁰. Já destacamos no capítulo anterior o importantíssimo papel da memória na constituição da singularidade. A perda da memória determina uma transformação no indivíduo, privando-o dos elementos constitutivos de sua singularidade. Ainda que conservadas suas funções vitais, após a amnésia certamente é impossível reconhecer no indivíduo atual sua identidade precedente. Na transformação de certas características singulares, um indivíduo diferencia-se em outra coisa, sem necessariamente perder a vida.

⁷ E IV, prefácio.

⁸ “ La transformation, entendue au sens fort ou strict comme un changement affectant lê sujet, et non seulement lês prédicats du sujet – la transformation ainsi comprise comme changement d’identité (...) » Zourabichvili, François. Ob.cit., pp. 04

⁹ Encontramos esse exemplo na *Ética*, IV, prop. 39, escólio: “Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros.”

¹⁰ Exemplo também da *Ética* IV, prop. 39, escólio

Pela diferença entre as variações e as transformações podemos concluir o que constitui a singularidade de um modo finito, e o que determina sua mutação em outro indivíduo distinto. O *conatus* é o esforço em perseverar na existência, esforço por conservar suas relações constitutivas, sua forma singular e um poder de afetar e ser afetado por outras coisas singulares. Enquanto as variações afetivas mantiverem-se nos limites do poder de afetar e ser afetado de cada indivíduo, elas constituem sua singularidade. Se outros encontros causam num indivíduo tamanhas afecções, que modifiquem suas relações constitutivas, que determinem as partes extensas de seu corpo a passar para outras relações de movimento e repouso, ou determinem sua mente a operar numa nova relação de composição entre idéias; temos uma transformação, e já não é mais possível identificarmos tratar-se do mesmo indivíduo.

É justamente no poder de afetar e ser afetado, em diferentes graus, sem transformar-se em outra coisa, que se constitui cada singularidade. A individualidade se define em cada alegria ou tristeza, nas relações de composições ou decomposições que um indivíduo pode suportar sem transformar-se em outra irreconhecível coisa singular. A singularidade de cada coisa que existe se constitui nos encontros, nos afetos, nas memórias que preenchem a cada instante seu poder de afetar e ser afetado. É no encontro com outros indivíduos que cada coisa diferencia-se em sua singularidade.

Recorrendo a bela imagem de Gilles Deleuze, como num plano geográfico, em infinitas dimensões, cada modo finito individualiza-se afirmando sua posição em relação aos demais, em graus singulares de longitude e latitude. Em sua constituição, as relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão em que se compõem suas partes constituintes determinam um grau determinado de longitude. Nos estados intensivos de seus afetos, suas variações da potência de agir, distinguem-se graus singulares de latitude. No plano de imanência spinozano, cada coisa singular identifica-se em um grau singular de potência, pelos encontros e afetos que experimenta com outras coisas singulares na existência¹¹.

¹¹ A imagem da geografia para identificar cada coisa singular no plano de imanência spinozano é de Deleuze, Gilles. *Espinosa: filosofia prática...*, p.132 ; “Em suma: se somos espinosistas, não definiremos algo nem por sua forma, nem por seus órgãos e suas funções, nem como substância ou como sujeito. Tomamos emprestados termos da Idade Média, ou então da geografia, nós o definiremos por *longitude* e *latitude*.”

3.1.2

Subjetivação e devir

Da mesma forma que, no plano de imanência spinozana, cada singular diferencia-se no múltiplo simultâneo da Natureza, pelos seus encontros com outros modos finitos, e pela sua potência de afetar e ser afetada, assim também definem-se as singularidades dessas coisas semelhantes a nós, os homens. A mente humana só tem consciência de seu corpo e de si mesma pelas idéias das afecções do corpo¹². É pelos encontros com outros corpos, outras coisas, outros homens, e pelas relações e afetos que os acompanham, que a mente constitui a consciência de sua individualidade.

Só nos entendemos como sujeitos singulares nos encontros com outras coisas singulares. Pelo reconhecimento daquilo que aumenta ou diminui nossa potência de agir, pela experiência afetiva de nossos desejos, alegrias e tristezas, pelas associações da memória e do hábito, constituímos nossa individualidade. O processo de subjetivação, em Spinoza, é necessariamente intersubjetivo, indissociável da experiência dos encontros com outras coisas singulares¹³.

Isto posto, podemos já notar a importante distância que separa o pensamento spinozano da concepção antropológica da modernidade hegemônica. O discurso da transcendência é o discurso da separação entre indivíduo e sociedade. Uma concepção de homem que pré-existe ao social. A noção de indivíduo, cuja natureza, constituição e direitos, mais do que pré-existem, condicionam sua inserção numa coletividade. A sociedade vista apenas como a soma de indivíduos atomizados, e subordinada, em sua organização, à observância dos interesses individuais¹⁴. Podemos encontrar as bases desse individualismo moderno em Guilherme de Occam, já no século XIV, e seus traços se acentuam quando acompanhamos o pensamento da modernidade da transcendência de

¹² E II, prop. 23

¹³ “La réalité humaine est immédiatement réalité collective et c’est sur cette base que doit être posée la question de la stratégie éthique. » Bove, Laurent. Ob.cit. p. 75

¹⁴ Sobre o tema: Dumont, Louis. *O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, ed. Rocco, Rio de Janeiro, 1985, de onde destacamos: “Quando nada mais existe de ontologicamente real além do ser particular, quando a noção de ‘direito’ se prende, não a uma ordem natural e social mas ao ser humano particular, esse ser humano particular torna-se um indivíduo no sentido moderno do termo.” P. 79

Hobbes a Locke, e todas as concepções jusnaturalistas que se sustentam na noção de indivíduo, bem como as teorias políticas liberais.

Pelo que já destacamos sobre a constituição da singularidade em Spinoza, é fácil percebermos como nosso filósofo não se filia a esta concepção antropológica individualista. O singular spinozano se constitui necessariamente nos encontros e relações com outras coisas. O indivíduo humano só se constitui como sujeito em sua relação com outras coisas semelhantes a ele, na experiência dos encontros e afetos com outros homens.

Nas páginas que se seguem abordaremos algumas importantes conseqüências deste distanciamento spinozano da concepção antropológica da modernidade hegemônica, como, por exemplo, a recusa ao contratualismo, a recusa ao jusnaturalismo, e a crítica à dicotomia entre interesse público-interesse privado no tocante a liberdade de pensamento e expressão. Por ora, basta-nos apenas indicar que Spinoza constrói, em sua concepção imanente da singularidade, os traços de uma outra antropologia: uma antropologia não do indivíduo, mas da individualidade¹⁵.

Já vimos que, no pensamento de Spinoza, um duplo movimento determina a individualidade. Primeiro, todas as coisas singulares são iguais como modos da Substância, expressões de uma mesma potência infinita de existir. Mas num outro, simultâneo, movimento cada coisa se diferencia em uma singularidade específica, segundo sua potência, determinada por seus encontros, idéias e afetos.

Assim também se constitui a individualidade dessas coisas semelhantes a nós. Para Spinoza, sem qualquer privilégio ou poder especial, o homem nada mais é que uma coisa singular como outra qualquer na Natureza. Um indivíduo composto pelas relações de composição entre partes extensas e idéias, um modo finito da Substância.

Sem ser senhor da natureza ou imagem e semelhança de um Deus criador, o homem é apenas outra coisa na Natureza. E, da mesma forma, a Natureza também não serve aos desígnios humanos, nem existe para satisfazer suas necessidades. Spinoza nega qualquer concepção narcísica antropocêntrica da

¹⁵ « Cet objet n'est pas l'individu, mais l'individualité, mieux, la forme de l'individualité : comment elle se constitue, comment elle tend à se conserver, comment elle se compose avec d'autres selon des rapports de convenance et de disconvenance, ou d'activité et de passivité. S'il est bien connu que l'individualité spinoziste n'est à aucun degré substance, il faut rappeler qu'elle n'est pas davantage conscience ni personne au sens juridique ou théologique. » Balibar, Étienne. *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, p. 87

existência. Tudo que existe segue as mesmas leis de necessidade de toda a natureza, e o homem insere-se nesse universo apenas como mais uma parte, mais um modo da mesma substância infinita¹⁶. A antropologia spinozana devolve o humano à sua condição de expressão singular da potência divina. Sem privilégios, o homem nada mais é que um modo finito da Substância. Uma coisa singular que constitui e participa, no mesmo plano de imanência que todas as outras coisas que existem, do múltiplo simultâneo da Natureza¹⁷.

Após igualar na imanência os homens e todas as coisas singulares, é um segundo, porém simultâneo, movimento que determina a individualidade. Inseridas todas as coisas singulares na mesma Natureza, são seus encontros e os afetos que daí decorrem que constituem a forma, e determinam a singularidade de cada coisa em seu grau individual de potência de afetar e ser afetado. É em decorrência dos encontros e dos afetos que os acompanham, das relações de composição entre partes extensas, e entre idéias, que cada indivíduo diferencia-se dos outros.

E assim, cada uma dessas coisas semelhantes a nós compreende-se como indivíduo pelas idéias das afecções de seu corpo, e pelos afetos em que variam sua potência. É na experiência dos encontros, no reconhecimento daquilo que aumenta ou diminui nossa potência de agir, no nosso desejo pelo que parece útil ao existir, que constituímos nossa subjetividade. Da definição de nossa essência como esforço em perseverar na existência, nossa constituição como sujeitos é sempre desejante, norteadada pela busca do útil, pela busca da alegria, pela luta por perseverar nos ser. Assim, no processo de subjetivação humana, cada singularidade é um poder de afetar e ser afetado, que se expressa numa multiplicidade de desejos, alegrias, tristezas, memórias e hábitos.

¹⁶ “Il s’agit d’une anthropologie établie sur un ‘déplacement’, sur un détournement. Spinoza nous dit que la conviction, nourrie depuis longtemps, de profiter d’une place privilégiée dans le dessein divin, n’est rien d’autre qu’une illusion. Arrêtons de nous penser comme un empire dans un empire. Ni bête, ni ange, l’individu humaine est une partie de la nature, *res* entre les autres *res*. » Cuzzani, Paola de. « Une anthropologie de l’homme décentré » in *Philosophiques* n° 29, 2002, p. 10

¹⁷ « Mas se, diferentemente, abraçarmos o pensamento de Spinoza, diremos tão somente que se trata de uma singularidade anônima, vale dizer, não há algo de próprio no homem a distingui-lo do restante da natureza. Mais do que isso, diremos que o homem é uma coisa como outra qualquer, na natureza; é expressão substancial singular que não se repete. Nada há para além da experiência ou que a preceda, só restando-nos a dimensão dos encontros como via de subjetivação.” Belluz, Mariana Monteiro. *A singularidade anônima do humano*, dissertação de mestrado, PUC-Rio, Departamento de direito, 2006, p. 84

Em Spinoza, o sujeito não é uma estrutura prévia que ordena e subsiste à experiência. Saber-se sujeito singular é um exercício que se constitui nos encontros com outras coisas singulares na existência. A consciência de si é necessariamente a consciência de suas relações com outros indivíduos e das variações afetivas que as acompanham, consciência daquilo que nos alegra ou entristece, dos bons ou maus encontros. Indissociável do *conatus*, a subjetividade se constitui no esforço pelos bons encontros, pelas alegrias, e nesse sentido, o reconhecimento daquilo que desejamos, das coisas que amamos ou odiamos, é também a constituição de nossa própria singularidade¹⁸. Na constituição da singularidade humana, em Spinoza, as noções da *etologia* encontram a dimensão afetiva, e identificamos cada indivíduo, não pelos seus predicados, mas pelo que deseja, pelo que ama, pelo que odeia, pela sua potência.

E como na realidade modal, encontros são constantes e inevitáveis, a individuação em Spinoza é um movimento incessante. Mais que qualquer característica imutável e essencial, a individualidade é um processo em constante constituição, um “devir”, ou melhor, uma sucessão de “devires”¹⁹.

¹⁸ “Pourtant, la connaissance (même imaginative) que nous prenons de nous-même est immédiatement aussi, de manière expérimentale, celle d’un sujet capable de connaître et de se connaître, ainsi que de juger de son utile propre. Ette reconnaissance de soi par soi ne serait certes que pure abstraction, si nous ne nous reconnaissions pas, avant tout, en tant qu’être singulier, c’est-à-dire en tant que nous désirons quelque chose. » Bove, Laurent. *Ob.cit.*, p. 66

¹⁹ O conceito de devir, que nos é aqui fundamental para pensar a subjetividade, remete-se à obra de Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. *Mil Platôs...*, vol 4, pp.14-15: “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. (...) O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. (...) Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança.” Sobre o tema destacamos ainda os seguintes comentários:

“Os autores (Deleuze e Guattari) respondem que os entes são diferenças e suas relações devires, afetos ou modificações, que devem ser pensados independentemente das idéias de forma, função, espécie e gênero. O conceito de devir acompanha o abandono das concepções substancialistas e da perspectiva “hilemorfista” da individuação (simples encontro de forma e matéria), para pensar os corpos como singularidades e seus devires como processos irreduzíveis às sobrecodificações do organismo, do significante e do sujeito.” Abreu Filho, Ovídio. “Resenha de Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia” em *Revista Mana*, nº 4, 1998, p. 145. Também disponível em : http://www.freewebtown.com/spinoza/milplatôs_resenha_Ovidio.pdf, acessado em março de 2008.

E ainda: “Entrar no campo do devir é estar sempre compondo em nossos corpos algo de inusitado a partir do encontro com o outro, embarcando constantemente em possíveis linhas de fuga desterritorializantes. (...) Partindo dessa idéia, é afirmar que cada sujeito pode ser definido por uma lista de afetos e devires, quer dizer, ele é, por si só, uma multiplicidade de acontecimentos que nunca cessam de assediá-lo e de gerar efeitos diferenciados em sua vida.” Dorea, Guga. “Gilles

Em Spinoza não podemos falar de uma natureza humana, entendida como um conjunto de características abstratas, imutáveis e universais que se aplicariam a todos os homens, diferenciando-os das demais coisas na natureza. Não existem características gerais que se aplicam a todos os seres humanos, e diferenciam-nos de outras coisas singulares. A singularidade humana em Spinoza é um “devir-homem”, um tornar-se pessoa, necessariamente imerso na experiência dos encontros.

E se a humanidade não é inata e não se limita a uma lista de características físicas; se o “devir-gente” depende de experiências afetivas e de bons encontros, podemos concluir, ainda, que tal processo de subjetivação humano pode não ocorrer, ou ser interrompido. Submetido a uma série de maus encontros, a uma série de tristezas, nas agruras das circunstâncias, pode ocorrer que, num mesmo indivíduo, ao “devir-homem” se substitua outro qualquer, um “devir-bicho”, por exemplo²⁰. Em Spinoza, a singularidade não está dada no nascimento, nem necessariamente persiste a mesma por toda a vida. Os constantes encontros e experiências afetivas constituem a cada instante o indivíduo, cuja singularidade é na verdade, um contínuo devir.

A concepção spinozana da singularidade humana, esta antropologia da individualidade como um devir que depende de bons encontros, traz importantes conseqüências que não nos cabe aqui analisar em detalhes. Apontamos apenas que daí decorrem importantes reflexões sobre o papel da educação neste processo de tornar-se pessoa, bem como lembramos as próprias colocações do filósofo sobre a igual importância de saciar a fome e a melancolia no “devir-homem”.

Por fim, dessa concepção de individualidade, necessariamente forjada nos encontros com outras coisas singulares, chegamos a uma importantíssima conseqüência: um indivíduo não existe isolado. São nossos encontros com outras coisas singulares, com outros semelhantes a nós, que determinam a singularidade. A subjetividade humana é necessariamente forjada na experiência da comunidade. E assim, veremos a seguir, o esforço por perseverar na existência é também o

Deleuze e Felix Guattari: heterogênesse e devir” em *Margem*, nº 16, dezembro de 2002, p. 104. também disponível em <http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16gd.pdf>, acessado em março de 2008.

²⁰ Lembramos aqui os versos de Manuel Bandeira: “ Vi ontem um bicho / Na imundice do pátio / Catando comida entre os detritos. / Quando achava alguma coisa, / Não examinava nem cheirava: / engolia com voracidade. / O bicho não era um cão, / Não era um gato, / Não era um rato. / O bicho, meu Deus, era um homem.” E, parafraseando o título da bela obra de Primo Levi, literatura igualmente obrigatória sobre o tema, spinozamente podemos indagar: “É isto um homem?”

esforço por bons encontros com outros semelhantes a nós, esforço pelo comum, esforço de constituir o coletivo, de unir-se num mesmo indivíduo político: a multidão.

* * *

No múltiplo simultâneo da Substância se diferenciam as singularidades de cada modo finito. Por uma série de encontros e afetos, em suas potências individuais, cada coisa singular define-se em ações e passividades. E assim Spinoza constrói uma outra antropologia. Sem privilégios o homem é mais uma coisa como outra qualquer na natureza. E a singularidade humana é um devir, um “devir-pessoa” que pode ou não ocorrer, dependendo da aleatoriedade dos encontros; mas um devir que é necessariamente imerso no coletivo.

3.2

A Multidão: uma multiplicidade de singularidades.

Ao mesmo tempo em que cada indivíduo diferencia-se em sua singularidade pelos encontros com outros modos finitos na Substância, as relações de composição entre coisas singulares constituem um mesmo indivíduo coletivo. Assim, enquanto ao homem, em seu devir-pessoa, são úteis bons encontros com outros homens, as relações de composição entre indivíduos humanos constituem um só indivíduo coletivo, uma multidão.

3.2.1

A dinâmica afetiva constituinte da multidão

Já vimos que as coisas singulares são realidades complexas, cada coisa singular não é um uno indivisível, mas sua forma é a relação de composição entre partes que a constituem. Cada indivíduo é necessariamente uma relação entre indivíduos constituintes. E tal composição independe da ação de qualquer agente externo, independe de qualquer outro movimento que não aquele determinado pelo próprio *conatus* de cada um de seus indivíduos constituintes.

Na sua *Ética*, Spinoza enuncia a possibilidade de constituição de indivíduos compostos pela relação de composição entre coisas singulares na Natureza :

“Por coisa singular entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.”²¹

Quando dois ou mais indivíduos atuam como causa de um mesmo efeito, quando as potências de agir de duas ou mais coisas singulares se compõem num movimento comum, consideramos que constituem, em conjunto, um só indivíduo composto.

Nos encontros e relações de composição entre coisas singulares, a gênese de um indivíduo composto é um movimento absolutamente imanente. Sem finalidades ou determinações transcendentais, a constituição de um indivíduo coletivo decorre necessariamente do esforço de cada coisa singular pelo que lhe é útil a perseverar na existência, pelas relações de composição com outros indivíduos que lhe aumentem a potência de agir. A busca pelo comum, pela composição com outras coisas singulares e a constituição de uma potência de agir coletiva é expressão do próprio *conatus* individual, em seu esforço pela alegria, seu esforço pela liberdade, seu esforço de existir.

E assim, é na resistência ontológica, que constitui a essência de cada indivíduo singular, que Spinoza encontra a dinâmica da constituição do sujeito coletivo multidão. Se inscreve no *conatus* de cada homem a dinâmica afetiva capaz de reconhecer, no esforço pela sociabilidade, não o medo da morte, ou a ação de um agente transcendente qualquer, mas a busca pela alegria individual no convívio com outros semelhantes a nós²².

Na luta pela existência, na busca pelas alegrias que aumentam nossa potência de agir, nos é útil tudo aquilo que convém com nossa natureza. E assim, dirá nosso filósofo:

²¹ Definição VI da Parte II da *Ética*.

²² “Em Spinoza não é o medo da morte que impulsiona a constituição da sociedade, mas sim o desejo de viver bem, que somente se faz possível em comunidade. (...) Não é o cálculo racional hobbesiano, fundado no medo da morte, mas sim o desejo positivo de expansão da potência, através da formação de uma comunidade...” (Guimaraens, Francisco de. *O poder constituinte...*p. 140)

“Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com a sua natureza, isto é (como é, por si mesmo, sabido), o homem²³”.

Inscrita no *conatus* individual está a busca pelo acordo com outros semelhantes a nós, a busca pela conveniência, a busca pela comunidade. A constituição da sociedade política não é o signo do medo da morte, nem um cálculo racional a justificar a submissão a um poder transcendente. A gênese da multidão, para Spinoza, se inscreve no movimento imanente dos afetos, na busca por bons encontros, na essência de cada indivíduo cuja potência de agir seria impotente sem a experiência do comum.

Mas, diz ainda nosso filósofo: “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”²⁴. Entre homens racionais é evidente a utilidade da vida em sociedade. Do conhecimento adequado do que é útil ao esforço em perseverar na existência decorre a consciência da utilidade da busca pelo comum²⁵. Nas relações de composição com outros semelhantes a nós experimentamos afetos de alegria que favorecem a constituição de nossa singularidade e proporcionam as condições adequadas para o aumento de nossa potência de agir, as condições materiais da liberdade. Quando os homens são guiados pela razão, a constituição da multidão é determinada por um acordo necessário sobre a utilidade da convivência pacífica e do esforço pela comunidade²⁶.

No entanto, a razão em Spinoza não é uma condição inata do homem, nem é o funcionamento mais comum da mente. A experiência da razão depende de um esforço, de um exercício; o funcionamento mais corriqueiro da mente é a

²³ E IV, prop. 35, corolário 1

²⁴ E IV, prop. 35

²⁵ “Quero dizer com isso que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos.” EIV, prop. 18, esc.

²⁶ “... Espinosa demonstra que, sob a direção da razão ou na ação, os homens não se combatem uns aos outros, pois, conhecendo as noções comuns (ou as propriedades comuns às partes de um mesmo todo que as fazem convenientes entre si), sabem que é pela concordância que cada um e todos aumentarão a força de seus *conatus* e sua própria liberdade. Em outras palavras, a razão ensina que é preciso fortalecer o que os homens possuem em comum ou o que compartilham naturalmente sem disputa, pois nisso reside o aumento da vida e da liberdade de cada um.” (Chauí, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa...*p. 160)

imaginação. Longe da racionalidade, a maioria dos homens, na maior parte do tempo, vive imersa em idéias imaginativas, no conhecimento parcial e inadequado do que lhes é útil, entregues à aleatoriedade dos encontros e das paixões. E, assim, se movidos pela razão os homens concordam necessariamente sobre o que lhes é bom e útil, e identificam na convivência pacífica com seus semelhantes um aumento da sua potência de agir individual; guiados pela imaginação e pela violência das paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros²⁷.

Neste sentido, não bastaria ao nosso filósofo indicar uma dinâmica imanente, constitutiva da multidão, restrita a conduta racional dos homens. No campo das paixões, mesmo imerso na passividade e na servidão, algo de útil ao *conatus* individual determina a constituição da sociedade política²⁸.

