

---

# SOCIEDADE, POLÍTICA E DIREITO NO PENSAMENTO DE SPINOZA

---

*Luís Antônio Cunha Ribeiro\**

A concepção filosófica de Baruch de Spinoza (1632-1677) acerca do campo social repousa naturalmente sobre os pressupostos ontológicos, desenvolvidos sobretudo em sua obra magna, a *Ética*. Contudo, em um trabalho como o que ora se apresenta, em que se tem em mira delinear as construções deste pensador sobre o campo social, bem como seu cunho político e jurídico, terei de me contentar com apenas indicar algumas pistas acerca dos mencionados pressupostos e assumir que o leitor legitimamente interessado, ou já traga consigo seu conhecimento, ou vá colhê-los em sua fonte, por conta própria.

## 1. SOCIEDADE E SOCIABILIDADE

O esforço por perseverar em seu ser (*conatus*) é, para Spinoza,

---

\* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Filosofia (UFRJ). Mestre em Direito (PUC-Rio).

comum a todas as coisas. Contudo, o *conatus* não consiste apenas em um esforço de cada coisa para perseverar em seu ser, mas um esforço para expressar plenamente o grau de perfeição a que corresponde. Sendo assim, o *conatus* implica uma tendência natural de todas as coisas a buscar (querer, desejar) o que lhes é bom ou útil e a evitar o que lhes é mau.

Tal tendência natural implicada no *conatus*, no campo social, há de ser causa de conflitos, sobretudo quando dois ou mais imaginam residir no mesmo objeto uma utilidade para si, uma possibilidade vislumbrada de ser afetado de alegria por esse objeto. Desejamos algo porque já nos afetou de alegria no passado, ou assemelha-se a algo que já nos afetou do mesmo modo, ou associou-se na alma a algo que assim nos afetou. O ponto a se destacar aqui é que o esforço em direção ao que é bom ou útil, que nos afeta de alegria, esse esforço a que chamamos *conatus* ou desejo, quando somos dele conscientes, é a razão pela qual cremos que algo será útil a nós: cremos que algo nos afetará de alegria apenas porque o desejamos<sup>1</sup>.

É aqui que vem desempenhar um papel fundamental a chamada “imitação dos afetos” (*affectuum imitatio*)<sup>2</sup>. Alegramo-nos pelo só fato de que algo semelhante a nós se alegra. Amamos tanto mais aquilo que imaginamos ser amado também por outrem<sup>3</sup>. Disso decorre que, se imaginamos que alguém se alegra com algo que somente um pode possuir, nos esforçamos para que não o possua<sup>4</sup>. Eis o conflito.

---

<sup>1</sup> SPINOZA. *Éthique* III, proposição IX, escólio, in *Oeuvres Complètes*, trad. Roland Cailliois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris: Gallimard, 1954. O número em algarismos romanos que se segue ao título da *Ética* refere-se aos cinco livros em que se divide a obra. No caso presente, citamos o livro III, logo, *Ética* III.

<sup>2</sup> *Ibidem*, proposição XXVII, escólio.

<sup>3</sup> *Ibidem*, proposição XXXI.

<sup>4</sup> *Ibidem*, proposição XXXII.

Assim, para que desejemos algo não é necessário que já nos tenha afetado de alegria, bastando apenas que imaginemos que o mesmo afete de alegria, isto é, seja útil a algo que nos seja semelhante e pelo qual não experimentemos nenhum afeto, como por exemplo outro homem. O só fato de que imaginemos que algo alegre outrem é suficiente para que o desejemos. É a emulação. Dessa emulação do desejo nasce o conflito. Se em tal conflito, contudo, uma das partes suplantar a outra, firmando sua posse sobre o objeto da disputa, aquele que for derrotado será afetado de tristeza e ligando tal tristeza a uma causa exterior, qual seja, a ação de seu antagonista, o odiará.

Por outro lado, o vencedor, vendo que seu oponente, ao ser derrotado se entristece, também ele se entristecerá, isto é, apenas por imaginar que algo que lhe é semelhante se entristece (outra situação em que age a lei da imitação dos afetos), e, se esforçando por eliminar essa tristeza, dará lugar a um desejo de fazer bem a seu semelhante (benevolência). Essa imitação, não do desejo alheio, mas de sua tristeza, dando lugar à benevolência, é a comiseração<sup>5</sup>. Vê-se que a imitação afetiva não dá lugar apenas a conflitos mas também ao desejo de fazer o bem a outrem, conforme as circunstâncias.

Aquele que foi derrotado, por sua vez, embora tomado de ódio pelo vencedor, agora recebe dele, para sua surpresa, atos de benevolência e poderá experimentar uma flutuação de espírito (afetos contraditórios em relação a um mesmo objeto), embora o afeto de alegria presente (por receber benevolência) tenda a suplantar o afeto de tristeza ligado à derrota passada (o afeto presente é mais intenso que o afeto passado, apenas por ser presente). Desse modo, o conflito nasce da imitação dos afetos,

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, proposição XXVII, escólio.

mas também é superado por meio dela, embora o ciclo deva se iniciar novamente em outro momento<sup>6</sup>.

Deve produzir-se assim uma alternância entre - de um lado - o conflito aberto, movido pelo desejo e pelo ódio, a dar lugar mesmo à vingança, e - de outro - a comiseração, causa da benevolência<sup>7</sup>. Assim, há um fundamento afetivo para a afirmação spinozana da sociabilidade do homem. Os afetos tristes que decorrem do desfecho do conflito, promovem naturalmente o retorno à cooperação, pela lei da imitação dos afetos, verdadeiro processo de “identificação imaginária” com o outro, sendo a *multitudo* esse “agregado instável de paixões individuais”, a imagem do outro, por sua vez, exibindo esse caráter ambivalente, a um só tempo “atrativa e repulsiva, tranqüilizadora e ameaçadora”<sup>8</sup>.

O fundamento primeiro da sociabilidade é, assim, passional e afetivo, uma vez que no estado de natureza, não apenas a maioria dos homens não experimenta a vida racional como ainda estão ausentes quaisquer instituições ou condições capazes de conduzi-los de outro modo que não o agir segundo suas paixões. A instabilidade desse vínculo social afetivo funda-se especialmente nas proposições XXXII a XXXIV da Ética IV.

Há, porém, um outro fundamento da sociabilidade, uma fundamento racional. Para compreendê-lo, devemos partir da

---

<sup>6</sup> O *conatus* spinozano acaba por expressar uma lógica bem diversa daquela do *conatus* hobbesiano. Este se resume ao esforço de sobrevivência, resultando em um potencial conflito permanente, enquanto aquele, ao envolver ainda um esforço de cada modo por expressar toda a potência que lhe corresponde, isto é, por atingir a maior perfeição que lhe seja possível, opera, por meio da lei de imitação dos afetos, segundo uma lógica bem distinta, já que tal lei torna a tristeza daquilo que é semelhante a certo modo como causa também de tristeza para ele e assim obstáculo à expressão plena de sua potência.

<sup>7</sup> Cf. MATHERON, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988, p.211, tradução do autor. “O estado de natureza, portanto, mais que uma guerra de todos contra todos deve ainda consistir em uma alternância de trocas pacíficas e de choques hostis, mesmo se essas últimas predominam largamente.”

<sup>8</sup> Aqui as expressões entre aspas são de Étinne Balibar. Cf. *Spinoza et la Politique*, Paris: PUF, 1996, p.104.

definição de virtude, contida na Ética IV, proposição XXIV. A virtude surge aqui completamente desprovida de qualquer traço moral, consistindo apenas na busca do que nos é útil ou bom, isto é, na busca da conservação de nosso ser e da ampliação de sua potência. Trata-se, pois, de uma expressão do *conatus*. Contudo, trata-se da busca da utilidade própria, pela via da razão. Assim, por virtude não se persegue apenas aquilo que se imagina ser útil, mas aquilo que se conhece necessariamente ser útil a nós mesmos. Eis porque, ao enunciar a proposição, Spinoza apresenta o termo “agir”, como sinônimo de viver e de conservar seu ser. De fato, essa sinonímia somente se mantém sob uma condição. Pode-se viver uma vida passional, exclusivamente sob os ditames da imaginação e lograr-se assim conservar o próprio ser, mas tal vida seria apenas passiva. Para Spinoza, agir, ser ativo, implica em primeiro lugar conhecer e, portanto o exercício da razão. Logo, sob a condição de conduzir-se segundo a razão, viver e conservar o seu ser são sinônimos de agir.

Ora, quando conhecemos pela razão aquilo que nos convém, que se compõe com nossa natureza, sabemos ser útil aquilo que tem mais em si de comum conosco, uma vez que, segundo Spinoza, as coisas convêm pelo que têm de comum entre si. Esse tema é retomado pela Ética IV, proposições XXIX e XXX.

A sociabilidade fundada sobre as paixões é instável, justamente por esse motivo. De fato, sendo cada homem singular e estando sua imaginação sujeita a uma pluralidade de causas exteriores que não são as mesmas para dois homens, cada indivíduo experimenta paixões singulares e sendo assim, os homens convêm em que são todos passivos (se convêm nisso, vêem uns aos outros como algo bom, útil), mas não convêm na medida em que suas paixões não são as mesmas (e por isso vêem nesse aspecto o outro como algo mau, ameaçador). É a ambivalência a que se refere Balibar.

Por outro lado, para Spinoza, a razão primeiramente nos revela as noções comuns (segundo gênero do conhecimento), as leis necessárias de composição e decomposição, de conveniência e não-conveniência de todas as coisas, e nos conduz finalmente ao conhecimento de suas essências eternas (terceiro gênero do conhecimento). A razão é, assim, a mesma, para qualquer homem que entre na posse de seu exercício: conhecimento de leis necessárias e de essências eternas. Se chegarem dois homens a entrar na posse de sua racionalidade, nisso convirão inevitavelmente e ver-se-ão um ao outro, na medida em que convêm, como algo bom, útil.

Torna-se, então, claríssima a proposição XXXV da Ética IV – segundo a qual “apenas na medida em que os homens vivem sob a conduta da Razão, encontram-se todos necessariamente de acordo por natureza” – ou seu corolário I, ao afirmar que “na natureza (*rerum natura*) não há nada singular que seja mais útil ao homem que um homem que vive sob os ditames da Razão”. Eis as bases racionais da sociabilidade, em Spinoza.

Na medida em que o homem que vive sob a direção da razão é o que de mais útil há para o homem, deseja que todos os homens vivam igualmente sob essa direção. Deseja assim que o bem que experimenta, qual seja conhecer, também o experimentem todos os homens. Como quanto mais conhece, mais conhece a Deus, deseja que todos os homens da mesma maneira o conheçam. Deseja assim que todos compartilhem de sua alegria ativa e, como não o deseja em razão de paixões, não será dominado pela inveja ou pelo ódio ao ver que outrem alcança o que ele próprio alcançou e o vínculo social que daí decorre é sem dúvida o mais estável.