Uma dinâmica afetiva do reconhecimento e da identificação moverá os homens na constituição do sujeito coletivo multidão. Antes do amor ou ódio recíprocos, numa situação em que não experimentem pelo outro quaisquer afetos, os homens, mesmo na imaginação, reconhecem no encontro com outros homens algo de útil, por reconhecer neles alguma semelhança consigo próprios. Impõe-se aí uma dinâmica afetiva do reconhecimento que Spinoza chama de “*affectuum imitatio*”, segundo a qual, necessariamente, pela imagem do outro, semelhante a nós, afetado de alegria ou tristeza, somos afetados de forma semelhante.²⁹

“Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante.” E III, prop. 27.

Spinoza estabelece aqui uma dinâmica da identificação, uma rede de imitações afetivas, que é capaz de engendrar a sociabilidade no cerne do *conatus* individual. Assim como o reconhecimento da própria singularidade se constitui nos encontros com outros semelhantes a nós, a idéia de outros semelhantes

²⁷ E IV, prop. 34

²⁸ “Ce que nous montre Spinoza, c’est qu’il y a un autre genèse (ou « production ») de la société à partir des passions elles-mêmes, dans leur élément, bien que cette fois elle ne conduise à aucun accord nécessaire.” Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique*, 2ª edição, PUF, Paris, 1990, p.101

²⁹ “Cette analyse est d’une extrême importance: en fait elle déplace toute la problématique de la sociabilité. Le « semblable » (...) 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 dans la formation de la « multitude » comme agrégat instable de passions individuelles. (...)” Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique...* pp. 103/104

afetados de tristezas ou alegrias produz em nossa própria potência variações semelhantes.

Cabe aqui uma importante ressalva. A imitação afetiva spinozana não decorre de qualquer noção de caridade ou solidariedade abstrata e universal, não está calcada na identificação por tipos universais, como uma identificação por espécie, gênero ou raça. Não é por nos concebermos como irmãos numa mesma espécie humana, dotados de uma mesma natureza transcendente, que nascemos com um sentimento de solidariedade em relação ao próximo. Nem, tão pouco, tal imitação afetiva depende da crença de que seríamos todos filhos de um mesmo Deus igualmente antropomórfico e criador. Pelo que já vimos sobre a ontologia spinozana tais explicações seriam absurdas.

A imitação afetiva, enunciada por Spinoza como dinâmica da sociabilidade, decorre imediatamente da sua própria concepção antropológica. É justamente porque nossa singularidade só se constitui no encontro com outros semelhantes a nós, que só nos reconhecemos ao reconhecermos também o outro, e necessariamente nos identificamos aos afetos de nossos semelhantes³⁰. Já vimos que a individualidade se constitui nas variações afetivas dos encontros com outras coisas singulares, e, assim, da mesma forma, as variações afetivas das coisas singulares semelhantes a nós determinam também nossa individualidade³¹. A imitação afetiva se inscreve no próprio *conatus* individual, em seu esforço por sua própria singularidade, singularidade necessariamente constituída pelos encontros com seus semelhantes.

Isto posto, decorre da dinâmica da imitação dos afetos que um afeto experimentado coletivamente será sempre maior que aquele experimentado sozinho. Ao experimentarmos, por exemplo, alegrias comuns, nossa alegria individual se vê aumentada pelo afeto de alegria decorrente da idéia de que outros semelhantes também experimentam a mesma alegria. Assim diz nosso filósofo:

“Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia uma coisa que nós mesmos amamos, desejamos ou odiamos, amaremos, por esse motivo, essa coisa com mais firmeza, etc. Se, por outro lado, imaginamos que alguém

³⁰ “De même que nous tendons à persévérer dans notre être, c’est-à-dire à nous accorder à nous-mêmes, de même nous tendons à nous accorder à nos semblables ; et ceci découle de cela : c’est parce que les essences singulières des autres hommes ressemblent à la notre que l’affirmation de nous mêmes passe par l’affirmation d’autrui.” Matheron, Alexandre. Ob. cit. pp. 155-156

³¹ “La constitution de l’individualité et celle de la multitude dans l’imaginaire sont un Seul et même problème, un seul et même processus : ce que Spinoza appelle *affectuum imitatio*. » Balibar, Étienne. *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, p. 89.

abomina aquilo que amamos ou, inversamente, que ama aquilo que abominamos, então padeceremos de uma flutuação de ânimo.” E III, prop. 31.

“O homem amará com mais constância o bem que ama e apetece a para si próprio se vê que outros também o amam (...). Portanto (...), ele se esforçará para que outros também o amem...” E IV, prop. 37, demonstração alternativa.

A mecânica afetiva montada por Spinoza vai identificar a utilidade, o aumento no grau de potência do indivíduo, ao experimentar afetos comuns com seus semelhantes. Assim, a gênese afetiva da multidão não passa necessariamente pela concordância quanto ao útil comum, mas pela busca do aumento na potência individual na experiência coletiva dos afetos.

É a dinâmica da imitação afetiva, elaborada na *Ética*, que permite ao nosso filósofo abrir mão da figura do pacto como elemento agregador da sociedade. No *Tratado teológico político* (TTP), publicado em 1670, Spinoza ainda trata da constituição do sujeito coletivo, e da constituição da sociedade civil, com o recurso à figura de um pacto, firmado entre os constituintes. Já no *Tratado político* (TP), redigido entre 1665 e 1677, a figura do pacto é dispensada. Elaborada entre as duas obras políticas, nos anos de 1670 a 1675, a *Ética*, ao definir a dinâmica da imitação dos afetos, instala a gênese imanente da multidão na própria lógica do *conatus*, dispensando o recurso a qualquer outro meio de composição entre os homens³².

Cumprido salientar, ainda, que, apesar da referência a um pacto social no TTP, Spinoza não pode ser considerado um pensador contratualista³³. O contratualismo tem por pressuposto fundamental uma concepção antropológica rechaçada por nosso filósofo. Em Spinoza não existe o livre-arbítrio, qualquer

³² “Os comentadores da obra política espinosana não podem deixar de enfrentar o fato de que a instituição do campo político não parece receber a mesma explicação no *Teológico-político* e no *Político*, pois o primeiro invoca a idéia de pacto como instância instituinte enquanto o segundo invoca o direito da *multitudo* como causa eficiente do corpo político. (...) Intrinsecamente, a diferença entre os dois tratados decorre da elaboração, no intervalo entre ambos, da ontologia, da física e da psicologia da *Ética*, graças às quais a noção de pacto perde o aspecto fundante, embora a operação de pactuar não seja afastada por Espinosa. De fato, com a *Ética*, o filósofo dispõe dos elementos para formular a idéia do sujeito político como união de corpos e mentes que constituem um indivíduo coletivo, a *multitudo*, cujo direito natural é o direito civil” (Chauí, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Spinoza...*p.164-165)

³³ “Em suma, o contrato no Tratado Teológico-Político possui caráter nominal, inexistindo, na concepção spinosana 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.” Guimaraens, Francesco de. *Cartografia da imanência...*p. 269

concepção voluntarista ou decisionista acerca da constituição da sociedade civil é totalmente incompatível com a antropologia da individualidade, enunciada por Spinoza. A sociabilidade não passa por uma decisão de vontade dos sujeitos livres contratantes, aliás, sujeito e sociedade em Spinoza se constituem juntos, como já ressaltamos, o devir-pessoa é indissociável do convívio com outros semelhantes.

Assim, a dinâmica da imitação dos afetos, em Spinoza, é o que constitui a comunidade, é o que permite ao nosso autor dispensar qualquer recurso à abstração de um contrato social ou de pacto de vontades. Não se trata de decisão, trato ou acordo, em Spinoza a constituição da multidão se efetiva pela identificação, pelo reconhecimento e pela expressão do *conatus* individual na busca por afetos comuns. A multidão se constitui imediatamente nas relações afetivas, é expressão do *conatus* individual, da busca pelas melhores condições de cada um e de todos os homens perseverarem na existência.

No que concerne, à dinâmica de imitação afetiva constituinte da multidão, duas cadeias afetivas são igualmente importantes, embora de inversos efeitos, na análise da sociabilidade. Trata-se, de um lado, da cadeia afetiva da comiseração e benevolência, afetos tristes, mas que podem sustentar algum grau de comunidade; e, por outro lado, a ambição de dominação que pode levar à sedição e à tirania.

A comiseração é a tristeza nascida da idéia de um mal que atingiu outro semelhante a nós³⁴. Já a benevolência é o desejo de fazer bem ao outro por quem sentimos comiseração³⁵. Como afetos de tristeza, tanto a comiseração quanto a benevolência não são úteis em si mesmas. Podemos inclusive destacar que em sociedades bem organizadas politicamente, e numa comunidade de homens sábios, tais afetos teriam pouca ou nenhuma utilidade³⁶. Não é acompanhada apenas de comiseração e benevolência que nasce ou articula-se uma sociedade política estável e livre. Tais afetos são tristezas efêmeras, paixões que dependem da aleatoriedade dos encontros, e assim, jamais poderiam assegurar a constituição de uma sociedade política estável e livre.

No entanto, em sociedades politicamente mal organizadas, como as que de fato existem, ou em situações extremas, como no estado de natureza, em

³⁴ E III, definição dos afetos 18.

³⁵ E III, definição dos afetos 35.

³⁶ “Dans une société politique bien organisée, la pitié serait tout aussi inutile que dans une communauté de sages...” Matheron, Alexandre. Ob. cit. p. 157

que falta qualquer regulação política, a comiserção e a benevolência têm uma importância que não pode ser negligenciada. Inversamente proporcional ao bom funcionamento das instituições políticas, a comiserção e a benevolência podem atenuar desigualdades e conflitos, podem garantir algum grau de comunidade, mesmo que na falência da organização política³⁷.

Neste sentido, a comiserção e a benevolência têm, para o *conatus* coletivo da multidão, uma função próxima àquela da tristeza indiretamente boa para o *conatus* individual, ou seja, são tristezas que evitam outro mal maior³⁸. A comiserção e a benevolência, apesar de paixões tristes, podem evitar a instauração e manutenção de desigualdades excessivas entre os indivíduos constituintes da multidão, desigualdades que poderiam levar a graves conflitos e à própria dissolução da sociedade.

Mas, enquanto a comiserção e a benevolência garantem algum grau de sociabilidade, a ambição de dominação é um afeto de sedição. A imitação afetiva determina a cada indivíduo buscar afetos coletivos. Assim, buscamos amar o que os outros amam, e, inversamente, buscamos que outros amem aquilo que nós amamos. Do desejo que nossos semelhantes amem aquilo que amamos, e odeiem o que nós também odiamos, nasce a ambição de impor aos nossos semelhantes nosso próprio sistema de valores.

Já vimos que, em si mesmas, as coisas não são boas nem más. É em função do *conatus* individual, pelo afeto que cada encontro provoca, que reconhecemos uma coisa como objeto de amor ou de ódio, ou de qualquer outro afeto. Donde a possibilidade de um mesmo objeto ser por uns amado, por outros odiado e em outros, ainda, não provocar qualquer afeto.

A busca pela experiência de afetos comuns leva os homens, no entanto, a buscarem que seus semelhantes amem aquilo que ele próprio ama, de modo que assim sua alegria seja aumentada. A imitação afetiva determina o desejo pela experiência de afetos coletivos e o desejo de coletivização de nossos

³⁷ “La pitié joue donc, dans la communauté humaine, un rôle régulateur que varie en raison inverse de la stabilité de cette communauté elle-même. Inexistante chez les sages, inutile dans les sociétés idéales que décrit le Traité politique, accessoirement utile dans les sociétés de fait que spinoza a sous les yeux, elle devient indispensable dans l’état de nature. » Matheron, Alexandre. Ob. Cit. p. 158

³⁸ “Disons, pour comparer systématiquement le *conatus* inter-humaine au *conatus* individuel, que la pitié est à la communauté humaine ce qu’est à l’individu la tristesse indirectement bonne: déformation de structure, mais qui compense cette autre déformation, plus grave encore, qu’est l’inégalité excessive” Matheron, Alexandre. Ob.Cit. 158

afetos individuais. Surge daí a ambição de dominação, a ambição de impor a nossos semelhantes nosso próprio sistema de valores³⁹. Ambição que, numa sociedade política, pode materializar-se em ambição pelo exercício para fins particulares do poder político.

Assim, a mesma dinâmica de imitação afetiva que inscreve a sociabilidade no cerne do *conatus* individual, pode também engendrar os afetos que determinam a dissolução da multidão. A ambição de dominação, alimentada pela busca de afetos coletivos, acarreta conflitos no seio da sociedade⁴⁰. A ambição de impor aos outros o seu sistema individual de valores gera discórdias e alimenta desejos tirânicos.

3.2.2

Uma multiplicidade de singularidades

Isto posto, feitas essas breves observações sobre a dinâmica da imitação afetiva e os afetos que podem lhe acompanhar, levando à preservação ou à sedição na comunidade, cabe-nos ainda analisar algumas características fundamentais deste indivíduo coletivo, a multidão. A constituição da multidão é a constituição de uma singularidade coletiva. Nas relações de composição entre indivíduos que formam a multidão, expressam-se, também, hábitos coletivos, uma língua comum e uma memória coletiva que constituem, ao mesmo tempo em que singularizam, tanto o sujeito coletivo como cada um de seus constituintes.

Com a multidão se constitui um *ingenium* coletivo, um conjunto de hábitos e memórias que terá fundamental importância na forma de sua organização e de suas instituições jurídicas e políticas. O conjunto de hábitos e memórias de uma determinada multidão pode constituí-la como uma singularidade mais propensa à servidão, ou como uma sociedade apta à liberdade. Em Spinoza, as relações de composição entre os indivíduos que se estabelecem no

³⁹ “Toutes choses égales d’ailleurs, nous préférons nos vue personnelles. Nous nous efforçons donc, afin de rétablir en nous l’équilibre, de faire adopter par autrui notre propre système de valeurs. » Matheron, Alexandre. Ob. cit. p. 167.

⁴⁰ “Esse esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia é, na verdade, a ambição. Vemos, assim, que cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente.” E III, prop. 31, esc.

momento da constituição da multidão determinam sua forma, seu *ingenium* e influem decisivamente em sua organização política.

Cabe ainda ressaltar que, embora constituída por hábitos e memórias comuns, como singularidade coletiva, a multidão não é uma uniformidade. Seus indivíduos constituintes não abdicam de suas singularidades para perderem-se em uma mesma, igual e homogênea subjetividade coletiva. A multidão é uma multiplicidade de singularidades⁴¹. Ao mesmo tempo em que compõe com seus semelhantes um mesmo indivíduo, cada homem constitui sua própria subjetividade nos encontros e afetos que lhe ocorrem na existência. Uma multiplicidade de devires individuais se compõem para a constituição de uma só singularidade coletiva, sem, no entanto, abdicarem de suas próprias individualidades.

Esta multiplicidade que compõe a singularidade da multidão, e sua gênese imanente, evidenciam a distância entre o conceito spinozano de multidão e três outras figuras, utilizadas pelo pensamento político hegemônico, para compreensão, ou contensão, do sujeito político: as figuras de povo, nação e massa.

O conceito de povo é estabelecido no pensamento político moderno como indissociável do conceito de Estado⁴². É o poder do soberano quem delimita os integrantes de um povo, sua fronteira, seus direitos e deveres. O povo depende de um agente transcendente que lhe determine sua constituição, que lhe confira sua própria potência, que lhe assegure a própria unidade. A singularidade de um povo é constituída na transcendência de um poder que o organize.

Nada disso se aplica à multidão spinozana. Sua gênese imanente, impulsionada pela dinâmica afetiva de cada um de seus constituintes, não precisa de qualquer agente agregador transcendente, nem de qualquer poder que lhe venha definir seus limites. O sujeito coletivo multidão constitui-se independente de

⁴¹ “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 ou desarmonia. Trata-se, na verdade, daquilo que se encontra na origem da composição de todas as coisas.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...*pp. 248-249.

⁴² “Os indivíduos, no momento em que alienaram poder, tornam-se um *povo*, isto é, tornam-se o conjunto de portadores de direitos reconhecidos pelo soberano. Eis então que o *conceito de povo aparece na modernidade como uma produção do Estado*.” Negri, Antonio, *Cinco lições sobre Império*, Ed. DP&A, Rio de Janeiro, 2003, p. 143

qualquer organização estatal. Embora possa vir a organizar-se em Estado, a multidão constitui-se no esforço singular de cada um de seus constituintes, é expressão imanente do *conatus*.

Da mesma forma, o conceito de nação nos remete a elementos transcendentais e se distancia da multidão. A nação pressupõe uma série de elementos imaginativos, finalísticos e historicamente determinados que, embora possam constituir o *ingenium* da multidão, não definem sua constituição. Na nação estão embutidos valores transcendentais, ideais abstratos, símbolos e finalidades próprios da imaginação, em que mergulham e determinam-se as singularidades individuais em uma só identificação nacional⁴³.

Já a multidão não precisa, para sua constituição, de elementos transcendentais. A identificação que assegura a composição entre os indivíduos constituintes da multidão estabelece-se diretamente, pela expressão do *conatus*, na busca pela experiência de afetos comuns. A constituição da multidão e de seu *ingenium* coletivo pode até acompanhar-se da instituição de símbolos e ideais comuns, mas tais construções imaginativas não explicam a sua gênese, o que sustenta a relação de composição entre seus indivíduos constituintes é a dinâmica da imitação afetiva, o esforço individual pela existência e a utilidade da experiência de afetos comuns.

Por fim, tão pouco o conceito de massa define com precisão a multidão spinozana. Mesmo não implicando qualquer fator agregador transcendente, o conceito de massa traz em si a idéia de um coletivo desordenado e confuso, onde não mais subsistem as singularidades individuais⁴⁴. Na massa indivíduos se dissolvem numa mesma uniformidade, a constituição de uma singularidade coletiva é a dissolução das individualidades. A massa não comporta conflitos internos, a massa é uniforme⁴⁵.

⁴³ “ À primeira vista, este conceito [nação] pareceria singularmente adequado àquele de procedimento absoluto, não fosse o fato de que ele é um conceito genérico, real só na imaginação (e, portanto, indefinidamente manipulável). Por outro lado, porém, é um conceito historicamente determinado, freqüentemente em função da ruptura do processo constituinte, de sua hipótese ou limitação.” Negri, Antonio, *O poder constituinte...* pp. 42/43

⁴⁴ “Com o desenvolvimento do capitalismo e com a afirmação de uma sociedade complexa, fortemente articulada em classes, vem impondo-se a idéia de *multidão como massa*. Nesse caso, a multidão é descrita como um conjunto massificado, confuso e indistinto, todavia capaz de força de choque e/ou resistência.” Negri, Antonio. *Cinco lições sobre o Império...*p. 144

⁴⁵ Foge aos limites deste trabalho um estudo mais detalhado e atencioso sobre a questão da massa como sujeito político. No entanto, apenas no intuito de diferenciar sua constituição daquela da multidão spinozana, nos remetemos a descrição de Elias Canetti, o mais importante autor

O conceito spinozano de multidão não se identifica plenamente ao conceito de massa do pensamento político hegemônico. A multidão é uma multiplicidade de singularidades. Sem eliminar diferenças e conflitos internos, sem suprimir as singularidades individuais de seus constituintes, a multidão se constitui no esforço pelo comum, nas relações de composição e antagonismos entre seus constituintes. A constituição de uma singularidade coletiva é, assim, a constituição de uma relação afetiva de composição entre uma multiplicidade de singularidades.

* * *

Assim, temos que, em Spinoza, a concepção antropológica da singularidade, e a dinâmica afetiva da imitação dos afetos constroem um conceito de sujeito político cuja singularidade coletiva é ao mesmo tempo imanente e múltipla; engendrada pela dinâmica do *conatus*, uma multiplicidade de singularidades. Uma multidão que não é necessariamente um povo, nem uma nação, não é só uma massa de gente, mas é uma relação de composição entre homens, entre semelhantes, expressão de um desejo pelo comum, pela liberdade. A multidão spinozana é o coletivo e o singular que se constituem mutuamente e simultaneamente, a composição entre homens que constituirá o político, que organizará leis comuns, direitos, e poderá garantir as condições materiais da liberdade.

contemporâneo sobre o conceito de massa: “Tão logo nos entregamos à massa não tememos o seu contato. Na massa ideal, todos são iguais. Nenhuma diversidade conta, nem mesmo a dos sexos. Quem quer que nos comprima é igual a nós. Sentimo-lo como sentimos a nós mesmos. Subitamente, tudo se passa então como que *no interior de um único corpo*.” Canetti, Elias. *Massa e poder*, Companhia das letras, São Paulo, 2005, p. 14

4

A potência da multidão

Com a constituição da multidão se constitui também uma potência coletiva, que se organiza em leis comuns e *imperium*. A potência da multidão é um *conatus* coletivo, um esforço em fazer perseverarem na existência as relações de composição entre os indivíduos que constituem a multidão. Assim, as leis comuns da multidão, o direito civil, nada mais é que uma expressão deste esforço coletivo pela constituição do comum. Negando qualquer transcendência do campo jurídico em relação ao social ou ao político, para Spinoza as leis comuns são a própria expressão das relações de composição entre os indivíduos que constituem a multidão. No mesmo sentido, o *imperium*, o poder de gerir a coisa pública, para nosso filósofo, não se distancia de sua causa imanente. Recusando os discursos transcendentistas da soberania, em Spinoza o poder político se constitui num processo intrinsecamente democrático, como expressão da potência da multidão.

Neste capítulo, na análise da potência da multidão, começamos pelo campo jurídico, pelo estudo da constituição das leis comuns. Assim, dirigimos nossa pesquisa por três conceitos principais: direito natural, estado de natureza e direito civil. Veremos como nosso filósofo subverte o sentido tradicionalmente atribuído pelo pensamento jurídico moderno hegemônico aos três termos, afirmando a identidade entre direito e potência; conceituando o estado de natureza como a própria negação do direito natural de cada indivíduo; e definindo o direito civil como o direito natural da multidão.

Neste primeiro item de nosso terceiro capítulo, já estendemos nosso estudo, além das disposições da *Ética*, aos conceitos desenvolvidos por Spinoza em seu *Tratado Teológico Político* e em seu *Tratado Político*. Contamos aqui com as imprescindíveis colaborações de Alexandre Matheron, Antonio Negri, Etienne Balibar, Francisco de Guimaraens, Marilena Chauí, Maurício Rocha; além das referências ao pensamento de Hans Kelsen, com o comentário de Adrian Sgarbi.

Já no segundo item deste capítulo nos dedicamos ao estudo da organização do *imperium*. Começamos pela análise da relevância dada por nosso filósofo à organização do poder político em instituições que assegurem a

identidade entre seu exercício e os interesses da multidão, resguardando a coisa pública das eventuais ambições de dominação dos governantes. Em seguida, analisamos a relação de imanência estabelecida por Spinoza entre a potência da multidão e poder político como afirmação de uma democracia intrínseca à constituição do *imperium*.