Há pois um duplo fundamento, racional e imaginativo ou afetivo da sociabilidade, conveniência real e ambivalência imaginária dos homens.

Como se viu, todo o percurso de Spinoza mantém-se estritamente nos limites da expressão natural do *conatus*, quer no desenvolvimento passional, quer na atividade racional humanas. Supera-se assim a distinção clássica entre natureza e instituição ou convenção, que já não podem fazer qualquer sentido.

## 2. O DIREITO NATURAL

Não podemos senão apenas aludir a que, para Spinoza, a essência de Deus é uma potência eterna e infinita ou, em outras palavras, que a substância é o ser absolutamente infinito; que não há nenhum grau na potência infinita de Deus que não se atualize, isto é, a essência da substância é toda em ato; que os modos finitos, como os corpos, por exemplo, são expressão de um certo grau da potência infinita de Deus, expressão, portanto, necessária; que, ao negar realidade ao livre-arbítrio, Spinoza afirma simultaneamente que cada modo finito, na duração, é determinado a fazer o que faz em virtude de causas exteriores (Ética I, proposição XXVIII) e que tudo é determinado pela necessidade da natureza divina (Ética I, proposição XXIX).

Isto posto, não pode causar espanto a afirmação do Tratado Político:

*Uma vez que a potência (graças à qual todas as realidades existem e exercem uma ação) não é rigorosamente outra senão a potência mesma de Deus, compreendemos em que consiste o direito natural. Com efeito, o direito cujo gozo pertence a Deus estende-se sobre tudo, sem restrições; por outro lado, um tal direito não exprime nada mais que a potência divina, considerada absolutamente livre; segue-se que o direito de que goza, segundo a natureza, toda realidade natural é medido pelo grau de sua potência, tanto de existir*

*como de exercer uma ação. Porque a potência, graças a qual cada uma delas existe e exerce uma ação, não é outra que a própria potência divina absolutamente livre.*<sup>9</sup>

Poder-se-ia dizer que a concepção spinozana do direito natural se resume na expressão *jus sive potentia*, uma vez que é direito natural de qualquer um – ou mesmo de qualquer coisa, uma vez que a argumentação spinozana é aplicável a qualquer modo, não apenas ao homem – fazer tudo aquilo que efetivamente faz.

A liberdade absoluta de Deus está dada desde o começo da Ética (definições III e VII), entendida como livre “a coisa que existe segundo a só necessidade de sua natureza e é determinada apenas por si a agir”. Por sua absoluta liberdade, Deus expressa a plenitude de uma potência infinita, por infinitos atributos e modos. Sendo assim, Deus tem um direito absoluto sobre todas as coisas, dado que nada existe ou age senão tendo sua potência infinita como causa.

Logo, cada modo, expressão finita de um certo grau da potência infinita de Deus, tem o seu direito natural medido por seu próprio grau de potência, pois quanto maior for esse grau, maior a capacidade de agir do modo em questão.

A liberdade, que para o homem, ou para qualquer modo finito, terá de ter uma definição diversa daquela acima referida (Ética I, def.VII), não é nunca para Spinoza uma liberdade de uso da potência (livre-arbítrio), mas a potência mesma, ou seja, tudo que dela decorre necessariamente.

Em outras palavras, “a liberdade, com efeito, longe de excluir a necessidade da ação, a pressupõe”<sup>10</sup>. Ora, cada modo finito, ao

---

<sup>9</sup> SPINOZA. *Traité de l'Autorité Politique*, cap.II, §3, in *Oeuvres Complètes*, trad.Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris: Gallimard, 1954, p.923, tradução do autor..

<sup>10</sup> *Ibidem*, §11, p.928.

expressar a potência de Deus, segundo um grau determinado, expressa sua essência formal (grau na potência infinita). Tal expressão manifesta-se pela essência atual (*conatus*), ou seja, *esforço de cada modo por perseverar em seu ser e aceder à maior perfeição possível*.

Contudo, vimos acima a maneira pela qual Spinoza define a virtude (Ética IV, proposição XXIV): agir por virtude é agir, viver, conservar seu ser, sob a direção da razão, segundo o princípio da busca do que é útil a si mesmo. Porém, o homem não está desde logo na posse de sua racionalidade. Vive a princípio dominado exclusivamente pelas paixões.

Mas se o *conatus* spinozano envolve não apenas o esforço de autoconservação, como em Hobbes, mas ainda o esforço de cada coisa por alcançar a maior perfeição possível, daí se conclui que tal tendência se esforça para alcançar o conhecimento racional (segundo e terceiro gêneros do conhecimento). Se a lei suprema da natureza é que cada modo finito expresse seu *conatus*, essa lei natural não apenas melhor se realiza pelo exercício da razão, como tende naturalmente ao conhecimento racional.

É uma das fórmulas mais belas da filosofia de Spinoza: “A razão nada exige contra a natureza”<sup>11</sup>. Vale dizer, qualquer coisa, animada ou inanimada, o sábio ou o ignorante, possui o direito natural de fazer o que faz e, portanto, segundo o grau de potência ao qual corresponde. O direito é o mesmo. Porém, o sábio, quanto mais se deixa conduzir pela razão, é dotado de maior virtude, de maior liberdade, na medida em que, alcançando uma maior perfeição, possui uma maior capacidade de agir e, portanto, um direito mais extenso.