Também aqui estendemos nossa pesquisa, além dos conceitos da *Ética*, às disposições do *Tratado Teológico Político* e do *Tratado Político*. Além dos comentadores já citados no item anterior, contamos ainda com as elucidativas colaborações de Christian Lazzeri, Luis Antônio Cunha Ribeiro, Norberto Bobbio e Peter Sloterdijk.

4.1

Leis comuns

Na análise da temática jurídica, Spinoza utiliza os termos em voga em sua época como direito natural, estado de natureza e direito civil. No entanto, como em quase tudo da filosofia spinozana, não podemos tirar das palavras utilizadas por nosso autor conclusões precipitadas. Assim como ao falar de Deus Spinoza não se remete ao sentido mais comum do termo, também ao utilizar o vocabulário próprio dos juristas dos seiscentos, o filósofo subverte seu sentido. Ainda que com os mesmos termos, nosso filósofo nos propõe uma concepção revolucionária do direito e da constituição da sociedade. As mesmas palavras mas outros conceitos. As relações entre direito e potência, entre o político e singular, afirmadas por Spinoza, que acabam por distanciar o pensamento de nosso autor daquele de seus contemporâneos e instituem a imanência absoluta no campo jurídico e político.

4.1.1

Direito natural

Para Spinoza direito é potência. Longe de conceber a ordem jurídica como uma ordem transcendente, o filósofo identifica imediatamente o campo jurídico ao conflitivo universo dos encontros entre os modos finitos na Natureza, e o conceito de direito ao *conatus* de cada indivíduo singular. A célebre fórmula

spinozana, enunciada no TP – *Tantum juris quantum potentia* - é a afirmação da imanência do jurídico à resistência ontológica de cada indivíduo. Esta identidade entre direito e potência terá fundamentais conseqüências nos conceitos spinozanos de direito natural, estado de natureza e direito civil.

Já vimos que o *conatus*, o esforço em perseverar na existência, que constitui a essência de cada indivíduo singular, é sempre atual. Potência em Spinoza não designa um potencial a ser efetivado, ou um virtual que pode ou não materializar-se. A potência de agir de um indivíduo é sempre atual. A todo o tempo uma coisa singular é, em sua plenitude, tudo aquilo que ela pode ser, nem mais nem menos. Assim, da identidade entre direito e potência, em Spinoza, decorre que o conceito de direito é indissociável de seu exercício. A expressão “tanto direito quanto potência” significa que tanto o direito quanto a potência só existem na mesma medida em que se exercem. O direito só pode ser concebido como plenamente atual, indistintamente de seu exercício.

De fato, somente um discurso da transcendência, que admitisse a existência de virtuais ou possíveis, poderia entender o direito em sentido teórico, como uma aptidão ou uma prerrogativa que pode ou não exercer-se segundo o livre arbítrio de seu titular¹. Em Spinoza, ao contrário, se existe direito, este se exerce necessariamente, e só existe direito se este encontra as condições materiais de seu exercício.

Isto posto, o direito natural de cada indivíduo, nada mais é que sua potência de agir, sua potência de buscar tudo que lhe pareça útil ao seu esforço em existir. É direito natural de cada indivíduo agir de toda e qualquer forma que lhe seja materialmente possível, realizar tudo aquilo que esteja em seu poder, para buscar o que lhe pareça útil. E o fundamento de tal direito, assim como o fundamento da própria potência de agir de cada coisa singular é ontológico. Remetendo-se à relação de imanência absoluta entre a Natureza e todas as suas expressões singulares, Spinoza identifica o direito natural de cada indivíduo como uma expressão singular do direito absoluto e infinito de Deus, assim como a potência de cada indivíduo singular é uma parte da potência infinita de Deus. Neste sentido, diz nosso filósofo:

¹ “D’une façon générale, l’idée d’un droit “théorique”, conçu comme une *capacite* à agir, susceptible d’être ou non reconnue et exercée, est une absurdité ou une mystification.” Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique...*pp. 73/74

“Sabendo, portanto, que o poder pelo qual existem e agem os seres da Natureza é o próprio poder de Deus, conhecemos facilmente o que é o direito natural.

Pois que, com efeito, Deus tem direito sobre todas as coisas, e que o direito de Deus não é senão o próprio poder de Deus considerado na sua liberdade absoluta, todo ser na Natureza tem da Natureza tanto direito quanta capacidade tem para existir e agir: a capacidade pela qual existe e age qualquer ser da Natureza não é outra senão o próprio poder de Deus, cuja liberdade é absoluta.” Tratado Político, Cap. II, § 3º

Assim, o direito natural de cada indivíduo se estende até onde se estende sua própria potência de agir, seu esforço de existir. E, uma vez que a potência de qualquer coisa singular é sempre positiva, e não encontra limites, a não ser aqueles impostos pelos encontros com outras coisas na existência; qualquer limitação ao direito natural de um indivíduo é, também, sempre externa. Identificado à busca do útil, o direito natural em Spinoza não traz intrinsecamente qualquer ordem de valores que lhe imponha outros conteúdos ou limitações além daqueles próprios da dinâmica do *conatus*². Antes que as relações de composição entre os indivíduos humanos venham instituir leis comuns, o direito natural não conhece as noções de justo ou injusto, certo ou errado. Sem qualquer ordem valorativa transcendente, somente o *conatus* individual norteia o exercício do direito natural³.

Nesta concepção do direito natural, como expressão imediata do *conatus* individual, identificamos a enorme distância que separa o pensamento jurídico de Spinoza das doutrinas jusnaturalistas, em qualquer uma de suas vertentes⁴. A imanência absoluta, instaurada por Spinoza, não admite o recurso a

² “O direito natural é portanto, neste caso, definido como expressão da potência e construção da liberdade. Imediatamente. Se a *potentia* metafísica havia sido até aqui *conatus* físico e *cupiditates* vitais, ela é agora reinterpretada e concebida como *jus naturale*. A imediaticidade e a totalidade dessa função jurídica excluem toda mediação e só admitem deslocamentos procedentes da dinâmica interna das *cupiditates*.” Negri, Antonio. Verbete “Spinoza, Baruch – Tratado Político” em *Dicionário de obras políticas*, org. François Châtelet; Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1993

³ Neste sentido, diz Spinoza: “Vê-se claramente, (...), que no estado natural não há a noção de pecado (...): ninguém, com efeito, é obrigado a agradar a outrem por direito natural, a menos que o queira, e nenhuma coisa é boa ou má para a pessoa, senão aquilo que em virtude da sua compleição ela decida ser um bem ou um mal. Porque o direito natural não interdita senão o que não está no poder de ninguém...” Tratado Político, Cap. II, § 18)

⁴ A distinção que brevemente estabelecemos a seguir distancia o pensamento jurídico de Spinoza tanto das formulações do jusnaturalismo clássico, como daquelas do jusnaturalismo moderno. Escapa aos limites desse trabalho um tratamento pormenorizado das diversas correntes jusnaturalistas, uma vez que a imanência absoluta proclamada por Spinoza o afasta igualmente de

qualquer ordem de valores transcendentos que, distante dos encontros e relações entre os indivíduos na existência, venha estabelecer noções universais de justiça, de dignidade, ou mesmo modelos ideais de organização da sociedade⁵. O direito natural em Spinoza é sempre singular e em ato, não se subordina a nenhuma outra ordem valorativa, nem obedece a qualquer finalidade diversa do esforço individual de perseverar na existência.

Em Spinoza, o direito natural se define pela potência e esta é sempre singular e atual. Assim, não existe direito que não se exerça, e a medida do direito natural é a singularidade de cada indivíduo existente em ato, sua potência atual de agir⁶. A idéia de direitos naturais como valores transcendentos, passíveis de realização ou violação por uma ordem jurídica constituída, em Spinoza, não fazem qualquer sentido. Já vimos que a singularidade só existe em ato, e assim quaisquer referências a tipos ideais e abstratos ou a valores universais são mistificações e discursos próprios da alienação e da transcendência.

A afirmação, por exemplo, de que “todos os homens nascem livres e iguais em direitos” não encontra qualquer consonância com a concepção spinozana de direito natural. A medida do direito natural de um indivíduo é sua potência de agir, e essa é necessariamente singular. As potências individuais são necessariamente desiguais e também o serão os direitos, a não ser que estabeleça-se, entre os indivíduos, relação tal que os torne, em alguma medida, iguais⁷.

todas elas. Sobre o tema remetemos o leitor à Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...* pp. 132 a 169.

E ainda, nos cabe a ressalva de que, equivocadamente, alguns comentadores identificam Spinoza ao jusnaturalismo, como em: Reale, Miguel. *Filosofia do direito*. Saraiva, São Paulo, 1998, pp. 99; Goyard-Fabre, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*, Martins Fontes, São Paulo, 2002, pp. 53 a 57; e Bobbio, Norberto. *Locke e o direito natural*, UnB, 1997, Brasília, pp. 64 a 65; todos *apud*. Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...* pp. 133-134.

⁵ “A legitimação está enraizada de maneira inalienável dentro da coletividade; só a *potentia* coletivamente exprimida, só a criatividade da *multitudo* determina a legitimidade. Não há nenhuma espécie de transcendência do valor dentro da filosofia de Spinoza.” Negri, Antonio. Verbete “Spinoza, Baruch – Tratado Político” em *Dicionário de obras políticas...* p.1136

⁶ “Spinoza nega qualquer registro da tradição transcendente do jusnaturalismo e do contratualismo pois, ao associar o direito à potência, indica que não existe direito que não se exerça, pois toda potência é, necessariamente, plena e atual. (...) Da mesma maneira, não há um conjunto abstrato de direitos a ser declarado ou enunciado, como faz acreditar o jusnaturalismo. Qualquer direito somente existe em concreto, materialmente atrelado a seu exercício e à sua efetivação.” Guimaraens, Francisco de. *O poder constituente...* p. 139

⁷ “Comprendons donc que le droit de chacun est toujours *une partie* de la puissance de toute la nature: celle qui lui permet d’agir sur toutes les autres parties. En conséquence la mesure du droit est aussi celle de *l’individualité*; (...) Comprendons également que la notion de droit correspond uniquement à une *actualité*, et par conséquent à une *activité*. Ainsi une formule comme “les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits” n’aurait-elle ici aucun sens. Le fait est que, dans la pratique, les homes ont de puissances inégales, sauf si quelque rapport de puissances

Da mesma forma, da definição de direito natural como potência decorre que, nenhuma ordem transcendente de valores pode impor deveres, como por exemplo deveres de solidariedade ou de caridade, fundados em uma noção de natureza humana universal. O homem se esforça em perseverar na existência, e sua busca pelo que lhe é útil é o único norte ou limite intrínseco à sua potência. Fora dos ditames do *conatus*, ao direito natural de cada indivíduo não corresponde qualquer noção de dever ou obrigação⁸.

4.1.2

Estado de natureza

Ocorre, porém, que, sujeitos às paixões e regidos unicamente por seu direito natural individual, na ausência de qualquer acordo sobre o certo e o errado, o justo e o injusto, os homens podem ser contrários uns aos outros. Assim, é possível, *in extremis*, instaurar-se, entre os homens, um estado de temor recíproco e solidão que acabe por inviabilizar as condições materiais de exercício do direito natural individual. É esta situação extrema que Spinoza identifica como *estado de natureza*, onde a ausência de qualquer acordo entre os homens e a impossibilidade de cada um defender-se sozinho, contra outros que lhe superam em potência, gera o medo, a guerra, a tristeza e por fim a própria inviabilidade do direito natural⁹.

Quanto ao estado de natureza em sentido spinozano, primeiro cabe ressaltar que este se caracteriza pela ausência de uma organização social que assegure a convivência pacífica entre os homens, mas não pressupõe

intervient pour les égaliser (un certain type d'Etat)". Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique...*p.73

⁸ "... la notion de droit ne se définit pas, au départ, en rapport avec celle de devoirs. Pas plus que la puissance qu'elle exprime, elle n'a originellement de "contraire" ou de "contrepartie". Mais elle a nécessairement des limites de fait..." Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique...*p.74

⁹ "Astúcia, medo, ódio, vingança, inveja habitam o estado de natureza, fazendo de todos inimigos de todos, todos temendo a todos segundo o arbítrio e a potência de cada um. Não havendo justiça nem lei, não há a cláusula jurídica *pacta sunt servanda* ("os pactos devem ser observados") e todo compromisso pode ser rompido a qualquer momento, se percebe que há mais vantagem em quebrá-lo do que mantê-lo e se tiver força para rompê-lo sem dano maior do que o de mantê-lo. (...) A marca do estado de natureza é a impossibilidade de efetuar o esforço de conservação no ser e, portanto, tal estado não é a realização do direito natural e sim obstáculo a esse direito." Chauí, Marilena. "A instituição do campo político" em *Política em Spinoza...*p.162

necessariamente o isolamento. Já destacamos que o isolamento de qualquer indivíduo humano impossibilitaria a própria constituição da sua singularidade, sem o contato com outros semelhantes a nós, o simples “devir-pessoa” é uma abstração. Assim, presentes os encontros com outros homens, o estado de natureza se caracteriza pela impossibilidade de constituição do comum, pela ausência ou total instabilidade das relações de composição, pela fragilidade dos vínculos de concórdia, por uma forma de convivência em que o medo recíproco é a única forma de intersubjetividade¹⁰. A distinção entre estado civil e estado de natureza, em Spinoza, não está na existência ou não de encontros e relações entre os homens, mas justamente nos afetos que os acompanham¹¹. Enquanto o estado civil é o campo da constituição do comum, da busca pela concórdia, de afetos de alegria; o estado de natureza é o universo conflitivo das disputas, discórdias, medo e passividade.

Da mesma forma, para Spinoza, o estado de natureza não é o universo do pleno exercício dos direitos naturais de cada indivíduo, mas, pelo contrário, é o cenário de seu mais baixo grau de efetivação. Na ausência de qualquer estabilidade das relações de composição entre os homens, na discórdia e temor recíprocos, o direito natural de cada indivíduo está separado de suas condições materiais de exercício, e sua potência de agir restrita à passividade. No estado de natureza o direito natural é uma abstração, uma potência entravada pelas circunstâncias de guerra e medo impeditivas de sua expressão¹². Na desordem,

¹⁰ “O estado de natureza é a vida intersubjetiva que não chega a alçar-se em si por si mesma à dimensão da vida social e política. Estado de natureza e direito natural não pressupõem, portanto, isolamento, mas solidão encravada numa intersubjetividade fundada no aniquilamento e no medo recíprocos.” Chauí, Marilena. “Direito é potência – experiência e geometria no Tratado Político” em *Política em Spinoza...*p. 250

¹¹ “Na verdade não se trata de pensar que um dia o ser humano chegou a se encontrar em um estado de total solidão, o estado de natureza, em que não havia qualquer regra de convivência ou qualquer poder instituído. Spinoza não concebe o ser humano senão entre os demais seres humanos. A experiência comprova que sempre houve sociedades, onde quer que existissem seres humanos, de modo que o estado de natureza e o estado civil se diferem em razão da intensidade de determinados afetos que se experimentam em cada uma dessas formas de expressão da potência humana coletiva. Essa é a chave para a devida inteligência do estado de natureza e do estado civil: os afetos.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...* p. 146

¹² “Em estado de natureza, diz Espinosa, o direito natural é uma abstração. Em sentido espinosano, abstração não significa hipótese lógica ou idealidade sem correspondente factual, mas tudo quanto se encontre separado das condições que permitem sua realização, ou seja, abstrato possui sentido ontológico. Em estado de natureza, o direito natural é abstrato porque se encontra separado das condições de sua efetivação concreta, pois todos podendo tudo (visto não haver leis determinando o permitido e o proibido), na realidade ninguém pode coisa alguma.” Chauí, Marilena. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa” em *Política em Spinoza...*p. 297

desconfiança e temor constantes, a impotência e a passividade são os traços mais marcantes do estado de natureza spinozano.

E, ainda que seja uma situação extrema, o estado de natureza spinozano não é uma hipótese abstrata, nem se limita a descrever um suposto período histórico pré-social ou pré-político¹³. O que caracteriza o estado de natureza é a falência da constituição de qualquer forma de concórdia e comunidade, e a prevalência de afetos tristes, como o medo, a determinar a passividade e entravar a efetividade dos direitos naturais individuais. Assim, nosso filósofo admite que, na ocorrência, por exemplo, de uma revolução ou de mudanças de regimes políticos, uma mesma multidão que, um dia, já se organizara em sociedade civil pode ver-se desorganizada, fragmentada e em estado de natureza¹⁴.

Spinoza admite, ainda, que, mesmo que presente alguma aparente organização política, se esta se baseia no medo e na opressão, na tirania, uma multidão, ainda que constituída como estado civil, pode encontrar-se, de fato, em estado de natureza. O que caracteriza as sociedades civis é a constituição do comum, a constituição de leis comuns e instituições políticas que são a expressão da potência coletiva, a expressão das relações de composição entre seus indivíduos constituintes. Quando, no entanto, uma organização social se mantém, não pela constituição do comum, mas pela imposição de interesses de um ou mais particulares; quando não são relações de composição, mas o medo recíproco e a opressão os afetos dominantes numa multidão; ainda que sob a aparência de qualquer institucionalização do poder e das leis, não podemos caracterizar tal

¹³ « O estado de natureza não é um estado prévio ao estado de sociabilidade entre os humanos, mas sim uma forma de organização social e política que tende para a produção do circuito afetivo do medo e da afirmação apenas e tão-somente dos desejos individuais, (...). Fica, assim, claro que o estado de natureza e o estado civil não diferem cronologicamente. O estado civil não é uma evolução pela qual os seres humanos passam, mas fundamentalmente, é um estado em que o medo não impera com tanta força e em que a conduta dos seres humanos é guiada por um temperamento comum, que é mantido por suas instituições políticas e pela ordem jurídica.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...* pp. 148-149

¹⁴ “ Proposons donc la réponse suivante: nul ne sait si l’humanité, à l’origine, a vécu à l’état de nature ; mais bien des peuples doivent s’y trouver pendant le bref intervalle de temps qui sépare la dissolution d’une société politique particulière et l’instauration, pas toujours immédiate, d’un régime de remplacement ; état de transition, par conséquent, qui ne se réalise pas dans tous le cas, mais lorsqu’il se réalise, est originel par rapport à la structure institutionnelle qui lui succède. » Matheron, Alexandre. *Individu et communauté...* p. 307

sociedade como um estado civil; trata-se, de fato, de um estado de natureza¹⁵. Diz nosso filósofo:

“Se numa cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer, não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina. A paz, com efeito, não é a simples ausência de guerra, é uma virtude que tem sua origem na força da alma, pois que a obediência (...) é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade, deve ser feito. Uma cidade, é preciso dizê-lo ainda, em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de solidão que o de cidade.” Tratado Político, cap. V, § 4º

A chamada “paz dos cemitérios”, a paz construída pelo medo, pela opressão, não é a paz que constitui a comunidade. O direito civil é a própria expressão das relações de composição entre os indivíduos, se sua obediência não se fundamenta na concórdia mas no medo; se leis comuns são impostas e não constituídas; se o direito civil não corresponde a potência da multidão mas é outorgado pelo interesse de particulares; na tirania não se constitui uma cidade mas a solidão, não se organiza um estado civil, mas sim uma experiência de servidão própria do estado de natureza.

4.1.3

Direito civil

A saída do estado de natureza, a organização da cidade, se dá pela constituição do comum, pela instituição de leis comuns, de um direito civil. Mas, assim como a constituição da multidão é o movimento afetivo da busca por afetos comuns, o direito civil não advém de qualquer ordem transcendente às potências de seus constituintes. Não se trata de uma ordem jurídica imposta por um soberano transcendente, ou acordada num contrato de sujeição entre sujeitos de direito. As leis comuns são a expressão imanente da potência da multidão, o direito civil é o direito natural da multidão.

O *conatus* da multidão é o esforço em conservar suas relações constitutivas, ou seja, fazer perseverarem as relações de composição entre seus

¹⁵ “Pelo temor generalizado, os súditos caem na servidão e admitem obedecer cegamente aquele que conseguir convencê-los de que pode proteger suas vidas, o que confere a falsa e ambivalente sensação de segurança. É interessante perceber como o quadro delineado por Spinoza em relação ao estado de natureza muito lembra o estado civil hobbesiano.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...* p.149

indivíduos constituintes. O direito civil, como expressão do esforço de estabilização das relações sociais, como constituição de valores e normas comuns, é expressão imanente do *conatus* coletivo da multidão. Deixados os homens ao governo das próprias paixões, a constituição da multidão, ainda que determinada pela imitação afetiva, é instável. Leis comuns vêm estabilizar suas relações constituintes e possibilitar a segurança da multidão, assegurando, assim, as condições materiais do exercício dos direitos naturais individuais de seus constituintes.

Isto posto, a ordem jurídica em Spinoza, expressão imanente da potência da multidão, tem por escopo buscar alguma forma de previsibilidade dos comportamentos e limitar a instabilidade das paixões. Uma das principais funções da constituição de leis comuns é assegurar que os pactos passem a ser cumpridos, e não deixados a mera aleatoriedade das palavras. É o princípio jurídico fundamental do *pacta sunt servanda* que o direito civil vem garantir. De fato, Spinoza reconhece que imersos em suas paixões individuais, nada asseguraria que um homem cumprisse suas promessas ou correspondesse, em suas ações, ao declarado em suas palavras¹⁶. Daí a importância do direito civil para estabilizar as relações sociais e garantir o cumprimento de obrigações e as condições materiais para a constituição da concórdia. O esforço coletivo por fazer perseverarem as relações constituintes da multidão é o esforço pela previsibilidade das condutas e pelo cumprimento dos pactos.

Mas, como nenhum poder transcendente se inaugura com a constituição da ordem jurídica, nenhum poder a não ser os afetos individuais podem assegurar a efetividade do direito civil. As leis comuns não se constituem sob nenhuma autoridade externa que venha lhes assegurar a obediência. É na lógica do *conatus* individual, na estratégia da busca do útil, que o direito civil deve buscar sua efetividade. Assim, Spinoza reconhece que qualquer ordem

¹⁶ “O compromisso tomado verbalmente em relação a alguém de fazer ou, pelo contrário, de não fazer tal ou tal coisa, quando se tem o poder de agir contrariamente à palavra dada, permanece em vigor enquanto a vontade daquele que prometeu não se altera. (...) Portanto, se aquele que é por direito de natureza deu próprio juiz julgou reta ou erroneamente (errar é próprio do homem) que o compromisso tomado terá para si conseqüências mais nocivas que úteis e se considera em sua alma que tem interesse em quebrar o compromisso, quebrá-lo-á por direito natural.” Tratado Político, cap. II, parágrafo 12.

jurídica não pode prescindir de ameaças e promessas para assegurar sua observância¹⁷.