---

<sup>11</sup> SPINOZA. Ética IV, proposição XVIII, escólio.

A virtude e a liberdade se definem pela razão, enquanto o direito natural se define pela potência e pelo desejo.

### **3. A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO**

Como se viu acima, o conhecimento racional leva-nos a compreender a utilidade recíproca dos homens racionais. Na medida em que os homens vivem sob a direção da razão, convém necessariamente por natureza. Esse acordo de natureza entre os homens conduzidos pela razão e a compreensão de sua utilidade recíproca, estabelece um vínculo social estável e é a base de uma paz duradoura.

De fato, sob a direção da razão e concebendo sua utilidade recíproca, cada homem deseja o mesmo, qual seja, levar ao seu limite o conhecimento racional, alcançar o conhecimento de Deus e cooperar para tanto. Como acima já dissemos, quanto mais toma posse do conhecimento racional e concebe a utilidade para si de outros homens que vivam sob a razão, o homem passa a desejar que viva de tal modo o maior número possível e a desejar partilhar com o maior número as alegrias ativas e o conhecimento de Deus. Eis os fundamentos mesmos da cidade.

Contudo, no estado de natureza, sob o domínio das paixões e do conflito, desprovidos do conhecimento racional da utilidade recíproca dos homens que estão guiados pela razão, mesmo aí serão capazes de estabelecer uma cooperação material. Na verdade, essa cooperação material é a primeira forma de convivência pacífica que os homens são capazes de realizar, uma vez que apenas pelo progressivo desenvolvimento do conhecimento racional, podem chegar àquela comunidade de alegrias ativas na compreensão de

sua utilidade recíproca não apenas para a sobrevivência mas também para o conhecimento de Deus que acima referimos.

Somos conduzidos à formação de uma potência coletiva, capaz de melhor proteger a todos. Para compreendermos, contudo, como tal potência se poderá criar, é necessário compreendermos de que modo alguém pode transferir a outrem seu direito natural, sua liberdade, ou parte dela. Há a necessidade de que uma parte da potência de cada um seja transferida, ou seja, posta à disposição da vontade de uma potência coletiva. No Tratado Teológico-Político, Spinoza afirma que tal transferência de direitos à potência coletiva, ato pelo qual essa potência é criada como governo e instituído assim o Estado, se dá por meio de um pacto<sup>12</sup>.

Os homens são duplamente conduzidos ao pacto para a constituição do governo, segundo o Tratado Teológico-Político. São conduzidos pelas paixões, na medida em que buscam o pacto em virtude do medo dos males experimentados no estado de natureza e da esperança de maiores benefícios. São conduzidos pela razão, na medida em que esta aponta o pacto como o melhor meio para se alcançar tal fim, uma vez que percebem que necessitam freqüentemente das mesmas coisas, o que os leva a conceber uma noção comum e a conceber igualmente a cooperação material como algo de útil.

Porém, tal pacto, como transferência de direitos ou de potência, só permanece na medida em que se mantêm a esperança e o medo que o engendram. O direito a romper o pacto, se se consegue fazê-lo, na hipótese de se vislumbrar em sua manutenção uma mal maior é, na verdade, o próprio direito natural que, todavia, permanece existindo e convive com a constituição e a existência do governo.

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, cap.XVI, pp.827-828.

Ao manter o pacto como ato fundador do governo, no Tratado Teológico-Político, Spinoza se aproxima das doutrinas políticas contratualistas, embora o faça de maneira semelhante nesse aspecto a Hobbes, sem subscrever nenhuma espécie de tese *voluntarista, já que ausente o livre arbítrio.*

Contudo, o problema da constituição do Estado não é tratado da mesma forma no Tratado Teológico-Político, na Ética e no Tratado Político. Na sua obra mais tardia, sobretudo, Spinoza será levado a reformulá-lo.

Na Ética, está presente a idéia de que é preciso que os homens renunciem a seu direito natural para viverem em paz, embora em nenhum momento esteja dito que isso se deva necessariamente fazer por meio de um pacto<sup>13</sup>. No Tratado Político a questão se tornará ainda mais clara.

*Uma segunda conclusão se extrai da exposição anterior: todo homem está sob a dependência de um outro, enquanto esse outro o mantém em sua potência (...).*

*Para chegar a ter um outro indivíduo em sua potência, pode-se recorrer a diferentes procedimentos. Pode-se imobilizá-lo por amarras, pode-se-lhe subtrair as armas e toda possibilidade de defender-se ou fugir. Pode-se também lhe haver inspirado um medo extremo ou mantê-lo vinculado por benefícios, ao ponto que ele prefira executar os desígnios de seu mestre que o seus próprios. Na medida em que se imponha sua potência da primeira ou da segunda maneira, domina-se o corpo somente e não o espírito do indivíduo submetido. Mas se é praticada a terceira ou a quarta maneira, mantêm-se sob sua dependência tanto o espírito como o corpo daquele. Pelo menos enquanto dure nele o afeto de medo ou de esperança. Assim que o indivíduo cessa de experimentá-los, torna-se novamente independente.<sup>14</sup>*

---

<sup>13</sup> SPINOZA. Ética IV, proposição XXXVII, escólio II.

<sup>14</sup>SPINOZA. *Traité de l'Autorité Politique, op.cit.*, cap.II, §§ 9-10, p.927.