São princípios que exprimem o *conatus* e norteiam todos os homens: a escolha de um bem no lugar de um mal, a escolha, entre dois bens, do maior; e entre dois males a escolha do menor¹⁸. Mesmo o menor grau de racionalidade já determina que os homens, na busca pelo útil individual, norteiem suas ações por tais princípios. E, como somente um afeto contrário e maior pode refrear outro afeto, cabe às leis comuns a constituição de uma dinâmica afetiva que torne, aos cidadãos, mais vantajoso seguir seus preceitos e perseverar nas relações de composição que constituem a sociedade, ao invés de responderem às suas paixões individuais. Na dinâmica das promessas de recompensa e das ameaças de punição, o direito civil trabalha com a mesma lógica afetiva do *conatus* individual de cada um de seus constituintes e inscreve sua observância na lógica imanente da resistência ontológica.

Nesta relação de imanência absoluta entre direito civil e potência da multidão, na identidade entre direito civil e direito natural coletivo da multidão, identificamos a importante diferença entre a teoria jurídica spinozana e as concepções positivistas do direito. Ainda que nosso filósofo reconheça no direito civil uma dinâmica afetiva de ameaças e promessas sustentada pela instituição de leis comuns que visam estabilizar as relações sociais, o pensamento jurídico de Spinoza distancia-se do positivismo em qualquer uma de suas vertentes.

Para encaminhar a análise da distância entre a concepção spinozana do direito civil e as noções fundamentais do positivismo jurídico, tomaremos como objeto de comparação os principais traços da teoria daquele que pode ser considerado o mais importante teórico do positivismo jurídico: Hans Kelsen. A simples análise das principais características da teoria Kelseniana já é suficiente para ilustrar as diferenças entre o positivismo jurídico e o pensamento da imanência instaurado por Spinoza.

¹⁷ “ Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade, sob a condição de que esta avoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar o bem e o mal. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos, mas por ameaças.” E IV, prop. 37, escólio 2.

¹⁸ E IV, prop. 65

O jurista austríaco, importante referência para o pensamento jurídico hegemônico contemporâneo, concebe a ordem jurídica como uma ordem transcendente¹⁹. As leis comuns de uma sociedade, segundo Kelsen, obedeceriam, em sua organização intrínseca, a um princípio de imputação diverso daquele da necessidade causal das leis da natureza²⁰. A ordem jurídica, como sistema de normas, teria uma dinâmica própria, diversa daquela que perpassa a organização social ou política. Assim, o direito seria uma ciência passível de compreensão *per se*, isolada dos elementos valorativos morais, sociais, históricos e políticos²¹. Kelsen estabelece uma relação de transcendência entre o sistema jurídico entendido enquanto tal, em sua dinâmica própria, seus critérios de validade e aplicação; e a organização social e política da sociedade, que tal sistema visa regular.

Ora, nada disso pode ser relacionado ao pensamento jurídico de Spinoza. Mais de dois séculos antes do jurista austríaco ganhar celebridade com seu discurso da transcendência, Spinoza já estabelecera a identidade entre direito civil e potência da multidão. As leis comuns nada mais são que a forma das próprias relações de composição entre os indivíduos constituintes da multidão, seguindo ambas a mesma dinâmica afetiva do *conatus*. A identidade entre direito e potência, entre direito civil e potência da multidão, afirma a imanência absoluta de qualquer ordem jurídica às condições materiais de sua elaboração e aplicação. Assim como não existem direitos naturais abstratos e universais, também a ordem normativa não segue outra dinâmica que aquela do *conatus*, que constitui a multidão. Assim, ainda que o direito civil em Spinoza venha prescrever condutas e estabelecer valores coletivos segundo a lógica de ameaças e promessas, não se trata de um positivismo. O direito civil é inseparável da potência da multidão,

¹⁹ “Para ele (Hans Kelsen), a transcendência é máxima, absoluta. A especificidade do direito consiste em regular sua própria produção.” Negri, Antonio. *O poder constituinte...* p.13.

²⁰ “Na descrição de uma ordem normativa da conduta dos homens entre si é aplicado aquele outro princípio ordenador, diferente da causalidade, que podemos designar como imputação.” E ainda: “A imputação que se exprime no conceito de imputabilidade é a ligação de uma determinada conduta, a saber, de um ilícito, com uma conseqüência do ilícito. (...) É evidente que a ciência jurídica não visa uma explicação causal dos fenômenos jurídicos: ilícito e conseqüências do ilícito. Nas proposições jurídicas pelas quais ela descreve estes fenômenos ela não aplica o princípio da causalidade mas um princípio que – como mostra esta análise – se pode designar por imputação.” Kelsen, Hans. *Teoria pura do direito*, Martins Fontes, São Paulo, 2000, pp. 87 e 91

²¹ “Kelsen distingue o campo da política, cuja tarefa é valorar e produzir normas, do campo da ciência do Direito, cujo propósito é o de elaborar um conhecimento que explique o fenômeno normativo...” Sgarbi, Adrian. *Clássicos de teoria do direito*. Lúmen Júris, Rio de Janeiro, 2006, p. 61.

aliás, as leis comuns de uma sociedade nada mais são que a forma de sua singularidade, as próprias relações de composição que a constituem²².

Por fim, ainda sobre o pensamento jurídico de Spinoza, nos cabem algumas observações sobre a relação entre o direito civil da multidão e o direito natural individual de seus constituintes. Em sua célebre Carta L a seu amigo Jelles, Spinoza afirma:

“No que respeita à política, pergunto qual a diferença entre mim e Hobbes. Consiste nisso: conservo o direito natural sempre bem resguardado e considero que em qualquer Cidade o magistrado supremo só tem direito sobre os súditos na medida exata em que seu poder sobre eles supere o deles, como sempre ocorre no estado de natureza.”

Em Spinoza, a constituição do direito civil não é a negação nem a alienação do direito natural de cada um de seus indivíduos constituintes, pelo contrário, o primeiro é a própria condição material de efetivação do segundo. Da simples definição spinozana do direito natural como potência decorre que sua renúncia ou alienação completa é uma impossibilidade lógica²³. Renunciar completamente ao próprio direito natural, em qualquer medida, seria renunciar ao próprio *conatus*, renunciar à própria essência, o que seria absurdo. A constituição do direito civil não implica a renúncia da potência individual de seus constituintes. A questão fundamental da relação entre direito natural e a constituição do estado civil em Spinoza é que ceder não é renunciar²⁴.

Em sua primeira obra política, o *Tratado teológico político*, nosso filósofo utiliza a expressão “transferência de direitos”, ao tratar da constituição da sociedade civil²⁵. Mas aqui, mais uma vez, os termos comumente usados pelos

²² “O positivismo spinozista é puramente aparente, (...) a relação *multitudo*-direito civil nega a separabilidade dos dois termos e reporta o dualismo à identidade. (...) Ou seja, nega as próprias condições nas quais é possível falar de positivismo jurídico: condições que prevêm a transcendência do valor da lei dentro do processo de produção jurídica, que supõem uma orgânica potência da normatividade enquanto tal – separada, portanto, eminente. O positivismo legalista não ocorre em Spinoza porque não pode ocorrer, porque é contraditório e aberrante em relação a todas as condições do sistema e à sua forma metafísica. O justo é um processo constituído pela potência.” Negri, Antonio. *Anomalia Selvagem...* p. 253

²³ “Por isso é possível afirmar que a teoria política spinozista não é capaz de assimilar a possibilidade de transferência plena de direitos, como ocorre em Hobbes. (...) Transferir o *conatus*, o direito natural, é absolutamente impossível; ninguém pode deixar a cargo de outrem o esforço de perseverar na existência. Alienar o *conatus* é, antes de mais nada, uma impossibilidade lógica.” Guimaraens, Francisco. *O poder constituinte...*p. 138

²⁴ Rocha, Maurício. *Verbete Spinoza*. em: Vicente Paulo Barreto. (Org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006, v. , p. 778-784.

²⁵ “A condição para que uma sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto possa ser fielmente observado é, pois, a seguinte: cada

teóricos dos seiscentos não nos devem conduzir a conclusões precipitadas. A transferência de direito, em Spinoza, não significa a plena alienação ou a renúncia, mas sim uma variação na potência de agir, variação que acompanha qualquer encontro e relação com outras coisas singulares na existência²⁶.

Sem privar-se de seu direito natural, ao compor-se com outros indivíduos, um homem “transfere” ao sujeito coletivo que daí se constitui parte de sua potência de agir, na constituição de uma potência coletiva. Remetermo-nos aqui à relação de causalidade imanente pode ajudar a compreender a dinâmica da transferência de direitos em Spinoza. Assim como a causa imanente não se separa de seus efeitos; a potência de agir individual que ao compor-se com outras, ao ser “transferida”, constitui uma potência coletiva da multidão, não se dissocia de sua causa imanente, do indivíduo constituinte. A constituição do direito civil não é a alienação dos direitos naturais individuais, pelo contrário, os direitos naturais individuais, numa relação de causalidade imanente, se exprimem, encontram condições materiais de exercício, na constituição das leis comuns da multidão.

Assim, quando Spinoza diz que, mesmo no estado civil, conserva o direito natural bem resguardado, não é na forma de um resquício ou uma exceção que nosso filósofo está se referindo. A relação entre direito natural individual e direito civil da multidão não é de oposição, mas de interdependência²⁷. Entre os direitos individuais e as leis comuns há uma relação de causalidade imante, em que os primeiros, ao mesmo tempo em que constituem as segundas, depende delas para encontrar as condições materiais de sua própria efetivação.

Em contrapartida, uma vez que o direito civil nada mais é que a forma das relações de composição constituintes da multidão, ele encontra limites

indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. 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, cap. XVI, pp. 239-240

²⁶ “Lê ‘transfert’, si transfert il y a, devient alors quelque chose de fort simple et de fort banal: nous l’effectuons quotidiennement. Ce qui demeure immuable, c’est le Droit de la Nature intière : le conatus global de la *Facies Totius Universi*. Mais, à l’intérieur du Tout, le jeu des lois naturelles modifie constamment les rapports de force entre individus singuliers. Chacun de ceux-ci, considéré isolément, voit donc la sphère de son Droit Naturels s’élargir et se rétrécir selon le hasard des recontres : ce qu’il perd, d’autres le gagnent ; et l’on peut dire, en un sens tout réaliste, qu’il le leur a ‘abandonné’ » Matheron, Alexandre. Ob. Cit. pp. 295-296

²⁷ “O direito civil e o direito natural, portanto, são interdependentes, na medida em que as potências singulares, que são a base constitutiva do estado civil, em razão de seu agenciamento formam a potência da multidão, só se efetua concretamente no interior do estado civil.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...*p. 158

materiais na potência de agir de cada indivíduo. O direito natural impõe que certas ações humanas não podem ser objeto de qualquer regulação coletiva, ou que não é útil ou interessante à comunidade que sejam restringidas.

Spinoza cita, como um exemplo das limitações impostas pelo direito natural ao direito civil, a liberdade de pensamento. É uma impossibilidade lógica que o direito civil venha a cercear a potência de pensar dos indivíduos. Cada homem pensa o que lhe ocorre na mente, e as idéias não podem ser objeto de controle por leis²⁸. Da mesma forma, não é útil ao direito civil da multidão que a liberdade de expressão do pensamento, a liberdade de opinião, seja cerceada pelas leis²⁹. Como é uma impossibilidade material regular por leis a liberdade de pensar, limitar a liberdade de expressão seria estimular a mentira e a desfaçatez. Censurada a liberdade de expressão, os indivíduos continuariam a pensar livremente qualquer coisa, mas obrigar-se-iam, pelos ditames da lei, a expressar outra, e tal conduta não é útil à comunidade. A mentira estimula falsidades próprias dos sediciosos, condutas típicas das intrigas de traição e facciosismos, que somente ameaçam a segurança de qualquer Estado³⁰. Em Spinoza as liberdades de pensamento e de expressão não ameaçam a segurança do Estado, mas pelo contrário a constituem³¹.

Neste sentido, nesta concepção absolutamente imanente da relação entre direito natural individual e direito civil da multidão, já é possível notar em que medida interesses privados e interesse público, em Spinoza, não se

²⁸ Assim, diz nosso filósofo: “A vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, prquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa.” TTP, cap. XX, p. 300

²⁹ “Portanto, se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades. (...) um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento...” TTP, cap. XX, pp. 301-302

³⁰ “Os facciosos são os primeiros a dizer uma coisa distinta do que pensam, adulando os que detêm o poder para, após ganharem a sua confiança, destronarem-no. Limitar a liberdade de expressão é estimular que o modo de ser dos facciosos se dissemine como virtude, quando na verdade se trata de vício.” Guimaraens, Francisco de. Ob. cit. p. 168

³¹ Embora não seja objeto do presente trabalho nos estendermos na análise de cada um deles, Spinoza admite outros limites impostos ao direito civil pelo direito natural de seus constituintes, seguindo sempre a importante assertiva geral: “Daí a consequência que todas as ações às quais ninguém pode ser incitado nem por promessas nem por ameaças estão fora dos desígnios da cidade.” TP, cap. 3, parágrafo 8º.

diferenciam ou se opõem necessariamente³². Uma vez que a constituição do comum é útil ao *conatus* individual, o direito civil, as leis comuns, são úteis e asseguram efetividade aos direitos naturais de cada indivíduo, garantindo as condições materiais de expressão de suas potências de agir individuais. Da mesma forma, sendo o direito civil a forma de estabilização das relações de composição entre os indivíduos, ele encontra seus limites delimitados pelo que é útil à constituição do comum, pela impossibilidade material ou inutilidade do cerceamento de certos direitos naturais de cada um de seus constituintes. Assim, a busca do útil individual é também a busca pela constituição do comum, o interesse privado é também o interesse de constituição e conservação das leis comuns. E, da mesma forma, o interesse público, o útil à conservação da sociedade civil, deve observar as condições materiais de efetivação do direito natural de cada indivíduo, os interesses privados de cada um de seus constituintes.

* * *

A multidão se organiza em leis comuns, normas de conduta que visam estabelecer a segurança das relações de composição entre os homens. Neste sentido, o direito civil não é uma ordem normativa transcendente ao campo social, mas opera por promessas e ameaças na mesma dinâmica afetiva do *conatus*. Como expressões da potência da multidão, as leis comuns vêm proporcionar as condições materiais de efetividade dos direitos naturais individuais de seus constituintes, condições de expressão de suas potências singulares.

³² “Dans la tradition libérale, en effet, souveraineté politique et liberté individuelle se déploient dans ces deux sphères différentes, qui normalement n’interfèrent pas, mais se « garantissent » réciproquement. (...) Or, cette conception (que Locke ne tardera pas à illustrer) ici ne convient pas. (...) la règle énoncée par Spinoza ne peut avoir le sens d’une simple séparation. En fait, ce qu’il entend démontrer, c’est une thèse beaucoup plus forte (sans doute aussi beaucoup plus risquée) : souveraineté de l’Etat et liberté individuelle n’ont pas à être séparées, ni à proprement parler conciliées, parce qu’elles ne se contredisent pas. *La contradiction serait de les opposer.*” (Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique...*p. 37/38)

4.2

Imperium:

Ao mesmo tempo em que o *conatus* da multidão se organiza estabelecendo leis comuns, institui também um poder político, o poder de gerir a coisa pública: o *imperium*. A mesma relação de imanência absoluta que Spinoza estabelece entre direito civil e direito natural da multidão, nosso filósofo estabelece, também, entre poder político e potência da multidão. O *imperium*, que se constitui com a organização da multidão em Estado, não se distancia de sua causa imanente que é a própria potência da multidão.

4.2.1

Governos e instituições

Assim, começamos nossa análise da organização do poder político em Spinoza pela importante ressalva de que, segundo nosso autor, em nenhum regime político, exceto a tirania, governante e poder político se identificam. Não é na pessoa do governante que repousa a causa do poder político, nem é em seu nome próprio que o mesmo deve ser exercido. O *imperium* é expressão imanente da potência da multidão e, portanto, seu exercício é sempre direcionado pelos ditames do *conatus* coletivo.

Neste sentido, Spinoza destaca que em qualquer estado civil a potência da multidão deve manter-se sempre maior e inversamente proporcional à potência de qualquer um de seus constituintes considerados individualmente. Partindo da premissa de que cada homem preferirá sempre governar a ser governado³³, já considerados os riscos inerentes à dinâmica afetiva da ambição de dominação, Spinoza reconhece que o maior inimigo de um Estado é sempre o inimigo interno³⁴. A maior ameaça à segurança de qualquer estado civil não é uma invasão externa, mas a ambição de poder de seus próprios cidadãos. Guiados pelo desejo de governar, os homens se armam em intrigas, tramam traições e golpes,

³³ “Além disso, é certo que não há ninguém que não goste mais de governar do que ser governado: ninguém cede voluntariamente o comando a outrem...” Tratado Político, Cap. VII, § 5º

³⁴ “É certo, (...), que os perigos que ameaçam a cidade têm por causa cidadãos mais que os inimigos do exterior, pois bons cidadãos são raros.” Tratado Político, Cap. VI, § 6º

sustentam discursos supersticiosos para arrebanharem seguidores, e visam, a todo tempo, alcançar o exercício do poder político para desvirtuá-lo em interesses particulares. O mesmo *conatus* individual que determina a constituição do campo político pode engendrar sua degradação em tirania, se ilimitada a ambição de seus constituintes.

Assim, não é à virtude de qualquer governante que Spinoza confia a segurança do estado civil. Deixado apenas aos cuidados dos afetos e interesses particulares daqueles que o exercem, o *imperium* pode facilmente transformar-se, de expressão da potência da multidão, em instrumento de dominação e opressão. Ademais, os homens estão constantemente imersos na imaginação e, conduzidos pelas forças de suas paixões, tendem muitas vezes a ser contrários uns aos outros. Depositar na razão de um ou muitos homens a segurança do Estado, esperando que estes, ao governarem, operem apenas segundo princípios racionais seria, nas palavras do filósofo, “sonhar com a idade de ouro dos poetas.”³⁵

A multidão está constantemente imersa na imaginação, e assim também constantemente determinados pelas próprias paixões estão quaisquer homens que sejam escolhidos para gerir a coisa pública. A construção da liberdade no estado civil, em Spinoza, não passa, nem poderia passar, por nenhum projeto pedagógico de elevação de toda a multidão a conduta racional, ou de eleição de uma junta de sábios para governar a cidade³⁶. A imaginação, como forma mais corriqueira de funcionamento da mente humana, e as paixões como afetos que acompanham os encontros com outras coisas singulares na existência, não podem jamais ser totalmente abolidos, seja do indivíduo singular seja da multidão.

Assim, a organização política que melhor pode assegurar a segurança do Estado não depende da conduta racional da multidão ou de seus governantes,

³⁵ “Mostramos, por outro lado, que a Razão pode bem conter e governar as emoções, mas vimos que o caminho ensinado pela razão é muito difícil; aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da Razão, sonham com a idade de ou dos petas, isto é, comprazem-se na ficção.” Tratado Político, Cap. I, § 5º.

³⁶ “Espinoza é o primeiro antropólogo da democracia moderna visto que originalmente propôs a questão de como o auto-governo da multidão seria possível diante do fato de que esta – seguindo a tradição, ele a chama de *vulgus* – se orienta constantemente por noções morais, imagens e sensações, em *imaginationes*, assim como por manifestações de avidez, ira, inveja e anseio por honra e não por idéias racionais. Espinoza não perde tempo com a teoria da adulação, que mais tarde alcançou tanto sucesso, a de querer alçar a multidão sob o ponto de vista da razão ou da maioria lógica.” Sloterdijk, Peter. *O desprezo das massas – ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Estação liberdade, São Paulo, 2002, pp. 52-53

mas constrói-se na instituição de estruturas racionais de funcionamento do aparelho de Estado. Independentemente da virtude ou ambição dos governantes, apesar da imaginação que guia a multidão, a estabilidade do *imperium* sustenta-se na organização de uma dinâmica racional de distribuição e contenção dos poderes; na construção e conservação de instituições que preservem a segurança³⁷. São as instituições, e não as eventuais virtudes dos governantes, os melhores instrumentos para garantir a segurança de um Estado e limitar as ambições de dominação e conflitos inerentes á dinâmica afetiva da multidão³⁸.

Identificamos, neste ponto da obra de Spinoza, uma importante influência do pensamento político de Maquiavel. De fato, o sapientíssimo florentino já afirmara, séculos antes de Spinoza, a imprudência de depositar nas mãos dos governantes a segurança do Estado. O Maquiavel dos *Discursos*, na análise do decenvirato em Roma, já denunciava a “facilidade de se corromperem os homens”³⁹, e a necessidade de constituição de uma república bem ordenada por leis e instituições. Spinoza ao afirmar estar nas instituições, e não nas virtudes dos governantes, o melhor instrumento para resguardar a liberdade de um Estado, claramente esposa a mesma concepção republicana do fenômeno institucional enunciada por Maquiavel⁴⁰.

Neste sentido, nosso autor dedica os últimos cinco capítulos de sua última obra, o *Tratado Político* (TP), a enunciar o desenho institucional capaz de melhor organizar o poder público em regimes monárquicos, aristocráticos e democráticos, de forma a limitar os interesses individuais e preservar a relação de

³⁷ “Um estado cuja salvação depende da lealdade de algumas pessoas e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que aqueles que os conduzem queiram agir lealmente, não terá qualquer estabilidade. Para poder subsistir será necessário ordenar as coisas de tal modo que os que administram o Estado, quer sejam guiados pela Razão ou movidos por uma paixão, não possam ser levados a agir de forma desleal ou contrária ao interesse geral. É pouco importa à segurança do Estado que motivo interior têm os homens para bem administrar os negócios, se de fato os administrarem bem. Com efeito, a liberdade da alma, quer dizer, a coragem, é virtude privada; a virtude necessária ao Estado é a segurança.” *Tratado Político*, cap. I, parágrafo 6.

³⁸ “É no fundamento racional, portanto, das instituições e não no poder dos governantes que Spinoza deposita a ênfase de sua análise política.” Ribeiro, Luis Antonio Cunha. *A idéia de democracia em Spinoza*. Tese de doutorado. IFCS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2005, p. 157.

³⁹ “Da facilidade de se corromperem os homens” é o título do capítulo 42 do Livro primeiro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2007, p. 131.

⁴⁰ “A compreensão do 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 determinar que as instituições, na política, ocupam o centro dos processos desta natureza, em lugar das virtudes individuais dos governantes.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...* p. 215.

imanência entre *imperium* e potência da multidão⁴¹. A morte do filósofo, em 1677, interrompe a redação do capítulo XI do TP, aquele que seria dedicado a organização dos Estados democráticos. No entanto, nas estruturas institucionais de organização do poder monárquico e aristocrático de Spinoza, já podemos destacar importantes exemplos de instituições, previstas pelo autor, com a função de refrear desejos tirânicos de dominação e preservar a relação de imanência entre potência da multidão e exercício do poder político⁴².