Passagem extremamente rica e importante, a demonstrar que se pode submeter o corpo pelo aprisionamento ou pela redução do indivíduo a uma situação em que esteja privado de meios de defesa, mas pode-se submeter o corpo e a alma pelo medo ou pela esperança de benefícios, submissão essa que dura tão somente enquanto persistem esses afetos. Observe-se que, pela definição do direito natural, se alguém chega a dominar a outrem de qualquer das formas acima referidas, o faz por estar o mesmo ao alcance de sua potência, isto é, o faz por direito próprio de natureza.

Os mecanismos em questão, pelos quais se operam transferências de potência, serão os mesmos que estarão à disposição da criação da potência coletiva. A tese do Tratado Político é a da multiplicidade dos meios<sup>15</sup>, figurando o pacto apenas como um deles. De fato, após haver exposto nos parágrafos 9 a 11 do capítulo II essa variedade de meios, somente no parágrafo 12 Spinoza aborda a possibilidade de que também o pacto seja um meio para a transferência de direitos.

Há, portanto, uma variedade de meios pelos quais um indivíduo pode vir a alienar uma parte de seu direito natural, ou seja, transferir sua potência, pô-la à disposição de outrem. Todas as vias, porém, possuem algo de comum: envolvem os afetos de medo e esperança. Das definições que dá a Ética III desses afetos, pode-se concluir que são, na verdade, inseparáveis, a presença de um implicando necessariamente a do outro em maior ou menor medida.

Tanto o medo como a esperança derivam de uma dúvida de alguma coisa passada ou futura de cujo resultado duvidamos em alguma medida. Em se tratando de alguma coisa que imaginamos nos ser útil, temos simultaneamente esperança de que o resultado

---

<sup>15</sup> O engano e a persuasão são ainda outros meios, além dos já mencionados. Cf. *ibidem*, § 11.

se realize e medo do contrário. Já se imaginamos tratar-se de algo que nos seja mau, tememos que se realize e temos esperança do contrário. São afetos que sempre se manifestam conjuntamente, embora a intensidade de um ou de outro, dependa não apenas da intensidade do bem ou do mal vislumbrados como possíveis, mas do fato de imaginarmos o resultado como mais ou como menos provável. Se algo de mau é imaginado como extremamente provável, o medo será muito intenso, enquanto a esperança será pequena, embora presente, uma vez que há dúvida e não certeza quanto ao desfecho da situação.

No estado de natureza, os afetos de medo e esperança estão inevitavelmente presentes. Embora cada um goze em tese de uma plena liberdade de fazer tudo que está ao alcance de sua potência, as circunstâncias não se revelam favoráveis.

Como vimos anteriormente, por natureza os homens não são iguais em potência, donde que também não é igual a extensão do direito natural de que cada um goza. Em suma, se todos têm o direito de fazer tudo que está ao alcance de sua potência, as potências de uns podem mais que as de outros. Porém, ninguém é tão potente que possa resistir e triunfar sozinho ao ataque de todos, ou às investidas constantes de vários. Desiguais naquilo que pode a potência de cada um, os homens são contudo iguais sob o aspecto de que, no estado de natureza, nenhum deles é tão potente a ponto de não temer os demais. Assim, cada um em certas circunstâncias, corre o risco de ser submetido.

O estado de natureza dá lugar, pois, incessantemente a relações de dependência entre os indivíduos, submetidos pela força ou pelo medo - em qualquer caso pelo medo. Praticamente todos chegam em algum momento a serem submetidos e, pela lei da

imitação dos afetos, um grande número se indignará com a agressão sofrida por alguém, indignação dirigida ao agressor.

A indignação tem grande importância no desenvolvimento da compreensão spinozana do Estado. Por hora, ela surge como fator de aversão espontânea pelas agressões sucessivas que têm lugar no estado de natureza, emergindo pura e simplesmente por imitação de afetos. Esse afeto geral de indignação dá lugar a um consentimento geral ao estabelecimento de normas comuns de não-agressão e de colaboração, por um processo, portanto, puramente afetivo, sem a necessária intervenção da razão, diferentemente da tese anteriormente exposta no Tratado Teológico-Político<sup>16</sup>. O Estado Civil nasce espontânea e naturalmente do estado de natureza.

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 ou primitiva”. O Estado nasceria democrático e qualquer outro regime de governo se originaria da democracia<sup>17</sup>.

Por hora, nos interessa que o estado de natureza, visto como sede de desigualdades de potência e dependência, é sucedido naturalmente pelo Estado Civil, que por meio de suas regras de comportamento por todos decididas, instaura uma igualdade de direitos antes impossível<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> No Tratado Teológico-Político, ao passo que Spinoza reconhece o domínio que exercem as paixões sobre o homem, afirma também que numa democracia os homens gozariam da mesma liberdade que detinham no estado de natureza. Sem recorrer ao princípio de imitação dos afetos, que só viria a fazer sua aparição no texto da Ética, a passagem do estado de natureza ao Estado Civil permanece obscura, pois embora não seja difícil demonstrar racionalmente a superioridade deste sobre aquele, não fica claro como homens que não estão de posse de sua razão, dominados pelos afetos, como no estado de natureza, chegariam a tal conclusão.

<sup>17</sup> SPINOZA. *Traité de l'Autorité Politique, op.cit.*, cap.VIII, §12, p.998.