Assim, no que tange ao desenho institucional mais apropriado à segurança de um estado monárquico, Spinoza prevê a instituição de conselhos, formados por cidadãos, cuja função seria auxiliar o rei nas decisões da coisa pública e na administração da justiça⁴³. A instituição dos conselhos, formados por cidadãos eleitos por mandatos de tempo definido, é um instrumento de contenção do poder do monarca e uma garantia de que este, ao decidir sobre a coisa pública,

⁴¹ Cabe aqui a ressalva de que, pelos limites deste trabalho, nosso intuito ao tratar dos desenhos institucionais dos regimes políticos em Spinoza restringe-se a exemplificar as instituições que na monarquia e aristocracia constituem instrumentos de contenção do poder e expressão da potência da multidão. Excede os limites de nosso trabalho descrevermos todas as características, diferenças e eventuais processos de transição entre democracia, aristocracia e monarquia. Sobre o tema remetemos o leitor a Guimaraens, Francisco de. Ob. cit. pp. 271-284

⁴² “Na verdade, porém, Espinosa propõe um remédio contra a causa da tirania; o Tratado Político. De fato, logo na abertura do tratado, como vimos, Espinosa afirma que a estabilidade, a segurança e a paz de uma república não podem se fundar nas virtudes privadas dos governantes, mas devem apoiar-se no ordenamento institucional (nas *res ordinandae*), de maneira que, quer sejam passionais ou racionais, virtuosos ou viciosos, os governantes só possam se guiar pelo que as instituições obriguem. Por esse motivo, cada um dos capítulos dedicados às diferentes formas políticas apresenta para cada uma delas um conjunto de instituições públicas capazes de garantir que costumes, leis e práticas sociopolíticas fundem e conservem uma forma política segundo as exigências do direito natural...” Chauí, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa...* p. 192.

⁴³ Spinoza prevê a instituição de pelo menos dois conselhos da administração central, um para opinar sobre os negócios públicos relativos à administração do Estado, outro para administrar a justiça. O filósofo prevê ainda a instituição de conselhos menores em cada cidade do reino. Sobre o tema, citamos:

“Deverá haver para assistir o rei, vários conselheiros que se lhe seguirão imediatamente em dignidade, e não poderão ser escolhidos senão entre os cidadãos ...” Tratado Político Cap. VI, § 15;

“A principal função deste conselho será manter a lei fundamental do estado e dar sua opinião sobre os negócios, de forma que o rei saiba que decisão é preciso tomar no interessa público e não será permitido ao rei estatuir sobre nenhum assunto sem ter ouvido a opinião do conselho.” Tratado Político, Cap. VI, § 17;

“Para administrar a justiça será formado outro conselho apenas de juristas, cuja função é regular os diferendos e pronunciar penas contra os delinquentes...” Tratado Político, Cap. VI, § 26;

“A estes conselhos estarão subordinados, em cada cidade, outros conselhos cujos membros não serão nomeados vitaliciamente, mas parcialmente substituídos em cada ano e deverão pertencer aos clãs que habitem essa cidade.” Tratado Político, Cap. VI, § 30.

tenha sempre em vista o interesse da multidão e não os seus interesses particulares⁴⁴.

O filósofo é explícito ao afirmar que, mesmo na monarquia, em que o exercício do poder público está confiado a um só homem, tal poder não deve ser ilimitado, e deve manter-se sempre fiel ao interesse público, ao *conatus* da multidão. Neste sentido, vale a pena citar as palavras de Spinoza:

“Um Estado monárquico deve, para ser estável, estar ordenado de tal forma que tudo nele seja feito apenas por decreto do rei, mas não que toda a vontade do rei tenha força de lei.” Tratado Político, Cap.VII, § 1º

Da mesma forma, ainda no desenho institucional da monarquia, a extinção da nobreza, a população armada e a propriedade pública dos bens imóveis reforçam a unidade do reino, o desejo pela paz e, de forma definitiva, afastam a configuração do poder monárquico spinozano como dominação⁴⁵. A extinção da nobreza é a extinção daqueles que, na ociosidade e proximidade com o poder, poderiam mais facilmente tramocar crimes e golpes. Já a população armada e a propriedade pública dos bens imóveis são instituições que vêm assegurar à multidão as condições materiais de defesa frente a qualquer ameaça de usurpação do poder político para fins particulares.

Seguindo a mesma preocupação com a contenção das ambições de dominação dos governantes, no desenho institucional da aristocracia, nosso

⁴⁴ Podemos ressaltar, ainda, que tal desenho institucional monárquico, em que o poder do rei é limitado pela participação dos conselhos de cidadãos, permite à alguns comentadores de Spinoza aproximarem suas idéias à organização institucional das monarquias constitucionais. Neste sentido: “...l'égalisme de la monarchie spinoziste correspond à l'hypothèse d'une « monarchie burgeoise », et paraît anticiper sur des régimes « présidentiels » ou « impérialiste » à venir...” (Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique...*p.90)

⁴⁵ Sobre tais instituições citamos o autor:

“Para que os cidadãos sejam iguais tanto quanto possível, é preciso que sejam considerados nobre apenas os descendentes do rei. Mas se fosse permitido a todos os descendentes do rei tomar mulher e procriar filhos, com o decorrer do tempo o seu número iria sempre crescendo e eles seriam para o rei e para todos, não só um encargo, mas um perigo dos mais temíveis. Com efeito os que vivem na ociosidade premeditam geralmente crimes...” Tratado Político, Cap. VII, § 20

“O exército deve incluir apenas os cidadãos, sem qualquer exceção, e nenhum estrangeiro deve fazer parte dele. É preciso, portanto, que todos tenham obrigatoriamente armas e que nenhum seja recebido no número de cidadãos senão após ter sido instruído no manejo das armas e se ter comprometido a nelas se exercitar durante certos períodos do ano...” Tratado Político, Cap. VI, § 10

“Os campos e todo o solo e, se possível, também as casas serão de domínio público, isto é, pertencerão àquele que possui o poder na cidade, e serão alugados ao ano aos cidadãos, quer aos habitantes da cidade quer aos dos campos, e todos estarão isentos, em tempos de paz, de qualquer imposto.” Tratado Político, Cap. VI, § 12

filósofo busca estabelecer instituições que, na desigualdade inerente ao sistema, preservem a relação de causalidade imanente entre potência da multidão e poder político. Assim, Spinoza estabelece que o número de patrícios deve manter-se sempre proporcional ao contingente da plebe e o mais numeroso possível, de modo que suas decisões reflitam sempre o interesse público⁴⁶.

Com o mesmo intuito de preservar a expressão da potência da multidão na organização aristocrática do poder político, Spinoza recomenda, para a segurança do estado, que os cargos da administração pública sejam distribuídos a integrantes da plebe⁴⁷. Ainda que alijada do poder decisório, restrito as assembleias de patrícios, no desenho institucional aristocrático spinozano a plebe participa da engrenagem do estado pelo exercício de funções típicas da administração pública⁴⁸. A participação da plebe nos cargos da administração ventila a estrutura do Estado e mantém a relação entre multidão e *imperium*.

Assim, seja na monarquia, com seus conselhos, extinção da nobreza, o povo em armas e propriedade pública dos bens imóveis; seja na aristocracia, com seu alto número de patrícios e participação da plebe em cargos públicos; as instituições preconizadas por Spinoza visam evitar a concentração do poder e assegurar alguma participação da multidão no exercício do *imperium*. Nosso filósofo constrói seus modelos institucionais de forma a preservar a potência da multidão como causa imanente do poder político.

⁴⁶ “Donde se segue que num Estado aristocrático, para que seja estável, é preciso um número mínimo de patrícios, número a determinar tendo em conta, necessariamente, a grandeza do Estado.” Tratado Político, Cap. VIII, § 1º

“A primeira lei de tal Estado deve ser a que estabelece uma relação entre o número de patrícios e a massa popular. Essa relação, com efeito, deve ser tal que, crescendo a massa, o número de patrícios aumente proporcionalmente. (...) esta relação deve ser de cerca de um para cinquenta, isto é, é preciso que esta relação não desça abaixo destes números...” Tratado Político, Cap. VIII, § 13

⁴⁷ “Os secretários dos conselhos e seus outros servidores que não tenham o direito de sufrágio serão escolhidos na plebe...” Tratado Político, Cap. VIII, § 44

“Os empregados das finanças serão escolhidos na plebe e terão de prestar contas não só ao senado, como também aos síndicos.” Tratado Político, Cap. VIII, § 45

⁴⁸ “Un dernier mécanisme intervient alors, qui correspond implicitement à la distinction de deux appareils, l’un de *gouvernement*, l’autre d’*administration*: la plèbe est écartée des conseils de décision, mais c’est en son sein que doivent être recrutés les fonctionnaires (...). Les classes, inégales au regard de la souveraineté, sont ainsi l’une et l’autre impliquées dans le fonctionnement de l’Etat.” (Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique...*p.89)

4.2.2

Democracia: a política da multidão

A causalidade imanente é um conceito chave na ontologia e na filosofia política de Spinoza. A relação de causalidade em que a causa não se distancia de seu efeito, mas, ao produzi-lo, nele se expressa e se afirma incessantemente é a dinâmica da constituição do poder político pela potência da multidão. É a imanência deste conceito de “expressão”⁴⁹ que possibilita a compreensão do que vem a ser a democracia e a relação entre poder constituinte e poder constituído em Spinoza.

Podemos dizer que, no pensamento político de Spinoza, a democracia é intrínseca. Decorre da causalidade imanente entre potência da multidão e *imperium* que, qualquer que seja sua organização institucional, o poder político tem por causa sempre o *conatus* da multidão. É nas mãos da multidão que está a causa do mais libertário dos regimes políticos ou do poder do mais cruel dos tiranos; a constituição do *imperium* nada mais é que a expressão de sua potência coletiva.

Aqui, mais uma vez, situarmos o pensamento de Spinoza no cenário dos embates que dividem o pensamento político moderno, entre a “modernidade da imanência” e os discursos da transcendência, permite-nos dimensionar a ruptura, a anomalia, que constitui a afirmação spinozana da democracia como dinâmica intrínseca do campo político⁵⁰. Se na metafísica a afirmação da imanência absoluta entre Deus e tudo o que existe já bastara para condenar Spinoza e seus leitores a censuras e perseguições; no campo político, a afirmação da potência da multidão como causa imanente do *imperium* constitui uma ameaça que, pelos séculos seguintes, os mais diversos discursos da transcendência tentam conter. A concepção spinozana do político é, para o pensamento político hegemônico na modernidade, uma anomalia que pela sua potência de liberação deve ser proscrita, marginalizada, a afirmação de uma democracia maldita.

⁴⁹ Sobre o conceito de expressão nos remetemos às colocações referentes à causalidade imanente já enunciadas no nosso capítulo 1, ao tratarmos do regime ontológico de produção das coisas singulares na Substância.

⁵⁰ Sobre o embate entre as afirmações da imanência e os discursos da transcendência na modernidade, remetemos o leitor às análises de nosso prólogo.

No século XVII europeu, de onde escreve nosso filósofo, o papel da multidão na política já se afirma como uma questão fundamental a ser considerada por qualquer vertente do pensamento político⁵¹. As transformações políticas, a formação do Estado moderno, e as experiências de violentas revoluções determinam a entrada em cena, no campo das idéias políticas, desta nova personagem - a multidão - que logo ganha ares de protagonista nas considerações acerca do político. Mesmo os discursos *ex parte principis*⁵² da modernidade da transcendência já não escondem sua preocupação com a multidão, sua preocupação com a potência deste sujeito coletivo que *terrere, nisi paveant* – aterroriza quando não teme⁵³. E, neste sentido, todos os discursos da transcendência no campo político norteiam-se por uma única finalidade primordial: conter, regular e limitar a potência da multidão⁵⁴.

Assim, em Thomas Hobbes, já encontramos o temor frente a potência da multidão, e a preocupação com a sua contenção e regulação. A multidão está presente no *Leviatã* nas referências ao estado de natureza⁵⁵. Para Hobbes a multidão é a personagem da desordem, da guerra civil, do ingovernável⁵⁶. No momento da constituição da sociedade civil, quando é firmado o pacto social, a multidão já está dissolvida em um conjunto de indivíduos atomizados⁵⁷. A

⁵¹ “Spinoza s’inscrit pleinement dans le contexte d’une période où les transformations politiques, la formation de l’État moderne absolutiste, au milieu des troubles et des violences révolutionnaires, ont fait émerger comme tel le problème des mouvements de masses, donc de leur contrôle, de leur utilisation ou de leur répression préventive. » Balibar, Étienne. *Spinoza, l’anti-Orwell – la crainte des masses*, ed. Galilée, Paris, 1997, p. 59.

⁵² “Considerada a relação política como uma relação específica entre dois sujeitos, dos quais um tem o direito de comandar e o outro o dever de obedecer, o problema do Estado pode ser tratado prevalentemente do ponto de vista do governante ou do ponto de vista do governado: *ex parte principis* ou *ex parte populi*.” Bobbio, Norberto. *Estado, governo e sociedade – para uma teoria geral da política*, ed. Paz e terra. P. 63.

⁵³ A expressão *terrere, nisi paveant* remonta ao jurista e historiador romano do início do século II, Tácito, em seu *Anais I*, 29. Tal expressão é retomada por Spinoza, com alguma variação, em E IV, 54 : “O vulgo, se não tem medo, é algo a ser temido.” E ainda no Tratado Político cap. 7, § 27: “...que (a plebe) é temível se não teme...”. Sobre o tema remetemos o leitor às análises de Balibar, Étienne. *Spinoza, l’anti-Orwell – la crainte des masses*, ed. Galilée, Paris, 1997, pp. 84-85.

⁵⁴ “A filosofia política moderna não nasce da administração, mas do medo. Sua racionalidade só é instrumento de ordenação se também for instrumento de repressão. A angústia é a causa e a repressão, o efeito da racionalidade instrumental. O moderno é, assim, a negação de toda possibilidade de que a multidão possa se exprimir como subjetividade.” Negri, Antonio. *O poder constituinte...* p.448

⁵⁵ Hobbes, Thomas. “Leviatã” em *Os pensadores*, ed. Nova cultural, São Paulo, 2000, cap. XVII e XVIII.

⁵⁶ “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.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...* p. 245.

⁵⁷ “...la multitude qui fonde le contrat n’est pas chez lui (Hobbes) le concept de la masse, c’est le concept d’un peuple toujours déjà décomposé, réduit par avance (préventivement) à la somme de

contenção da potência da multidão em Hobbes se efetua pela própria negação de sua constituição como sujeito político: não é a multidão quem contrata a passagem para a sociedade civil, mas um conjunto de indivíduos atomizados que respondem unicamente a seu próprio cálculo racional pela sobrevivência. A preocupação com a multidão já está presente nas formulações políticas de Hobbes, mas, para o filósofo inglês, ela se resolve pela negação de sua potência como sujeito político.

Mas não é só pela sua decomposição em indivíduos atomizados que a “modernidade da transcendência” se esforça em conter a multidão. Já está em Hobbes, e aperfeiçoa-se em outras vertentes, nos séculos seguintes, o discurso de regulação da multidão pelo poder constituído, o discurso da transcendência entre poder político e multidão, o discurso da soberania⁵⁸.

A multiplicidade criativa da multidão é aprisionada na exigência de unidade do discurso da soberania⁵⁹. A idéia de transferência de direitos, o discurso da transcendência entre poder político e potência da multidão, constroem no soberano a figura da regulação e contenção do poder constituinte⁶⁰. Pela instituição da soberania a multidão é separada do que ela pode. Pela separação entre o político e o social, pela transcendência do poder soberano, a multidão é alijada das condições materiais de exercício do poder político. E assim, não é só essencial decompor a multidão em indivíduos, mas também transfigurá-la e ordená-la na unidade transcendente dos conceitos de nação ou povo⁶¹, e estabelecer entre a multiplicidade de singularidades da multidão e a unidade do

ses atomes constituants (les hommes de l'État de Nature), et susceptibles d'entrer un par un, par le contrat, dans le nouveau rapport institutionnel de la société civile. » Balibar, Étienne. *Spinoza l'anti-Orwell...* p. 74

⁵⁸ Nossa análise, a seguir, acerca do conceito de soberania e dos discursos constitucionalistas como instrumentos de contenção do poder constituinte da multidão segue principalmente as formulações de Antonio Negri, em sua obra *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, DP&A, , 2002

⁵⁹ “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 supere os dissensos inerentes a qualquer espaço social plural. Portanto o conceito de soberania se orienta para a construção da unidade...” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...*p. 253

⁶⁰ “Quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda determinação é liberada e permanece livre. A soberania, ao contrário, apresenta-se como fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador...” Negri, Antonio. *O poder constituinte...*p.37

⁶¹ Sobre a diferença entre o conceito spinozano de multidão e os conceitos de nação, povo e massa nos remetemos a nossas análises no capítulo 2, item 2.2.

poder político uma relação de transcendência, uma unidade de regulação estruturada pelo conceito de soberania⁶².

A “modernidade da transcendência” esforça-se em conter a potência da multidão em limites temporais, espaciais e teleológicos, e já no século XVIII às construções da soberania somam-se os discursos constitucionalistas de contenção da democracia. No constitucionalismo, em qualquer de suas vertentes, a potência da multidão é limitada à instituição do poder constituído. O poder constituinte, nos discursos constitucionalistas, é limitado a uma potência que tem por única finalidade a organização do poder político, a constituição do poder soberano que, uma vez criado, imediatamente lhe transcende⁶³. Limitado temporal e espacialmente a momentos esporádicos de constituição ou reforma das instituições do poder político, o poder constituinte, segundo estes teóricos da transcendência, é uma potência que surge *ex nihilo*, para apenas criar as próprias amarras, somente para construir as normas de sua própria contenção⁶⁴. No constitucionalismo moderno, embutido no esforço de organizar o exercício do poder político, está o tema da contenção do poder constituinte, atando suas mãos aos limites do poder constituído.

Assim, seja pela abstração da transferência de direitos pelo contrato social, seja nas rédeas da unidade transcendente do soberano, ou nos discursos constitucionalistas da representação em assembleias, a multidão é o alvo dos mais criativos e insidiosos esforços de contenção e regulação da “modernidade da transcendência”. Como no mito de Ulisses, que amarra a si próprio ao mastro de seu navio para não ceder aos cantos da sereia, a multidão, nos discursos da transcendência, ata-se nas próprias normas por ela criadas, contem-se pelos e

⁶² Sobre a construção do conceito de soberania em suas diversas vertentes, e seu papel no pensamento jurídico-político moderno, ver ainda Heller, Herman. *La soberanía – contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. Universidad Nacional Autónoma de México e Fondo de cultura económica, Cidade do México, 1995.

⁶³ “O constitucionalismo é transcendência, mas é sobretudo o policiamento que a transcendência exercita sobre a totalidade dos corpos para impor-lhes a ordem e a hierarquia. O constitucionalismo é o aparato que nega o poder constituinte e a democracia.” Negri, Antonio. *O poder constituinte...* p. 444

⁶⁴ “O poder constituinte se apresenta, portanto, como poder de criar uma nova ordem jurídica, segundo a concepção constitucionalista. Trata-se de poder cujo *telos* é ordenar, regular, constituir ordem normativa de cunho jurídico. Com esta consideração se encontra abortada e abandonada toda a radicalidade do princípio constituinte.” Guimaraens, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri...* p. 91

limita-se aos desígnios do poder constituído para, como o herói grego, repousar impotente, amarrada ao mastro do próprio navio que nem mais governa⁶⁵.

Neste cenário, frente aos discursos da transcendência, sobressai a ruptura spinozana. A anomalia da afirmação da relação de expressividade imanente entre potência da multidão e poder político. A potência liberatória de uma filosofia política capaz de instaurar a democracia como paradigma de qualquer análise do campo político.

Em Spinoza, o poder constituinte, a potência da multidão, não é um sujeito que resta atado pelas normas do poder constituído para, esporadicamente, *ex nihilo*, produzir ou reformar as próprias amarras. A relação spinozana entre poder constituinte e poder constituído não é a transcendência da soberania ou a regulação constitucionalista. O poder constituinte expressa-se de forma imanente, sempre atual e produtiva, na constituição e manutenção do poder constituído⁶⁶.

Para ilustrar a distância entre as formulações acerca do poder político sustentadas pelos discursos da transcendência e a concepção intrinsecamente democrática de Spinoza, cabe aqui retomarmos nosso paralelo com o mito grego de Ulisses. Dizíamos que, nas teorias constitucionalistas, o poder constituinte, como a figura do herói grego, construiria as próprias amarras, repousando contido e limitado pelas normas do poder constituído, preso ao mastro de seu próprio navio que não mais governa. No *Tratado Político*, capítulo VII, §1º, nosso filósofo faz também menção expressa ao mito de Ulisses⁶⁷. Mas no pensamento

⁶⁵ O mito de Ulisses, como veremos a seguir é citado por Spinoza no *Tratado Político*, cap. VII, §. O mito grego do herói Ulisses (Odisseu, em grego) é narrado na *Odisséia* de Homero. Aqui fazemos referência a um episódio das aventuras deste herói, em que seu navio tem de atravessar um mar povoado por sereias, estranhas e perversas criaturas que, com seu canto, atraem todos os que tentam atravessar suas águas para o naufrágio, conduzindo-os a se chocarem contra aos rochedos. Para a perigosa travessia Ulisses entrega os remos e o comando de seu navio a seus companheiros, tapando-lhes os ouvidos para que não escutem o canto das sereias. O herói então, a fim de escutar o canto das sereias, mas não ceder aos seus encantos, amarra-se ao mastro do próprio navio, ordenando a seus companheiros que mesmo que ordene que lhe soltem para que atem ainda mais as amarras.

⁶⁶ “Spinoza libère l’idée de souveraineté absolue de l’idée fantasmatique d’une maîtrise, illimitée de la multitude, pour affirmer au contraire la souveraineté absolument absolue dans une logique immanente de l’auto-organisation autonome du corps collectif.” Bove, Laurent. Ob. cit. p. 261

⁶⁷ “Podemos demonstrar isto claramente pelo exemplo de Ulisses. Os companheiros de Ulisses executavam as suas ordens quando, amarrado ao mastro do navio e seduzido pelo canto das sereias, ele lhes ordenava, ameaçando-os que o libertassem. E são marca de bom espírito, dada por ele, os agradecimentos que dirigiu mais tarde aos seus companheiros por terem obedecido à sua vontade inicial. Também os reis se habituaram a dar aos juízes, como instruções, que prestem justiça sem preferências pessoais; nem sequer considerar o próprio rei se, em caso particular, ele lhes ordenasse algo contrário à lei estabelecida.” TP, cap. VII, § 1º. Voltaremos a este tema, e mais especificamente à resistência dos companheiros de Ulisses em soltá-lo de suas amarras, ao

democrático de Spinoza, os papéis são invertidos: é o poder constituído que como Ulisses é atado pelas amarras da resistência, pela potência da multidão, contra o canto da sereia da tirania. O poder político, em Spinoza, é expressão imanente da potência da multidão e, portanto, não cabe qualquer regulação transcendente ao poder constituinte. Mas, pelo contrário, é o poder constituído que precisa ser contido e limitado, atado por normas e instituições, pela resistência ativa da multidão, para não ceder, no exercício do *imperium*, ao sedutor canto da ambição de dominação, da tirania.