<sup>18</sup> Não é essa a tese de Spinoza no Tratado Teológico-Político em que o filósofo sustenta a igualdade dos homens, tanto no estado de natureza como sob o governo da cidade. Cf. *Traité des Autorités Théologique et Politique, in Oeuvres Complètes*, trad. Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris: Gallimard, 1954, cap.XVI, p.833.

Não podemos esquecer, por outro lado, que o surgimento do Estado é fundamentalmente afetivo<sup>19</sup>, a partir da esperança e do medo, e, como tal, não implica a instauração de alguma espécie de império da razão contra os impulsos primitivos de autoconservação. Embora o Estado Civil instale uma igualdade de direitos que na prática não pode ser gozada no estado de natureza, há entre eles uma continuidade fundamental, já que o direito natural não pode ser abolido, sob pena de pretender-se abolir o próprio *conatus*.

Trata-se, na formação dessa potência unida da multidão, que é o próprio Estado, do mesmo fenômeno aludido na Ética II, definição VII, e no pequeno tratado de física contido no mesmo livro (após a proposição XIII), mais precisamente na definição que sucede o axioma II.

Dada a multiplicidade dos meios pelos quais alguém pode transferir a outrem parte de sua potência, pô-la à disposição de outrem, dependendo do meio em questão, poderá ser maior ou menor a estabilidade de tal transferência. Sabemos que alguém pode ser reduzido a situações em que está privado de meios de defesa, ou está feito prisioneiro, ou está tomado de uma grande medo, em razão de ameaças ou demonstrações de força. É evidente que em tais situações a obediência se dá pela falta de alternativas imediatas. Em qualquer das hipóteses ora figuradas, de qualquer modo, é o afeto de medo que predomina sobre a esperança de escapar da situação adversa, embora esta esteja também presente, em certa medida.

Na verdade, não é apenas por demonstrações de uma força superior que se pode lograr inspirar medo a alguém. Também pela persuasão, pela retórica, no apelo à imaginação e ao engano, se

---

<sup>19</sup> É a tese final, do Tratado Político, reformulando a primeira visão, do Tratado Teológico-Político.

pode alcançar igual resultado<sup>20</sup>. Não é outro o tema dos dois primeiros capítulos do Tratado Teológico-Político, ao abordarem o papel dos profetas e da religião interpretada como superstição. Contudo, se é sobretudo pelo medo que se logra governar ou dominar, não é possível dizer-se que esse domínio seja estável, uma vez que, sendo o medo, como se viu, uma tristeza, engendrará inevitavelmente o ódio e com ele o desejo de eliminar a causa exterior que é vista como causa da tristeza.

Assim, não pode durar o governo que repousa sobre o medo e, logo, sobre a tristeza.

Por outro lado, o governo ou o domínio pode fundar-se na esperança, na medida em que alguém recebe de outrem benefícios ou promessas de benefícios por obedecer e tem esperança de, por meio dessa obediência, continuar a ser contemplado com benesses ou fazer jus à recompensa prometida. Primeiramente, sendo a esperança uma alegria, é da natureza do *conatus* esforçar-se por mantê-la. Além disso, posto que a alegria que acompanha a esperança liga-se a um objeto exterior como sua causa, daí resulta o amor por esse objeto exterior<sup>21</sup>.

É fato que essa esperança também pode ser obtida por meio da persuasão e do engano, dos recursos à imaginação, quando se recorre às promessas de recompensas ilusórias, como por vezes pode fazer a religião. Porém, se tais promessas produzem um efeito suficientemente potente para dispensar o recurso às ameaças e à administração do medo, tanto mais eficaz e duradouramente se dará a dominação da vontade daqueles que nelas crerem.

De qualquer maneira, a esperança e a alegria que a acompanha, produz inevitavelmente um desejo e um esforço para

---

<sup>20</sup> Cf. *Traité de l'Autorité Politique*, *op.cit.*, cap.II, §11.

<sup>21</sup> Cf. Ética III, definições de afetos, VI.

mantê-las, como caractere inerente ao *conatus*, e trazem ainda consigo o amor pelo governante ou mentor, tornando essa a mais estável modalidade de transferência de potência ou de direitos, dentre as até aqui examinadas.

Há aqui uma evidente crítica ao célebre conselho que Maquiavel dirige ao Príncipe de que seja, se possível, amado e temido, mas sendo difícil reunir ambas as coisas, que busque antes ser temido, por revelar-se mais seguro que ser amado, dado o caráter dissimulado da maioria dos homens e por serem esses, as mais das vezes, facilmente comprados. Demais disso, Maquiavel afirmará a possibilidade de ser temido sem ser odiado, o que resulta impossível segundo Spinoza.

Que o Estado se constitua por um processo puramente afetivo e que se mantenha; eis as condições para que o homem, tendo saído do estado de natureza, possa deixar de ser conduzido apenas pelas paixões e tome posse de sua razão. Não é a razão que explica a origem do Estado. Ao contrário, é o fato de que o Estado surge (a partir de uma origem puramente afetiva), que torna possível o exercício da razão.

Assim, é sob a organização do Estado e de suas leis que os homens poderão tornar-se racionais, racionalidade que dará ao Estado, finalmente, sua estabilidade superior, pois, conhecendo de forma certa a utilidade para um homem que vive sob a conduta da razão de outro homem que vive do mesmo modo, o homem racional se esforça por que todos se alegrem, por que todos se tornem racionais e, sobretudo, por que todos conheçam a Deus. Quanto maior a comunidade de homens racionais, mais estável e pacífica será a comunidade. Entretanto, como não se pode esperar que todos os homens se tornem racionais e assim permaneçam, é indispensável guarnecer o Estado de instituições adequadas.

#### 4. DEMOCRACIA E LEIS CIVIS

Já se fez acima referência à tese spinozana de que no surgimento do Estado constitui-se, via de regra, uma democracia originária ou primitiva. No Tratado-Teológico Político, a democracia é apresentada como o mais natural dos governos<sup>22</sup>. Já no Tratado Teológico-Político a democracia passa a ser tratada como o mais absoluto dos regimes de governo, aquele que é inteiramente absoluto.

*Em conclusão, a autoridade política, transferida a uma assembléia suficientemente numerosa, tende a um exercício crescente de um poder absoluto (A autoridade rigorosamente absoluta, se ela pode existir, sendo aquela detida pela massa inteira.)<sup>23</sup>*

Negri saberá captar a importância de tal mudança de atitude entre o Tratado Teológico-Político e o Tratado Político.

*No Tratado Político, por outro lado, à ausência de uma teoria do contrato, corresponde uma total liberdade do desenvolvimento teórico-político. Entendemos aí que a afirmação segundo a qual o direito e a política participam imediatamente da potência do absoluto é essencial no Tratado Político.<sup>24</sup>*

A compreensão disso que Negri afirma, que “o direito e a política participam imediatamente da potência do absoluto”, não é difícil. É preciso retornar às noções de modo e de *conatus*.

Um modo tem por essência formal um grau na potência infinita de Deus . Por outro lado, a essência atual do modo é o

---

<sup>22</sup> SPINOZA. *Traité des Autorités Théologique et Politique*, op.cit., cap.XVI, p.833. Vimos anteriormente que a concepção de tal regime como o mais natural se prenderá à concepção exposta por Spinoza no TTP de que sob este regime os homens gozam da mesma liberdade natural que detêm no estado de natureza. No Tratado Político, ao adotar o entendimento de que no estado de natureza a igualdade dos homens é mais imaginária que real, o regime democrático já não merecerá tal adjetivação.

<sup>23</sup> *Idem*, cap.XI, §1, p.1041.

<sup>24</sup> NEGRI, Antonio. *Spinoza Subversif*, Paris: Éditions Kimé, 1994, p.45, tradução do autor.

*conatus*, esforço do modo por permanecer em seu ser. Além disso, já se afirmou aqui muitas vezes que o *conatus* não se resume a um esforço de auto-conservação, mas contém ainda um esforço para expressar com a maior perfeição e realidade possíveis o grau na potência infinita de Deus que o modo tem por essência formal.

O exercício do direito natural, portanto, é o próprio *conatus*. Em outras palavras, é a própria potência do absoluto, da substância ou de Deus, que se expressa sob a forma necessária e, portanto, livre do *conatus*. O direito natural não consiste em outra coisa, senão em que tudo que algum modo faz, o faz tendo por causa a potência infinita de Deus e, logo, é por um direito, natural e divino, que o faz. Acresça-se a continuidade entre o estado natural e o Estado Civil, o fato de que nenhum governo pode durar enquanto não durar também a transferência constante e consentida de direitos pelos governados, enquanto durar o medo ou a esperança que a motivam. O poder do soberano, na verdade, é seu próprio direito natural.

O direito do Estado é referido como “soberana Potência”<sup>25</sup>, isto é, o direito natural da *multitudo*, como encarnação de uma personalidade espiritual. Ora, não se trata evidentemente de uma multidão desorganizada, caso contrário, não se formaria a referida personalidade espiritual. Trata-se de uma composição entre os homens, de uma conveniência entre eles, que permita formar um só corpo e uma só alma. Sendo assim, o direito natural de todos não forma a Potência soberana por uma simples soma, mas a conveniência recíproca de cada um aumenta a potência de todos, resultando em uma potência coletiva maior que a soma das potências individuais de cada um, no estado em que se encontravam antes de tal composição (estado de natureza). Essa Potência soberana, sendo o próprio direito natural, é a expressão do *conatus*

---

<sup>25</sup> SPINOZA. *Traité de l’Autorité Politique*, *op.cit.*, cap.III, §2, p.934.

e, pois, é a própria potência de Deus ou da substância, potência do absoluto que se expressa de maneira determinada.

Direito, poder e potência coincidem no pensamento de Spinoza, sobretudo no Tratado Político. Eis que reencontramos a afirmação de Negri: “o direito e a política participam imediatamente da potência do absoluto”.

O uso da palavra imediatamente, aqui, se contrapõe ao contratualismo, hobbesiano, por exemplo, em que apenas de forma mediata, pela intermediação da razão o pacto constitui o Estado e mantém sua autoridade, por assim dizer, moral ou jurídica, nunca natural.

A democracia, para Spinoza, é o regime em que a soberania está nas mãos de uma assembléia formada por toda a *multitudo*. Justamente por permitir a coincidência do soberano (assembléia de todos) com essa pessoa coletiva, corpo e alma coletivas da *multitudo*, a democracia é o único regime inteiramente absoluto.

Queremos reafirmar que o poder soberano não subsiste senão enquanto subsistir a permanente transferência de direitos dos governados ao soberano, quer se trate de uma democracia, de uma aristocracia ou de uma monarquia. Portanto, em qualquer regime, não importa quem efetivamente governe, é a *multitudo* que é verdadeiramente soberana.