Em Spinoza, a relação poder constituinte e poder constituído é a relação de expressão, o poder constituinte expressa-se de forma imanente, sempre atual e produtiva, na constituição e manutenção do poder constituído. Está sempre e a todo tempo nas mãos da multidão a constituição e perpetuação de qualquer forma de organização do poder político, assim como em suas costas repousa a responsabilidade por sua eventual deformação em tirania, oligarquia ou anarquia.

Neste sentido, Spinoza afirma, na organização do campo político uma “democracia originária”⁶⁸. Todos os regimes políticos já experimentados, segundo nosso filósofo, são modificações da mais natural das formas de governo que é a democracia⁶⁹. Na origem de todas as formas de organização política está a democracia⁷⁰. Assim como inscrita na causa imanente do *imperium* está a potência da multidão, na constituição de qualquer organização política está o *conatus* coletivo, está o desejo pela constituição do comum, está, portanto, uma democracia originária.

No entanto, identificar a democracia como forma originária de organização do campo político não significa necessariamente afirmá-la como a

tratarmos da relação entre resistência e obediência política em Spinoza, no capítulo seguinte. Por ora basta a ilustração da contenção do poder constituído pela resistência da potência da multidão, para demonstrar o caráter intrinsecamente democrático da concepção spinozana do político.

⁶⁸ O termo “democracia originária” é citado por Lazzeri, Christian. *Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de Hobbes*. PUF, Paris, 1998, p. 283 : « Dans la démocratie originaire faiblement institutionnalisée... ». E ainda, em Ribeiro, Luis Antônio Cunha. *A idéia de democracia em Spinoza*. Tese de Doutorado, IFCS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2005, p. 141: “Esse primeiro Estado, que nasce como uma multidão organizada a partir de um consenso em torno da instituição de regras de comportamento, pode ser chamado de ‘democracia originária’. O Estado nasceria democrático e qualquer outro regime de governo se originaria da democracia.”

⁶⁹ Neste sentido, diz Spinoza: “É por esta razão, creio, que os Estados democráticos se transformam em aristocracias, e estas últimas em monarquias. Estou persuadido, com efeito, de que a maioria dos Estados aristocráticos começou por ser democracia...” Tratado Político, cap. VIII, § 12.

⁷⁰ “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 direitos.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...* p. 278

melhor forma de governo para toda e qualquer cidade. Até porque, cabe lembrar que nosso filósofo não chega a completar sua obra, a morte o impede de estabelecer o desenho institucional próprio à sua democracia absoluta. Ao tentar estabelecer seus desenhos institucionais ideais para as três formas de governo clássicas: a monarquia, a aristocracia e a democracia, Spinoza não intenta eleger dentre elas a melhor. Como já vimos na análise da estratégia do *conatus*, não existem bom e mau absolutos, e da mesma forma, nosso filósofo jamais poderia estabelecer um regime político como o melhor para todo e qualquer Estado.

O *imperium* é a expressão da potência de uma determinada comunidade, assim, é a forma das relações de composição entre seus indivíduos constituintes que determinará a melhor forma de organização de suas instituições. É o *ingenium* da multidão, seus hábitos e memórias coletivos que sustentam como mais adequada, para aquela singularidade coletiva, um determinado regime político⁷¹.

Não é por outra razão que Spinoza afirmará o risco desastroso que comportam as revoluções. Uma determinada multidão, acostumada ao governo aristocrático, por exemplo, se repentinamente tenta organizar-se como democracia, provavelmente acabará por repetir os mesmos velhos hábitos e restaurar a desigualdade e a aristocracia, ou o pior, transmutá-la em oligarquia.

Esclarecemos aqui o receio de nosso filósofo em relação às revoluções e seu paradoxal conservadorismo no campo político. As instituições políticas em Spinoza sustentam-se pela potência da multidão. O *conatus* da multidão, por sua vez, organiza-se em hábitos, em memórias, em um *ingenium* próprio. De nada adianta uma mudança na organização do poder político, se esta não vem acompanhada de uma correspondente transformação no *ingenium* da multidão. Numa filosofia política intrinsecamente democrática, revoluções necessariamente começam na multidão e não em meras reformas institucionais.

Isto posto, temos que para Spinoza o embate político fundamental não está entre os três regimes políticos clássicos. A questão determinante da liberdade ou servidão política não está na organização do poder em monarquia, aristocracia ou democracia. Pelo contrário, Spinoza desenha instituições capazes de preservar

⁷¹ “Spinoza não faz qualquer distinção entre formas de governo boas e más. Em sua opinião não subsiste uma única forma boa de governo, mas sim a forma adequada ao *ingenium* de um determinado povo.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência...*p. 272

a liberdade tanto na concentração do poder monárquico ou na desigualdade do poder aristocrático. Para nosso filósofo, o grande embate da filosofia política está entre democracia e tirania. A questão fundamental da política está na preservação da relação de imanência absoluta entre poder político e potência da multidão, ou na usurpação do exercício poder político para fins particulares, na opressão.

O desafio da democracia spinozana é fazer existir o que se conserva, fazer perseverarem as instituições capazes de assegurar a expressão da potência da multidão. O esforço pela democracia é o esforço de constituição e conservação de uma forma de organização do Estado que, segundo o *ingenium* da multidão, construa as condições materiais de liberdade e de efetivação do direito natural de cada um de seus constituintes. Já a tirania é a deformação do Estado. Sustentada na servidão da multidão, a tirania é o exercício para fins particulares do poder político, é a opressão pelo medo, e pelos discursos da imaginação. A separação da multidão daquilo que ela pode, na tirania chega ao extremo da redução do direito natural de cada indivíduo a mera abstração, é o estado de natureza travestido de cidade⁷².

* * *

A democracia em Spinoza é intrínseca, decorre da própria concepção do poder político como expressão imanente da potência da multidão. Enquanto os discursos da transcendência, da soberania e do constitucionalismo esforçam-se por instrumentos de contenção e regulação da potência da multidão, a filosofia de Spinoza é aquela que permite e reconhece o caráter absoluto e atual do poder constituinte.

⁷² Sobre a análise da tirania como estado de natureza remetemos o leitor ao nosso item 3.1, b) Estado de natureza.

5

Resistir é obedecer ?

No pensamento político moderno hegemônico, o tema da resistência sempre se colocou como oposto ao da obediência. Nas relações típicas da soberania em que o poder constituinte é alijado do exercício direto do poder político pelas amarras do poder constituído, a resistência é o signo da ameaça, da revolta, das insurreições.

Mas, na concepção intrinsecamente democrática do campo político de Spinoza, o *imperium*, nada mais é que a própria expressão imanente da potência da multidão. Nosso filósofo propõe uma outra concepção dos conceitos de resistência e de obediência política, assim como uma outra compreensão da relação entre eles.

No primeiro item deste capítulo, analisamos o conceito de direito de resistência em Spinoza. Distante das tentativas de negação e regulação da resistência pelos discursos da transcendência, nosso filósofo propõe uma concepção ativa e positiva da resistência como potência constitutiva do campo político. As formulações de negação absoluta ou de regulação do direito de resistência, em Thomas Hobbes e John Locke, servem de parâmetro para a análise da dimensão da ruptura Spinozana, e da anomalia de sua afirmação da resistência ativa. Os afetos de indignação e benevolência, que acompanham a resistência, decorrem da imitação afetiva, e inscrevem a resistência na mesma dinâmica afetiva de constituição da própria multidão. Para Spinoza o direito de resistência, não é uma mera reação negativa aos abusos do poder, mas uma potência constitutiva do campo político.

Ainda concentrando nossa pesquisa nos conceitos fundamentais da *Ética*, estendemos nosso estudo também às disposições do *Tratado Teológico Político* e do *Tratado Político*. Neste item, além da referência aos pensamentos de Thomas Hobbes e John Locke, contamos com as pertinentes colaborações de Francisco de Guimaraens e Laurent Bove.

Já no segundo item deste capítulo, começamos pela análise do conceito de obediência política em Spinoza. Veremos como a obediência política pode constituir-se em experiência de passividade e servidão, como no caso do escravo

ou do autômato, ou ser expressão da liberdade, atividade, como nas hipóteses do súdito e do cidadão. Estabelecidos estes conceitos fundamentais, analisamos, já no último item deste trabalho, a relação que Spinoza estabelece entre resistência e obediência política e em que sentido, como e porque podemos responder a nossa questão fundamental: resistir é obedecer?

Nesta pesquisa nos debruçamos, mais uma vez, sobre a *Ética*, e sobre os conceitos fundamentais desenvolvidos por nosso filósofo nos seus *Tratado Teológico Político* e *Tratado Político*. Contamos aqui, também, com a colaboração, além dos comentadores já citados no primeiro item deste capítulo, de Alexandre Matheron, Étienne Balibar, Félix Guattari e Gilles Deleuze.

5.1

O direito de resistência:

A resistência é o limite do exercício do poder. O direito de resistência, quando reconhecido pelo pensamento político moderno hegemônico é entendido como o direito de opor-se ao poder político quando este se exerce de forma tirânica, exerce-se além das leis comuns de um Estado.

No entanto, como já vimos, Spinoza nos propõe uma outra concepção da relação entre poder constituinte e poder constituído. Negando a transcendência da soberania moderna, Spinoza afirma a relação de imanência entre a potência da multidão e o poder político. Tal concepção intrinsecamente democrática do político é acompanhada de uma outra concepção do direito de resistência. O direito de resistência em Spinoza não se limita a insurreição esporádica do poder constituinte contra eventuais abusos do poder constituído. Numa concepção do poder constituído como expressão imanente da potência da multidão, a resistência é constitutiva do campo político, é a sempre atual expressão da potência da multidão em seu esforço por conservar sua forma política. A resistência em Spinoza é ativa e acompanhada de afetos que seguem a mesma dinâmica da própria constituição do político, afetos próprios da dinâmica da imitação afetiva.

5.1.1

A resistência ativa

Para o pensamento da soberania, aquele da transcendência entre poder constituído e poder constituinte, o tema da resistência é uma ameaça. Entendida como enfrentamento e questionamento do exercício do poder político, a resistência, assim como a própria multidão, é um problema a ser abolido ou domesticado.

É nesse sentido que, por exemplo, Thomas Hobbes, em sua construção do soberano *Leviatã*, nega qualquer espaço à resistência. Hobbes nega ao cidadão qualquer direito de resistir ou sequer questionar a justiça das ordens do soberano. Uma vez operada a transferência de direitos pelo contrato social e fundada a sociedade civil, o soberano constitui-se como representante de seus súditos, como poder absoluto e infalível, cujas ordens jamais podem ser contestadas pelos cidadãos¹.

Na soberania hobbesiana, a transferência de direitos operada no pacto fundador da sociedade civil, a transcendência entre o poder do soberano e a potência de seus súditos, nega qualquer hipótese de direito de resistência². O soberano infalível hobbesiano é intocável e absoluto, todas as suas ordens são necessariamente justas e a obediência cega é a única conduta legítima dos cidadãos. É este caráter absoluto da submissão hobbesiana que, como veremos a seguir, identifica no autômato a figura ideal da obediência em Hobbes³.

Ainda sobre a obediência política em Hobbes, cabe aqui uma ressalva. O filósofo inglês admite em sua obra uma hipótese legítima de recusa do súdito em cumprir ordens do soberano ou de qualquer outra pessoa. Trata-se de um caso particular, uma hipótese que não é contemplada na transferência de direitos operada pelo pacto social, trata-se dos limites naturais da própria essência de cada homem: os limites do *conatus*. Hobbes reconhece que nenhum homem poderá

¹ “... dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça.” Hobbes, Thomas. *Leviatã*... cap. XVIII, p. 147.

² “Hobbes, por exemplo, considera o direito de resistência algo a ser excluído necessária e veementemente do horizonte político.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência*...p.284

³ Sobre os conceitos de autômato e cidadão como expressões das concepções de obediência política em Hobbes e Spinoza, remetemos o leitor a nosso item 4.2, a).

renunciar ao direito de resistir frente à ameaça da própria morte. Determinado pelo esforço de sobrevivência inerente à sua natureza, qualquer súdito resistirá a qualquer ordem que determine sua própria morte. O direito ao esforço pela sobrevivência, como essência de cada indivíduo, não pode ser renunciado por qualquer pacto⁴.

No entanto, não estamos aqui diante de uma exceção frente ao caráter absoluto da soberania em Hobbes. Não é de direito de resistência que o teórico inglês trata ao prever a resistência do súdito à ameaça de morte. O soberano hobbessiano permanece com direito de vida e de morte perante seus súditos⁵. Não é injusta ou nem sequer questionável uma ordem de morte emanada pelo soberano, apenas nenhum homem poderá aceitá-la sem tentar resisti-la. Na constituição do campo político em Hobbes, não está prevista qualquer hipótese de resistência legítima ao poder do soberano, apenas, segundo as leis naturais, ainda que inquestionavelmente justa e legítima a ordem de matar-se, cada indivíduo necessariamente resistirá a própria morte⁶.

Mas não é só pela sua negação absoluta, como em Hobbes, que a “modernidade da transcendência” se esforça em conter o direito de resistência. No pensamento político de John Locke encontramos o maior exemplo de como o discurso contratualista, mesmo admitindo a legitimidade da resistência ao soberano, consegue aprisioná-la, regulá-la e destituí-la de sua potência criativa. Em Locke, o direito de resistência é reconhecido como instrumento legítimo de luta contra a usurpação e o exercício tirânico do poder. Porém, na obra deste filósofo da transcendência, a resistência é limitada à sua concepção mais negativa,

⁴ “Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos, ou mesmo o cárcere (...), portanto, a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória.” Hobbes, Thomas. *Leviatã...* cap. XIV, pg. 119

⁵ “Não devemos todavia concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte. Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob nenhum pretexto, ser propriamente considerado injusta ou injúria. Porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo que a este nunca falta o direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súdito de Deus, e conseqüentemente obrigado a respeitar as leis da natureza.” Hobbes, Thomas. *Leviatã...*cap. XXI, pg. 173

⁶ “Por outro lado, o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras *eu autorizo, eu assumo como minhas, todas as suas ações*, nas quais não há nenhuma espécie de restrição a sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me mate não fico obrigado a matar-me quando ele mo ordena. Uma coisa é dizer *mata-me, ou a meu companheiro, se te aprouver*; e outra coisa é dizer *matar-me-ei ou a meu companheiro*.” Hobbes, Thomas. *Leviatã...*cap. XXI, p. 176.

compreendida como mera reação frente aos abusos do poder constituído, mera potência de restauração do contrato social.

Em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*, John Locke expressamente prevê duas situações extremas em que se torna legítimo ao cidadão resistir às ordens do poder constituído: na hipótese do poder adquirido pela usurpação e na hipótese de exercício tirânico do poder. A usurpação é conceituada, pelo autor inglês, como o exercício do poder político que é adquirido por quaisquer meios diversos daqueles previstos pela lei da comunidade, ou seja, o exercício do *imperium* por qualquer outro que não aquele legitimado pelos termos do contrato social⁷. E, nesta hipótese, segundo Locke, quando o poder constituído afronta as próprias normas de sua constituição, é legítimo ao cidadão resistir às suas ordens, é reconhecido como legítimo, portanto, o direito de resistência.

Já o exercício tirânico do poder político é caracterizado por Locke como aquele que excede os limites traçados pelas leis da comunidade. Ainda que adquirido pelos meios legais, o poder político configura-se como tirania quando suas ordens ultrapassam as competências ou os conteúdos que lhe são designados pelo direito⁸. Nesta hipótese, por afrontar o disposto no contrato social fundador da comunidade, o poder tirânico pode ser desobedecido. Assim como na usurpação, na tirania o direito de resistência pode ser legitimamente exercido pelos cidadãos.

Para Locke, restrita aos casos de usurpação e tirania, a legitimidade do direito de resistência encontra sua medida e limites na adequação do exercício do poder constituído aos ditames da lei da comunidade. É o usurpador ou o tirano quem deflagra e legitima a resistência, por seus atos de afronta às leis da comunidade. Somente quando o poder fere o direito, somente nos casos em que o governante rompe o pacto social previamente firmado e ultrapassa a lei, é que se torna legítimo ao cidadão o exercício do direito de resistência.

Nesta concepção, portanto, o direito de resistência, já em sua gênese, é condenado à passividade, necessariamente impulsionado por causas externas à

⁷ “Quem quer que adquira o exercício de qualquer parte do poder por meios diferentes dos que a lei da comunidade prescrevam não tem direito a ser obedecido.” Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Martins Fontes, São Paulo 1998, § 198

⁸ “Do mesmo modo que a usurpação consiste no exercício do poder a que outrem tem direito, a tirania é o exercício do poder além do direito, o que não pode caber a pessoa alguma.” Locke, John. *Ob. Cit.*, § 199

potência da multidão⁹. Destituída de toda sua potência criativa, a resistência em Locke é limitada a mero movimento de reação, contida nos limites de uma resposta a eventuais abusos dos governantes. Quando o poder constituído é exercido de acordo com os ditames legais, a resistência é mero potencial abstrato, latente e adormecido.

Mas não é só pela passividade, pela sua legitimação por causas externas, que o discurso construtualista Lockeano limita o direito de resistência. Também em seu *telos*, em sua finalidade e em sua potência produtiva, a resistência em Locke é restrita aos termos da lei da comunidade. Concebida em seu sentido mais negativo, a resistência é limitada à potência restauradora do contrato social rompido pelo governante¹⁰. O direito de resistência lockeano não tem o condão de criar nada, não tem por objetivo nenhuma nova forma de organização da sociedade, não produz nada de novo, sua única finalidade é restabelecer o exercício do poder político aos limites do disposto nas leis da comunidade.

Isto posto, seja pela sua negação, como em Hobbes, ou pela sua limitação à passividade e negatividade, como em Locke, o direito de resistência para a “modernidade da transcendência” é uma ameaça, uma potência a ser contida e regulada.

Neste cenário, afirmando a imanência absoluta entre *imperium* e potência da multidão, Spinoza propõe uma outra concepção do direito de resistência. Para nosso filósofo a resistência é uma potência ativa e positiva, produtiva do próprio campo político.

Como já vimos, em Spinoza, existir é resistir. A resistência ontológica se inscreve na essência de cada coisa singular como expressão do próprio *conatus*, como esforço em perseverar na existência¹¹. Assim, desde os conceitos mais básicos da ontologia spinozana, a resistência é entendida como potência produtiva, como potência atual e criativa que produz a própria existência. A resistência em Spinoza não depende de qualquer ameaça externa para materializar-se, não é um virtual abstrato que pode efetivar-se frente a perigos

⁹ O termo passividade é aqui empregado no sentido que lhe confere Spinoza na E III, definição 2.

¹⁰ “En ce sens, la résistance, même insurrectionnelle, n’est pas, dans l’idéologie contractualiste qui la porte, d’essence révolutionnaire ; bien au contraire elle est d’essence conservatrice.” BOVE, Laurent. *Ob.cit.* p. 280

¹¹ Sobre a resistência ontológica e conceito de *conatus* em Spinoza remetemos o leitor ao nosso cap. 1.

iminentes. Em Spinoza a resistência vem antes. A resistência é constitutiva e constituinte de cada coisa singular, responde sempre e unicamente aos ditames do *conatus* de cada indivíduo singular, é a própria potência de cada coisa singular em seus encontros com outras coisas singulares na existência.

E assim também no campo político. Uma vez que, para Spinoza, direito é potência, sempre atual e indissociável de seu exercício, reconhecer o direito de resistência jamais poderia significar reconhecê-lo apenas como abstração, como potência latente e passiva, dependente de uma causa externa para exercer-se legitimamente. O direito de resistência, em Spinoza, é o próprio *conatus* da multidão, potência sempre atual e produtiva do campo político¹².

Assim, enquanto a resistência nos discursos da transcendência é limitada à passividade, pois impulsionada pelos abusos do soberano; a resistência em Spinoza é ativa, expressão do próprio *conatus* da multidão em seu esforço de perseverar da existência, em seu esforço por fazer perseverarem as relações de composição entre seus indivíduos constituintes.

Da mesma forma, se nas formulações da “modernidade da transcendência” a resistência é contida e regulada pela negatividade, limitada a mera função restauradora dos termos do contrato social; a resistência spinozana é potência criativa e produtiva do campo político¹³. Assim como, para Spinoza, o *conatus* não se limita ao mero esforço pela sobrevivência, mas é potência sempre produtiva da singularidade; a resistência na política spinozana não é mero esforço de restauração de normas das leis comuns, mas é esforço criativo de constituição do campo político, esforço de constituição de comunidade.

Podemos identificar, nas já mencionadas instituições que asseguram a democratização dos regimes políticos da monarquia e da aristocracia, o papel constitutivo da resistência no campo político spinozano¹⁴. Ao prever, por exemplo, a instituição de assembleias de cidadãos para assessorar o rei em sua tomada de decisões públicas, Spinoza prevê na própria estrutura institucional do

¹² “Entre la multitudinis potentia (ou son effort pour se conserver) et l’exercice de la souveraineté, il y a ainsi un rapport de tension qui peut aller jusqu’à l’antagonisme. La puissance de la multitude est une puissance de résistance de fait à l’exercice de la souveraineté.” Bove, Laurent. *Ob.cit.*, p. 287.

¹³ “Pela teoria de Spinoza é possível entender que a resistência não é só um movimento que reage a uma agressão ou que apenas a evita. A resistência é também potência criativa...” Guimaraens, Francisco de. *Ob. Cit.* p. 175

¹⁴ Sobre o desenho institucional proposto por Spinoza para cada forma de governo, remetemos o leitor ao nosso cap.3.2 a) Governos e instituições.

poder constituído a participação da multidão, canais de expressão da resistência a impulsos tirânicos do governante. Da mesma forma, ainda no desenho institucional da monarquia spinozana, a distribuição das armas que asseguram a segurança do Estado nas mãos de todos os cidadãos, bem como a propriedade comum dos bens imóveis, conferem à resistência as condições materiais de seu exercício. O povo em armas e a propriedade comum das terras asseguram à multidão os meios de exercício de seu direito de resistência e, juntamente com a organização das assembléias de cidadãos, inscrevem a resistência no seio da potência constitutiva do poder político monárquico em Spinoza.

Também no desenho institucional da aristocracia proposto por Spinoza, a resistência se configura como potência constitutiva do campo político e potência ativa de preservação da imanência do poder político à potência da multidão. Na desigualdade que caracteriza o poder aristocrático, o direito de resistência tem suas condições materiais de exercício asseguradas pela manutenção da proporcionalidade entre a multidão e o número de patrícios, devendo este ser sempre o maior possível, e a participação da plebe na estrutura administrativa do Estado pelo exercício de cargos públicos. Assim, também na aristocracia a resistência é uma potência constitutiva do político, presente nas assembléias de patrícios, que devem manter-se sempre proporcionais em número de integrantes à multidão, e pelo acesso direto da plebe às estruturas administrativas do Estado e às forças armadas.

Em suas disposições sobre as formas de governo no *Tratado Político*, Spinoza prevê instituições que asseguram a participação da multidão no exercício do poder político, e resguardam o *imperium* das ambições de dominação de particulares. Tais instituições, que asseguram a democracia, nada mais são que a institucionalização de formas de resistência. A democracia em Spinoza passa pela construção de instituições que assegurem as condições materiais de exercício do direito de resistência¹⁵. A resistência em Spinoza não é uma abstração que só se materializa frente a abusos de governantes, mas é expressão do próprio *conatus* da multidão, uma potência sempre atual, produtiva do campo político.

¹⁵ “A perspectiva spinozana permite concluir que o direito de resistência é introduzido nas instituições políticas e, ao invés de evento extraordinário, se torna uma constante nas relações de poder existentes em uma organização política estável, onde a liberdade dos cidadãos seja uma realidade.” Guimaraens, Francisco de. “Direito de resistência e a receptividade de doutrinas jurídicas” em *Direito, estado e sociedade*, ano XVI, nº 30, janeiro/junho de 2007, p. 172.

5.1.2

Os afetos da resistência:

O direito de resistência spinozano, expressão imanente da potência da multidão, não tem por objetivo a dissolução do campo político. A resistência não se esforça por decompor a multidão ou destruir o Estado. Pelo contrário, como expressão do *conatus* da multidão, a resistência é o esforço por auto-organização da comunidade, pela preservação da relação de causalidade imanente entre multidão e poder político, entre poder constituinte e poder constituído. Ao invés de signo de sua degradação, o direito de resistência é sempre um sinal de saúde do corpo político, expressão de seu esforço pela democracia, expressão de sua resistência à servidão, resistência à tirania¹⁶.

Neste sentido, como potência produtiva do campo político, a resistência, em Spinoza, se constitui pela mesma dinâmica afetiva que acompanha a constituição da própria multidão.

Já vimos que a multidão, em Spinoza, se constitui num movimento afetivo, cuja causa imanente é o *conatus* de cada um de seus constituintes, operando pela dinâmica da identificação afetiva com o semelhante e pela busca da experiência de afetos comuns. Longe das concepções antropológicas calcadas no livre arbítrio e na ilusão de sujeitos contratantes que pré-existem ao social, em Spinoza, o indivíduo e a multidão se constituem mutuamente e simultaneamente em encontros e afetos. Sem qualquer agente transcendente a lhe impor a unidade, é como expressão imanente do próprio *conatus* de seus constituintes que a multidão se constitui como multiplicidade de singularidades. A dinâmica da imitação afetiva determina a utilidade da experiência de afetos comuns entre os homens, a utilidade, para o esforço em perseverar na existência de cada indivíduo, da constituição do campo político.

A mesma dinâmica da imitação afetiva que constitui a multidão acompanha a resistência spinozana. Como potência produtiva e atual do político, a resistência opera pela mesma dinâmica afetiva da semelhança e da constituição do

¹⁶ “Car contre la domination et la logique d’hétéronomie du corps collectif que déploie le tyran, c’est sa tendance inverse à l’auto-organisation autonome qu’exprime le mouvement de résistance de la multitude.” Bove, Laurent. *Ob.cit.* p. 291

comum que constitui a própria multidão. Os afetos da resistência, em Spinoza, são necessariamente engendrados pela identificação com o semelhante, afetos decorrentes da imitação afetiva.

Identificamos em Spinoza dois afetos principais que acompanham a resistência: a indignação e a benevolência.

Sobre a indignação como afeto capaz de deflagrar o direito de resistência, nosso filósofo adverte no *Tratado Político*, cap. III, §9º :

“...uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade, pois que, obedecendo à Natureza os homens ligar-se-ão contra ela, seja para se defender de uma ameaça comum, seja para se vingar de qualquer mal e, visto que o direito da cidade se define pelo poder da comunidade [potência comum da multidão], é certo que o poder e o direito da cidade ficarão diminuídos, pois que dá razões à formação de uma frente comum. A cidade tem, certamente, perigos a temer: da mesma maneira que, no estado de natureza, um homem depende tanto menos de si próprio quanto mais razões tem para temer, também a cidade se pertence tanto menos quanto mais tem a recear.”

A indignação geral é a medida da adequação do exercício do poder político à potência da multidão. É a indignação o termômetro capaz de sinalizar quando o governante excede os interesses da comunidade e começa a exercer o *imperium* para fins particulares. O afeto da indignação é a própria variação negativa na potência da multidão, quando esta se vê privada de sua relação de imanência absoluta com o poder político. Quando o poder político deixa de ser expressão imanente da potência da multidão e passa a ser exercido com fins particulares, quando a tirania começa a se configurar no exercício do *imperium*, a indignação é o afeto que acompanha o exercício do direito de resistência da multidão.

E, portanto, uma vez que a causa imanente do poder político é a potência da multidão, nosso filósofo adverte a qualquer que seja o governante de uma cidade, a evitar medidas que provoquem a indignação geral. A cidade é tão mais segura e livre quanto menos razões tem de temer seus próprios cidadãos. Na concepção spinozana, intrinsecamente democrática, do político, é a obediência a causa imanente do poder. Para conservar-se, o exercício do *imperium* deve manter-se como a expressão da potência da multidão, suas medidas devem adequar-se aos interesses comuns da cidade, e o parâmetro desta adequação, a ser observado e temido por todos os governantes, é o afeto de indignação geral em seus cidadãos.

Na definição dos afetos 22, da Ética III, Spinoza conceitua a indignação como “O ódio por alguém que fez mal a outrem.” O ódio, como já vimos, é uma tristeza acompanhada de uma causa exterior¹⁷, e na indignação esta causa exterior é a imagem de outrem semelhante à nós afetado de tristeza. A indignação opera, portanto, necessariamente, com a dinâmica da imitação afetiva: o ódio do indignado tem por causa a tristeza que afeta um de seus semelhantes. Neste sentido, fica claro porque, apesar de tratar-se de um afeto triste, de ódio, a indignação opera pela mesma dinâmica que constitui o próprio campo político. A imitação afetiva que lhe é intrínseca, determina algo de positivo no cerne da indignação; apesar de ser um afeto de ódio, sua causa é determinada pela identificação com o semelhante, pela constituição de afetos comuns, pela mesma dinâmica afetiva que constitui a própria multidão¹⁸.

No entanto, como potência produtiva do campo político, nem só de ódio indignado se alimenta a resistência. Também movida pela imitação afetiva, a benevolência é definida por nosso filósofo como “o desejo de fazer bem àquele por quem temos comiseração”¹⁹.

A imagem de alguma coisa semelhante a nós afetada de tristeza, pela imitação afetiva, é acompanhada necessariamente pela experiência de afetos de tristeza semelhantes. Tais afetos de tristeza são o ódio pelo causador da tristeza alheia, a indignação, e a comiseração. A comiseração é a própria identificação com a tristeza alheia, “é uma tristeza acompanhada da idéia de um mal que atingiu outro que imaginamos ser nosso semelhante”²⁰.

A resistência à tristeza é inerente ao *conatus*. Um indivíduo triste buscará, tanto quanto esteja ao seu alcance, libertar-se da causa de sua tristeza. Assim, a comiseração é um afeto triste que imediatamente se acompanha de um desejo de libertação das causas desta tristeza, à comiseração necessariamente se segue a benevolência. A benevolência é um afeto de desejo que se engendra na dinâmica da imitação afetiva, como esforço por libertar o semelhante de sua tristeza, desejo de compartilhar a alegria, desejo de constituição de comunidade.

¹⁷ EIII, definição dos afetos, 7

¹⁸ “Il y a pourtant déjà quelque chose de positif à la racine de cette haine (l’indignation), c’est le rapport d’identification, de similitude, voire d’amour, que nous entretenons avec nos semblables et qui nous conduit nécessairement, en souffrant de leurs propres maux, à agir pour les en délivrer.” Bove, Laurent. *Ob. cit.* p.293

¹⁹ E III, definição dos afetos, 35

²⁰ E III, definição dos afetos, 18

Já assinalamos o importante papel da benevolência, juntamente da comiseração, na própria constituição da multidão. No que concerne ao direito de resistência, operando na mesma dinâmica da imitação afetiva, enquanto a indignação é o parâmetro e estopim da resistência; a benevolência é o afeto que determina o aspecto mais produtivo da resistência, seu desejo de afirmação e auto-organização da potência da multidão.

* * *

O direito de resistência em Spinoza não é campo da passividade e do negativo. Muito além das concepções da resistência como mera reação e potência de restauração frente a abusos do soberano, em Spinoza, a resistência é uma potência ativa e constitutiva do campo político. Acompanhada dos afetos de indignação e benevolência, a resistência é a própria expressão do *conatus* da multidão em seu esforço de auto-organização, em seu esforço pela democracia.

5.2

A resistência faz o cidadão

Já vimos que o embate fundamental da política em Spinoza não se concentra na polêmica entre qual dentre as três formas clássicas de governo - monarquia, aristocracia ou democracia - é a melhor ou mais adequada para todo e qualquer Estado. O *imperium*, em Spinoza, é expressão imanente da potência da multidão, e seja na concentração monárquica, na desigualdade aristocrática ou no *absolutuum imperii* da democracia, é a conservação desta relação de causalidade imanente entre poder constituinte e poder constituído a questão fundamental da organização do campo político. Assim, o grande embate da filosofia política spinozana está entre a conservação da relação de imanência entre potência da multidão e poder político; ou sua deformação pelos discursos da transcendência do poder constituído, pelo exercício do *imperium* para fins particulares. Trata-se, pois, do embate fundamental entre democracia e tirania.

No entanto, para Spinoza todo poder político tem como causa imanente a potência da multidão, assim, tanto o mais democrático dos regimes como o governo do mais cruel dos tiranos tem suas causas na obediência da

multidão. E, neste sentido, não pode ser idêntica a obediência que constitui a democracia e a obediência que sustenta um tirano. É na relação entre resistência e obediência política que, em Spinoza, encontramos as causas imanentes da constituição da democracia ou de sua deformação em tirania.

5.2.1

O escravo e o súdito, o autômato e o cidadão

Na concepção intrinsecamente democrática do poder político, em que o *imperium* é a expressão imanente da potência da multidão, seu exercício democrático ou sua deformação em tirania se sustentam necessariamente pela obediência da multidão. Assim, a diferença entre a democracia como exercício do poder político segundo os ditames do *conatus* da multidão, e a tirania como exercício do poder para fins particulares, e própria instauração do estado de natureza, está na diferença entre duas formas distintas de obediência. A obediência que sustenta uma democracia não é mesma submissão servil que sustenta o tirano.

Em seu *Tratado Teológico Político* Spinoza distingue duas formas de obediência, tomando como parâmetro a finalidade das ordens obedecidas. Assim, diz nosso filósofo:

“Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num Estado em que a lei suprema é o bem-estar de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo à autoridade não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito.”²¹

Na distinção entre as duas formas de obediência, Spinoza menciona um par de personagens conceituais que ilustram e constituem a diferença entre a servidão da tirania e a liberdade da obediência na democracia: o escravo e o súdito²². O escravo é definido pelo filósofo como “aquele que é obrigado a obedecer às ordens do dono, que não visam senão o que é útil para quem

²¹ Tratado Teológico Político..., cap. XVI, p. 241

²² Sobre o termo personagens conceituais e sua participação entre o plano de imanência de um filósofo e os conceitos que o povoam, como o próprio devir dos conceitos na imanência, cabe a citação: “Os conceitos não se deduzem do plano, é necessário o personagem conceitual para criá-los sobre o plano, como para traçar o próprio plano, mas as duas operações não se confundem no personagem, que se apresenta ele mesmo como um operador distinto.” Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. *O que é a filosofia?*, ed. 34, Rio de Janeiro, 2005, p. 100

manda”²³. Já o súdito “é aquele que faz, por ordem da autoridade soberana, o que é útil ao bem comum e, conseqüentemente, também é útil a si próprio”²⁴.

Estamos, portanto, diante da diferença entre as causas imanentes da tirania e da democracia como a diferença entre a obediência daquele que obedece ordens visando, não o próprio *conatus*, mas a utilidade alheia, e a obediência daquele que ao obedecer ao poder político, busca não só a utilidade comum, mas nela, os interesses do próprio *conatus*.

Cabe aqui retomarmos os conceitos de servidão e liberdade para Spinoza. A servidão é o campo da passividade, da determinação dos afetos, das idéias e dos encontros por causas externas. Já a liberdade é um “estar em si”, é ser causa adequada dos próprios afetos, idéias e encontros. Neste sentido, podemos ressaltar que a obediência do escravo, a obediência que visa apenas a utilidade alheia, como signo da alienação e da heteronomia, é também, o campo da servidão, da passividade. Já a obediência do súdito, aquele que junto ao interesse comum responde aos ditames do próprio *conatus* individual, não reduz quem obedece à servidão, mas pelo contrário é o próprio exercício da liberdade, da atividade²⁵.

Aqui, mais uma vez, a comparação com a filosofia política hobbesiana, traz a exata dimensão da afirmação democrática de Spinoza no que concerne ao personagem ideal da obediência política. Chegamos aqui a nossa segunda dupla de personagens conceituais: o autômato e o cidadão.

Na soberania hobbesiana, em que o *Leviatã* é o senhor de ordens inquestionáveis, em que aos indivíduos na sociedade civil não há espaço para qualquer resistência, a figura ideal da obediência é o autômato. Personagem da servidão absoluta, da obediência cega e sem questionamentos, o autômato é aquele que incondicionalmente aquiesce às ordens do soberano e segue o

²³ Tratado Teológico Político..., cap. XVI, p. 242

²⁴ Tratado Teológico Político..., cap. XVI, p. 242

²⁵ No que concerne a identidade entre obediência e liberdade no súdito, e como veremos também no cidadão, cabe aqui a ressalva de que já no *Tratado Político*, Spinoza chega a afirmar que, do ponto de vista do cidadão, não seria nem apropriado ainda chamá-la obediência. Uma vez que ao obedecer às ordens do *imperium* o súdito nada mais faz que seguir também os ditames do próprio *conatus*, diz o filósofo, “não podemos, sem grande impropriedade, chamar obediência a uma vida controlada pela Razão”. *Tratado Político...*, cap. II, § 20. No entanto, entendemos que a recusa do filósofo ao termo ‘obediência’ se refere somente ao indivíduo considerado como sujeito ético, o conceito de obediência é ainda aplicável no campo político, na análise da relação do cidadão com a sociedade civil e suas leis comuns. Neste sentido: “... en tant que tel le sujet éthique n’est pas un sujet de l’obéissance, il ne l’est qu’en tant que sujet social confronté aux lois particulières d’une société donée.” Bove, Laurent. *Ob. cit.* p. 267.

determinado pelas leis, ainda que contrariando sua própria utilidade, em prol de finalidades alheias. Na concepção transcendente do poder político, enunciada por Hobbes, a transferência de direitos que funda a sociedade é também a renúncia de cada indivíduo à resistência, a obediência neste cenário é necessariamente obediência aos interesses do soberano, subserviência absoluta às ordens do poder, alienação, automação.

Já em Spinoza o autômato é o signo da servidão, o sustentáculo da tirania. A ausência de resistência para Spinoza não constrói a democracia ou a liberdade, mas, sustentada pelo medo que impõe a uniformidade, a automação é o signo da solidão, do estado de natureza, da tirania. Assim, o cidadão spinozano é o oposto do autômato hobbesiano. O cidadão da democracia spinozana é aquele que obedece às ordens do *imperium* pela sua adequação ao seu próprio *conatus* e, assim, obedecendo ao interesse público obedece a si próprio. Para Spinoza, a resistência como potência produtiva da democracia tem o papel fundamental de estabelecer a adequação entre a obediência às leis comuns e a expressão do *conatus* individual. Somente quando o interesse comum e o *conatus* individual se compõe, somente quando o poder político é expressão do *conatus* da multidão, é que a obediência política é experiência da liberdade. Em Spinoza é a resistência que faz o cidadão.

A diferença entre Hobbes e Spinoza fica ainda mais clara na análise de suas respectivas formulações sobre o tema da educação dos cidadãos. Tanto em Hobbes como em Spinoza, a preocupação com a obediência política se traduz em preocupação com a educação para a obediência, preocupação com o devir singular de seus cidadãos. E, assim como o ideal de obediência entre os dois filósofos é completamente distinto, igualmente divergentes são suas formulações sobre como deve organizar-se, na sociedade civil, a educação adequada à obediência.

Assim, Hobbes é expresso ao ressaltar a importância de uma educação política capaz de ensinar a obediência²⁶. Mas no ideal de automação hobbesiano, a educação, que deve ser deixada exclusivamente a cargo de academias do Estado, não é o campo da reflexão ou do debates de opiniões, mas a atividade do

²⁶ Neste sentido, o item 9 do cap. XIII de sua obra *Do cidadão* leva o título: “Uma correta instrução dos súditos quanto às doutrinas políticas é mais um requisito para a conservação da paz”. Da mesma obra destacamos: “Concebo, portanto, que é dever dos magistrados supremos fazer que os elementos verdadeiros da doutrina civil sejam postos por escrito, e ordenar que sejam ensinados em todos os colégios de seus vários domínios.” Hobbes, Thomas. *Do cidadão*, Martins Fontes, São Paulo, 1992, p. 227.

convencimento²⁷. Pela educação política, os cidadãos hobbesianos devem ser instruídos nos “elementos verdadeiros da doutrina civil”, convencidos nas doutrinas da submissão. A educação política em Hobbes não visa à expressão das singularidades individuais dos cidadãos, nem o debate plural de opiniões, mas é a instituição necessária à construção da unanimidade²⁸. Como imposição de uma verdade estatal e transcendente, a educação hobbesiana é o signo da própria redução dos sujeitos da obediência servil ao estado de autômatos²⁹.

Para Spinoza, a educação também tem um papel fundamental na constituição da obediência política dos cidadãos. Já vimos que, em decorrência da concepção antropológica spinozana e de sua compreensão do processo de subjetivação como um devir, a educação na filosofia spinozana tem relevância na própria constituição das singularidades dessas coisas semelhantes a nós. No entanto, a educação spinozana não tem qualquer relação com o processo de convencimento e uniformização propugnado por Hobbes.

A obediência do cidadão spinozano constitui-se pela resistência, constitui-se pelo questionamento da adequação das finalidades de cada ordem ao interesse público e ao interesse do *conatus* individual de cada cidadão³⁰. O cidadão spinozano é o oposto do autômato hobbesiano, e assim também a educação que contribui para o devir-cidadão em Spinoza não é o campo da redução à unanimidade.

Neste sentido nosso filósofo afirma em seu *Tratado Político*, os riscos das universidades mantidas às custas do Estado, que muitas vezes voltam-se mais para o convencimento e subserviência do que para o debate e a reflexão de diferentes opiniões³¹. “Numa República livre, pelo contrário, a melhor maneira de desenvolver as ciências e as artes é dar a cada um licença para ensinar à sua custa

²⁷ “D’où, dans la société hobbienne, l’importance d’une éducation politique qui doit convaincre les sujets de la vérité de la science politique de Hobbes, réduisant ainsi l’espace public de l’expression plurielle des opinions en un champ de propagande...” Bove, Laurent. *Ob. cit.* pp. 265-266

²⁸ “Chez Hobbes l’unanimité est l’essence de la machine politique, impliquée logiquement dans son dispositif même.” Balibar, Étienne. *Spinoza l’anti-orwell...* p. 75

²⁹ “Lorsque la vérité s’impose aux sujets de manière institutionnelle, étatique et transcendante (...) le sujet politique de l’obéissance est réduit à l’état d’automate.” Bove, Laurent. *Ob.cit.* p. 266

³⁰ “Cependant, le sujet d’une libre république, comme le sujet éthique, se définit par sa puissance de raisonner et de juger. Et chez le citoyen par excellence, cette puissance est celle de sa réflexivité critique.” Bove, Laurent. *Ob.cit.* p. 267

³¹ “As universidades fundadas à custa do Estado, são instituídas, menos para cultivar o espírito, do que o constringer.” *Tratado político*, cap. VIII, § 49

e com o perigo da sua reputação.”³² A educação para Spinoza não é a sabatina nas “verdades do Estado”, mas o debate livre de idéias, a reflexão crítica e a pluralidade de opiniões³³. A constituição da obediência política passa pela educação de cidadãos livres, cidadãos aptos à resistência.

Isto posto, colocados estes dois extremos da obediência política - a obediência do escravo ou do autômato como experiência da passividade e sustentáculo da tirania; e a obediência do súdito ou do cidadão como expressão do próprio *conatus*, atividade e potência constituinte da democracia - cabe-nos aqui uma ressalva importante. Ao analisarmos a servidão e a liberdade do indivíduo na *Ética* spinozana, destacamos que não se tratam de estados estanques, ou de uma evolução no indivíduo que, uma vez livre, estaria a salvo das passividades e da servidão. A busca pela liberdade é um exercício constante e a imaginação e a servidão são os estados mais corriqueiros e comuns do homem. Assim, ainda que no exercício da razão e afetado de alegrias ativas, pode ocorrer ao homem um encontro que o determine imediatamente a servidão, à imaginação, e a passividade.

Da mesma maneira, as duas formas de obediência aqui analisadas não devem ser tomadas como estados estanques ou níveis irreversíveis de evolução. Uma vez alcançada a constituição da democracia não devem ser negligenciados os constantes riscos de sua deformação em tirania. Em Spinoza, não se trata da apologia a uma comunidade de sábio em que todos sejam livres todo o tempo e obedeçam ao *imperium* somente pela vontade constante de cumprir a lei e os ditames do interesse comum. Já vimos que os homens são inconstantes, oscilam todo o tempo entre a liberdade e a servidão, estão sujeitos a ambições de dominação e podem ser contrários um aos outros.

Assim, a segurança de um estado democrático, no que concerne à manutenção da obediência de seus cidadãos deve contar com instituições que eduquem seus cidadãos para a obediência democrática, para a resistência. Assim como, ao mesmo tempo, suas leis não podem prescindir de promessas e ameaças que assegurem a obediência, mesmo quando a ambição de cidadãos por glórias particulares for maior que seu desejo pelo bem comum. Se, por um lado, é

³² Tratado político, cap. VIII, § 49

³³ “Nous retrouvons alors, dans le TP comme dans le TTP, l'éloge de la diversité des opinions et des enseignements, comme espace public de la liberté d'expression dans lequel peut s'exercer un enseignement du point de vue de la raison.” Bove, Laurent. *Ob. cit.* p. 274

necessário formar cidadãos aptos para a democracia, é também indispensável armar o Estado com instrumentos que assegurem a obediência frente a ameaças de sedição.

Voltamos aqui, um instante, às figuras do escravo e do autômato, voltamos ao tema da servidão. A renúncia ao próprio *conatus* é para Spinoza uma impossibilidade lógica. Assim a renúncia ao útil, a renúncia à busca pela alegria e pela liberdade, não podem ser os fundamentos da obediência servil. Não é por altruísmo que o escravo e o autômato seguem ordens visando a utilidade alheia. A servidão ao tirano é acompanhada de dois afetos fundamentais da obediência: o medo e a esperança. Necessariamente ligados a insegurança quanto a eventos futuros, medo e esperança sempre caminham juntos e, um pela tristeza, a outra pela alegria, são necessariamente paixões, afetos da passividade.

No ciclo medo e esperança tais afetos são inversamente proporcionais. Quanto mais medo, menos esperança, e vice-versa. A obediência servil se fundamenta tanto no medo de punições quanto na esperança de recompensas, e tanto mais triste e tirânica será quanto mais fundada no medo, quanto mais próxima será da liberdade e da democracia quanto mais calcada na alegria da esperança³⁴. Podemos dizer que, na constituição da democracia, a esperança tem o mesmo papel que as alegrias passivas na constituição da liberdade.

Na obediência ativa do cidadão, o ciclo medo e esperança não é fundamental, já que a obediência às leis comuns é para o cidadão expressão do próprio *conatus*, desejo pelo que lhe parece útil aos seus interesses e de sua comunidade. Um cidadão livre não deixa de cometer um crime ou cumprir às leis necessariamente levado pelo medo de suas punições ou pela esperança de recompensas por sua boa conduta. Um cidadão cumpre as leis porque a obediência lhe convém, porque o interesse comum, expresso nas normas do direito civil, adequa-se a seu próprio *conatus*, seu esforço pela liberdade.

No entanto, Spinoza o admite, “não está no poder de cada homem usar sempre a razão e manter-se no cume da liberdade humana”³⁵. Mesmo o mais livre

³⁴ “L’État peut gouverner en utilisant comme principal stimulant (principal seulement car aucune des deux méthodes n’est jamais entièrement négligée), soit l’espoir de récompenses lié à la crainte de ne pas en être reconnu digne, soit la crainte de châtements liées à l’espoir de ne pas les mériter; et le premier système est bien préférable au second, car il suscite l’amour et non la haine; celui-ci fait un troupeau d’esclaves uniquement soucieux d’éviter la mort, celui-là un peuple libre qui cherche à profiter la vie.” Matheron, Alexandre. *Individu et communauté...* pp.129-130

³⁵ Tratado Político, cap. I, § 8

dos homens está sujeito à servidão. Um mau encontro qualquer ou um afeto triste pode levar o mais obediente dos cidadãos a desejar cometer um crime. Assim, ao lado da educação de seus cidadãos para a liberdade, o Estado democrático não pode prescindir de instrumentos que assegurem sua obediência pelo medo e pela esperança³⁶. E neste caso, mais pela esperança que pelo medo. Já vimos que ameaças e promessas constituem a própria estrutura afetiva de efetivação do direito civil, e ainda que dispensáveis para os homens livres, não podem ser descartadas como instrumentos de obediência mesmo na democracia.

O estado livre é aquele que assegura as condições materiais para que cada um de seus indivíduos constituintes expressem seu direito natural de busca pela alegria e pela liberdade. E neste cenário, são indispensáveis, tanto a educação de cidadãos livres e aptos à resistência, quanto instituições que assegurem a obediência e previnam os riscos da tirania e sedição.

5.2.2

Resistência e obediência política.

Resistir, para Spinoza, não é somente reagir negativamente, recusar, responder. Da mesma forma, obedecer para nosso filósofo não é simplesmente submeter-se, acatar ordens, seguir uma vontade alheia. A resistência e a obediência política, em Spinoza, encontram suas definições mais positivas. Não mais limitadas à passividade das causas externas, resistência e obediência em Spinoza são o campo da atividade, expressões do *conatus* da multidão, potências produtivas do campo político.

Inscrita na própria essência de cada coisa singular que se esforça por perseverar na existência, a resistência é atividade, esforço sempre positivo atual e produtivo pela liberdade. E assim, no campo político, a resistência é o esforço pela democracia. Potência de afirmação e conservação da relação de imanência entre *imperium* e potência da multidão, o direito de resistência em Spinoza é

³⁶ “Sendo os homens, como dissemos, mais conduzidos pelas paixões que pela Razão, daí se conclui que se verdadeiramente querem acordar entre si e ter, de certa maneira, uma alma comum, não é em virtude de uma percepção da Razão, mas antes duma paixão comum, tal como a esperança, o medo ou o desejo de tirar vingança de um prejuízo sofrido.” Tratado Político, cap. VI, § 1º.

constitutivo do campo político e expressão do próprio *conatus* coletivo da multidão.

Já a obediência política que sustenta a democracia spinozana não é a subserviência cega às ordens do poder político. A obediência a interesses alheios, a passividade da ação condicionada por causas externas é o campo da servidão e em Spinoza constitui escravos e autômatos, mas nunca cidadãos. É pela atividade que se define a obediência constitutiva do campo político. Assim como a própria constituição da multidão, como sujeito político, é expressão do *conatus* individual de cada um de seus constituintes na busca pela experiência de afetos comuns; a obediência às leis comuns da comunidade é, em Spinoza, a obediência aos interesses do próprio *conatus* de cada cidadão.

Definidos nestes termos os conceitos de resistência e obediência política, já fica claro como, na democracia spinozana, resistência e obediência, como potências constitutivas do campo político, não se opõem necessariamente. Quando a obediência não é simplesmente a passiva submissão, é a resistência que faz o cidadão. Quando a resistência não é apenas a reação insurrecional e negativa, mas uma potência produtiva e atual do campo político, ela ganha condições materiais de expressão nas instituições do próprio Estado e pela indignação e benevolência é o próprio parâmetro da obediência do poder político aos interesses da multidão.

Assim, postos os conceitos fundamentais da constituição do campo político em Spinoza, podemos finalmente analisar em que medida e em quais circunstâncias resistir é obedecer. Ao definirmos a obediência política do cidadão em Spinoza já destacamos o papel fundamental da resistência na constituição da obediência política como expressão do *conatus*, afirmação da liberdade, e não como mera experiência da servidão e da passividade.

Mas não é só como potência intrínseca da obediência na democracia que a resistência se expressa como potência produtiva do campo político. Frente às ameaças da tirania, frente ao exercício para fins particulares do poder político, a resistência como recusa ao cumprimento de ordens e normas tirânicas do *imperium* paradoxalmente afirma a obediência.

Para ilustrar com clareza em que circunstâncias resistir é obedecer, voltamos à referência spinozana ao mito grego de Ulisses:

“Podemos demonstrar isso claramente pelo exemplo de Ulisses. Os companheiros de Ulisses executavam suas ordens quando amarrado ao mastro do navio e seduzido pelo canto das sereias, ele lhes ordenava, ameaçando-os, que o libertassem. E são marca de bom espírito, dada por ele, os agradecimentos que dirigiu mais tarde aos seus companheiros por terem obedecido à sua vontade inicial.”³⁷

Quando, seduzido pelo canto das sereias, o herói ordena a seus companheiros que lhe libertem de suas amarras, seus homens não soltam seus remos e, desobedecendo às ordens de Ulisses, conduzem o navio a salvo até seu destino. Assim, desobedecendo às ordens de seu comandante, os companheiros de Ulisses na verdade obedecem à sua vontade inicial de atravessar o mar sem desviar-se pelo canto das sereias.

No mesmo sentido que os companheiros de Ulisses procede a multidão ao desobedecer uma ordem tirânica do *imperium*. Uma vez que nenhum governante está livre de seduzir-se pela ambição de dominação, a resistência a disposições tirânicas é, na verdade, a obediência ao interesse comum, a obediência à causa imanente do próprio poder político, ao *conatus* da multidão. Assim, continua Spinoza na mesma passagem do *Tratado Político*:

“Isto, na verdade, não é contrário nem à Razão, nem à obediência absoluta devida ao rei, pois os princípios fundamentais do Estado devem ser encarados como decretos eternos do rei, de tal maneira que os seus servidores, na realidade, lhe obedecem quando recusam executar as ordens dadas por ele, porque são contrárias aos princípios fundamentais do Estado.”³⁸

Na concepção spinozana, intrinsecamente democrática, do campo político, o *imperium* é expressão imanente da potência da multidão. Assim, o exercício do poder político deve nortear-se sempre pelos ditames do *conatus* coletivo, pelo interesse público. A tirania é o exercício do poder político para fins particulares, a separação da multidão daquilo que ela pode, a privação do sujeito coletivo de sua potência de auto-organização.

Neste sentido, a resistência contra ambições tirânicas do exercício do poder político, é o próprio esforço de constituição da democracia. Como expressão do *conatus* da multidão, o direito de resistência é potência de afirmação dos princípios fundamentais do Estado, da relação de imanência entre poder constituinte e poder constituído. E, portanto, a resistência à tirania é a obediência

³⁷ Tratado Político, cap. VII, § 1º

³⁸ Tratado Político, cap. VII, § 1º

à potência da multidão, obediência, portanto, à própria causa imanente do poder político. Como expressão do poder constituinte, expressão da potência ativa e constitutiva da democracia, em Spinoza, resistir é obedecer.

* * *

A obediência política em Spinoza não é o campo da servidão e passividade. Na democracia spinozana, constituída como expressão da multiplicidade da multidão, é a resistência que faz o cidadão. E assim, a relação entre resistência e obediência em Spinoza não é uma relação de oposição. Como potências constitutivas da democracia, tanto a resistência constitui a obediência como experiência da liberdade, como a obediência ao *conatus* da multidão pode expressar-se como resistência ao poder constituído.

Conclusão

Desde sua ontologia até os enunciados de sua filosofia política, o pensamento de Spinoza constrói um registro absolutamente imanente do poder político. Negando qualquer possibilidade de transcendência entre Estado e sociedade, ou entre soberano e súditos, Spinoza remete todo e qualquer poder político à potência da multidão. Numa visão intrinsecamente democrática da política, Spinoza demonstra o processo constituinte do *imperium*, do poder político, como indissociável da potência da multidão. Neste sentido, é certo dizer que, para o filósofo, resta, inalienável, nas mãos da multidão tanto a possibilidade de constituição do mais democrático dos regimes, quanto o destino do pior dos déspotas. Eis porque o tema da resistência e da obediência política surge como elemento central e própria causa imanente do poder político, na filosofia de Spinoza.

No plano de imanência Spinozano, a essência de todas as coisas singulares, como expressões da potência de Deus, é um esforço por perseverar na existência. Nosso filósofo inscreve cada indivíduo, cuja existência é indissociável dos encontros inevitáveis com outras coisas singulares, numa dinâmica de resistência ontológica. O *conatus* como essência de cada modo finito na existência é um esforço de resistência à destruição, resistência à tristeza, resistência à servidão.

Especificamente sobre essas coisas semelhantes a nós, a imanência absoluta proclamada por Spinoza desmonta qualquer ambição de supremacia do homem perante qualquer outra forma de vida, igualando-as todas como partes da natureza. Como afirmação de uma outra antropologia, dissonante da concepção antropológica da modernidade hegemônica, o processo de subjetivação individual, em Spinoza, é um devir-singular, um processo indissociável dos encontros e afetos experimentados com outros semelhantes. Nosso filósofo se distancia de qualquer forma de compreensão do homem como indivíduo isolado ou pré-existente à sociedade. Seja nas formas de comportamento mais primárias, seja nas mais elaboradas criações intelectuais da razão, o homem em todos os seus

aspectos é uma construção social, indivíduo e multidão se constituem mutua e simultaneamente.

A constituição da multidão em Spinoza, como multiplicidade de singularidades, é um processo imanente, impulsionado pela dinâmica afetiva da imitação dos afetos. A identificação afetiva com o semelhante e a utilidade da experiência de afetos comuns permitem à filosofia spinozana dispensar o recurso a qualquer agente transcendente para a constituição do sujeito político. Longe das concepções contratualistas, a multidão em Spinoza se constitui como expressão do próprio *conatus* de seus constituintes, numa dinâmica afetiva absolutamente imanente.

Com a constituição da multidão se constitui uma potência coletiva, que se organiza em leis comuns e em poder político. Também no campo jurídico o pensamento de Spinoza é a afirmação da imanência absoluta. Longe do discurso transcendente do jusnaturalismo e recusando a separação positivista entre o direito, o social e o político, para nosso filósofo, direito é potência. O direito é entendido como indissociável de seu exercício e opera no mesmo campo afetivo que acompanha a constituição da multidão e do político. Assim, o direito civil, como expressão do *conatus* da multidão, é a própria expressão das relações de composição entre seus indivíduos constituintes. As disposições do direito civil não são a negação ou renúncia do direito natural de cada indivíduo, mas vêm assegurar suas condições materiais de efetivação.

No campo político, Spinoza afirma a imanência absoluta entre a potência da multidão e a constituição do *imperium*. Recusando os discursos da transcendência entre poder constituinte e poder constituído, contra as ambições de regulação e contenção da multidão dos discursos da soberania, em Spinoza a constituição do campo político é intrinsecamente democrática. A potência da multidão é a causa imanente do poder político e seu exercício em consonância com o interesse público, ou sua deformação em tirania estão nas mãos da multidão.

A resistência para Spinoza não é reação negativa de restauração do poder político frente às ameaças e abusos do governante. O direito de resistência na concepção spinozana ganha seu sentido mais atual e positivo, como potência de constituição da democracia. Engendrada na dinâmica afetiva da imitação dos afetos, a resistência não é mera potência de negação, nem visa a dissolução do

Estado. A resistência é expressão do próprio esforço de auto-organização da multidão, potência constituinte do campo político, esforço pela afirmação da liberdade.

E assim, também a obediência política, em Spinoza, ganha seu sentido mais positivo. Longe das afirmações de submissão e passividade da obediência típica dos escravos e autômatos, o cidadão da democracia spinozana é aquele que ao obedecer às ordens do *imperium*, obedece ao interesse comum, obedece ao próprio *conatus*.

Em Spinoza, a relação entre resistência e obediência política não é uma relação de oposição. A obediência política em Spinoza se constitui pelo exercício da resistência. São escravos que obedecem cegamente, e aí, não é mais propriamente de obediência que se trata, mas de submissão, servidão, automação. Na democracia, na liberdade, é a resistência que faz o cidadão.

Mas não é apenas na constituição da obediência como exercício de liberdade que a resistência expressa sua potência produtiva. Frente às ameaças da tirania, quando o exercício do poder político distancia-se do interesse público, a resistência é a potência de afirmação da democracia, esforço de conservação da relação de imanência entre a potência da multidão e o *imperium*. No combate a eventuais ambições tirânicas de particulares, a resistência contra o poder constituído é afirmação do poder constituinte. Frente a ordens que contrariem o interesse público, a resistência é a obediência ao *conatus* da multidão, obediência à causa imanente de todo o *imperium*. Assim, como expressão da potência da multidão, como esforço pela democracia, em Spinoza, resistir é obedecer.

Bibliografia

- Abreu Filho, Ovídio.** “Resenha de Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia” em *Revista Mana*, nº 4, 1998, também disponível em : http://www.freewebtown.com/spinoza/milplatos_resenha_Ovidio.pdf
- Arrighi, Giovanni.** *O longo Século XX – dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*. Rio de Janeiro/São Paulo, ed. Contraponto, 1996
- Balibar, Etienne.** *Spinoza et la politique*, 2ª edição, PUF, Paris, 1990
 _____. *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997
- Belluz, Mariana Monteiro.** *A singularidade anônima do humano*, dissertação de mestrado, PUC-Rio, Departamento de direito, 2006
- Bobbio, Norberto.** *Estado, governo e sociedade – para uma teoria geral da política*, ed. Paz e terra
- Bove, Laurent.** *La stratégie do conatus – affirmation et résistance chez Spinoza*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996
- Canetti, Elias.** *Massa e poder*, Companhia das letras, São Paulo, 2005
- Chauí, Marilena.** *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, ed. Moderna, São Paulo, 1995
 _____. *Política em Espinosa*, ed. Companhia das Letras, São Paulo 2003
 _____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, ed. Schwarcz Ltda., São Paulo, 2000
 _____. “Sobre o medo” em Novaes, Adauto (coord.). *Os sentidos da paixão*, Ed. Cia. das Letras, São Paulo, 1990,
 _____. “Laços de desejo” em Novaes, Adauto. *O desejo*, Companhia das letras, São Paulo, 1990
- Cristofolini, Paolo.** *Spinoza e o agudíssimo florentino*, tradução: Bernardo Bianchi, _____ disponível _____ em http://www.freewebtown.com/spinoza/cristofolini_maquiavel_agudissimo.pdf
- Cuzzani, Paola de.** “ Une anthropologie de l’homme décentré” em *Philosophiques* nº 29, 2002
- Deleuze, Gilles.** *Espinosa: filosofia prática*, ed. Escuta, São Paulo, 2002

- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*, ed. Minuit, Paris, 1968
- _____. “Prefácio” em *A Anomalia Selvagem*, Ed. 34, Rio de Janeiro, 1993
- _____. *Cursos de Vincennes*, 14 de janeiro de 1974 – excerto sobre ‘Univocidade’, tradução Mauricio Rocha, disponível em <http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/univocidade.html>
- Deleuze, Gilles e Guattari, Félix.** *O que é a filosofia ?*, ed. 34, Rio de Janeiro, 1997
- _____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, ed. 34 Ltda., São Paulo, 1997
- Dorea, Guga.** “Gilles Deleuze e Felix Guattari: heterogênese e devir” em *Margem*, nº 16, dezembro de 2002, também disponível em <http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16gd.pdf>
- Dumont, Louis.** *O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, ed. Rocco, Rio de Janeiro, 1985
- Guimaraens, Francisco de.** *O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri – um conceito muito além da modernidade hegemônica*, Forense, Rio de Janeiro, 2004
- _____. “Direito de resistência e a receptividade de doutrinas jurídicas” em *Direito, estado e sociedade*, ano XVI, nº 30, janeiro/junho de 2007
- _____. *Cartografia da imanência – Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito*, Tese de doutorado, PUC-Rio, departamento de direito, 2006
- Hardt, Michael e Negri, Antonio.** *Império*, ed. Record, Rio de Janeiro, 2001
- Hegel, George Wilhelm Friedrich.** *Introdução à história da filosofia*, ed. Hemus, São Paulo, 1976.
- Heller, Herman.** *La soberaría – contribución a la teoria del derecho estatal y del derecho internacional*. Universidad Nacional Autónoma de México e Fondo de cultura económica, Cidade do México, 1995.
- Hobbes, Thomas.** “Leviatã” em *Os pensadores*, ed. Nova cultural, São Paulo, 2000
- _____. *Do cidadão*. Martins Fontes, São Paulo, 1992

Israel, Jonathan. *Les Lumières Radicales – la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Éditions Amsterdam, Paris, 2001 ed. Amsterdam, Paris, 2005

Kelsen, Hans. *Teoria pura do direito*, Martins Fontes, São Paulo, 2000

Lazzeri, Christian. *Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de Hobbes*. PUF, Paris, 1998

Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Martins Fontes, São Paulo 1998

Lucas, Jean Maximilien. “A vida do senhor Baruch Espinosa, por um de seus discípulos”, em *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa – tratado dos três impostores*, Martins Fontes, São Paulo, 2007

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997

_____. *Ler a Ética de Spinoza*. aula proferida no encontro de 6 de novembro de 1998 do Groupe de Recherches Spinozistes, Tradução Lia Gould, disponível em http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey_ler_etica.pdf

Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2007

Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les éditions de minuit, Paris, 1988

Negri, Antonio. *Anomalia Selvagem*, ed. 34, Rio de Janeiro, 1998

_____. *O Poder Constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, DP&A, Rio de Janeiro, 2002

_____. *Cinco lições sobre Império*, Ed. DP&A, Rio de Janeiro, 2003

_____. Verbete “Spinoza, Baruch – Tratado Político” em *Dicionário de obras políticas*, org. François Châtelet; Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1993

Plastino, Carlos Alberto. *O primado da afetividade – a crítica freudiana ao paradigma moderno*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2001

Ribeiro, Luis Antonio. *A idéia de democracia em Spinoza*. Tese de doutorado. IFCS-UFRJ, Rio de Janeiro, 2005

Rocha, Maurício de Albuquerque. *Spinoza, a razão e a filosofia*. Tese de doutorado, PUC-Rio, departamento de filosofia, 1992

_____. Verbete “Spinoza”, em *Dicionário de Filosofia do Direito*. Barreto, Vicente Paulo. (Org.), Unisinos/Renovar, São Leopoldo/Rio de Janeiro, 2006

_____. *Modernos, medievais etc.*, disponível em http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/spin_moderno.html

_____. *O corpo entre o cadáver e a mecânica*, disponível em http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/spin_cadavermec.html

Rousset, Bernard. *Entre Galilée et Newton : les apports du conatus hobbien et du conatus spinoziste*

Sasso, Robert. “Parcours du ‘de Deo’ de Spinoza”, em *Archives de philosophie*, n° 44, 1981

Scala, André. *Espinosa*, ed. Estação Liberdade, coleção Figuras do saber, vol. 5, São Paulo, 2003

Serres, Michel. “A tradição mecânica, geométrica, astronômica: o centro, o sítio, o ponto de apoio, o pólo, o referencial” em *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, 1968, Tradução Mauricio Rocha, disponível em: http://www.freewebtown.com/spinoza/Serres_ponto_fixo.pdf

Sgarbi, Adrian. *Clássicos de teoria do direito*. Lúmen Júris, Rio de Janeiro, 2006

Skinner, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, ed. Companhia das letras, São Paulo, 2000

Sloterdijk, Peter. *O desprezo das massas – ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Estação liberdade, São Paulo, 2002

Teixeira, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, ed. Unesp, São Paulo, 2001

Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*, PUF, Paris, 2002

_____. “La langue de l’entendement infini”, em *Spinoza aujourd’hui*, juillet 2002.

Obras de Spinoza

Spinoza, Baruch. *Ética*. Edição bilíngüe latim/português, Tradução e notas: Tomaz Tadeu, Autêntica editora, Belo horizonte, 2007.

_____. *Étique*. Edição bilíngüe latim/francês. Tradução : Bernard Pautrat, Éditions du Seuil, 1999

_____. “Tratado da correção do intelecto” em *Os pensadores*, ed. Abril, São Paulo, 1973

_____. “Tratado Político” em *Os pensadores*, ed. Abril, São Paulo, 1973

_____. *Traité Politique*. Edição bilíngüe latim/francês. Tradução: Charles Ramond, PUF, Paris, 2005

_____. *Tratado Teológico Político*, Tradução de Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, São Paulo, 2003.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)