Quanto à ordem e à obediência às leis, poderá com facilidade ser obtida se o cidadão está de posse da razão. Estando de posse da razão, sabe com certeza o que lhe é útil e o busca, conhece ser uma verdade que a manutenção da cidade é uma condição para tornarem-se os homens racionais, entende nada haver de mais útil para um homem conduzido pela razão outro homem igualmente guiado e assim, deseja manter a cidade, ambiente mais favorável

ao desenvolvimento da racionalidade, não investindo contra suas leis.

Porém, não sendo a maioria dos homens conduzidos pela razão - e mesmo os homens assim conduzidos, estando também sujeitos às paixões<sup>26</sup> -, outros meios fazem-se necessários para obter-lhes a obediência, ou seja, guiados que são pelos afetos, os meios devem ser eles também afetivos. Portanto, está nos poderes do soberano impor punições e castigos, mesmo de morte, sempre que isso se revele necessário à obediência das leis civis, isto é, é necessário punir a desobediência à lei com um mal maior que o bem que se obteria de sua violação e é também necessário manter o medo que funda a transferência de direitos ao governo<sup>27</sup>.

Que limitações, porém, deve observar o soberano no exercício de seus poderes? A grande limitação que se impõe a seu poder é a fonte mesma deste. Se o poder do soberano é seu próprio direito natural e só dura enquanto logra exercê-lo, isto é, enquanto a *multitudo* consente e transfere permanentemente ao mesmo parte de seu direito natural, o soberano deve buscar exercer seu poder com a moderação necessária a não causar a indignação dos cidadãos. Disto decorre que o Estado deve assegurar uma ampla liberdade de opinião e de expressão. A continuidade entre o direito natural e o Estado Civil, bem como o fato de que ninguém aliena ou transfere ao Estado toda sua potência, trazem como resultado que o Estado não tem a potência e logo o direito de privar seus cidadãos do direito à autoconservação, não tem igualmente a potência de impedir cada um de pensar como pensa, de crer naquilo que crê e de formar livremente suas opiniões.

Vedar a livre manifestação de opiniões e o livre pensamento seria instigar a massa à sedição, pela via da indignação geral que

---

<sup>26</sup> Cf. Ética IV, proposição XIV, p.501.

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*, proposição VII, p.496.

medidas dessa natureza acarretariam. Essa compreensão se aplica, por exemplo, ao poder soberano de legislar em matéria de religião, e conta apenas com a exceção de que cada um, tendo consentido em abster-se de agir apenas segundo seu próprio desidério, se contente em expressar suas opiniões, sem recorrer a ação para implementá-las, quando contrárias ao poder soberano. Certamente que algumas idéias por si são ações, como a idéia de que o soberano não possui o poder de legislar ou qualquer outro que lhe seja próprio, as quais devem ser então reprimidas.

Causar indignação aos cidadãos é fomentar a revolta, pôr em xeque o poder do governante e o próprio Estado e, sendo assim, medidas que causem indignação geral estão na verdade fora do poder soberano. Evidentemente, agindo segundo a razão, os governantes não causarão indignação aos cidadãos; ao contrário, é sob o domínio passional que o farão. Assim, não se podendo assegurar que os governantes permaneçam conduzidos pela razão, é necessário assegurar que, de qualquer modo, se comportem conforme a mesma, o que somente por instituições adequadas pode ser obtido.

É no fundamento racional, portanto, das instituições e não do poder dos governantes que Spinoza deposita a ênfase de sua análise política. As instituições têm por função “canalizar a potência da *multitudo*”, obter dos governantes decisões adequadas, das quais participem e nas quais consintam os governados. É de se notar que, embora Spinoza afirme ser a democracia o único regime de governo rigorosamente absoluto, não nega virtudes aos demais regimes nem que possam manter-se estáveis, desde que suas instituições estejam bem estruturadas. Instituições adequadas forçosamente repousam sobre os costumes de uma coletividade, não os contrariam em bloco. É bem verdade que, dadas as circunstâncias, novas instituições podem lograr engendrar novos

costumes, mas não reside apenas nas instituições a condição de possibilidade do desenvolvimento desta ou daquela estilística cultural. Analisando exemplos retirados da história dos hebreus, dos romanos, dos ingleses e dos holandeses, Spinoza nos aponta a importância dos costumes na determinação do regime político de um povo.

Não por outra razão, Spinoza nega o caráter universal da lei mosaica, para afirmá-la uma lei adaptada à compleição de um povo determinado. Assim, Spinoza distingue a lei que é a própria virtude - de buscar pela razão aquilo que se sabe ser útil, universal, como expressão do próprio *conatus* - das leis civis, que devem adaptar-se às características de cada povo, a seu *ingenium*. Assim sendo, tanto a democracia, como a aristocracia e a monarquia podem revelar-se o melhor regime, dependendo da compleição do povo de que se trata. Uma vez que o regime seja adequado a tal compleição, não convém alterá-lo. Contudo, uma vez que se adapte o regime aos costumes da coletividade em questão, em que residirá a maior perfeição de suas instituições?

Visto que nenhum governo se mantém senão pelo consentimento permanente da *multitudo*, pela constante transferência ao governante dos direitos ou da potência de cada um e visto que tal somente se dá, como se viu, enquanto durar o medo ou a esperança que subjazem a esta transferência, as instituições funcionarão bem na medida em que lograrem manter sobretudo a esperança, porque fundado nela, maior é a estabilidade do governo, mas também o medo.

A potência da *multitudo* é o fundamento e o maior limite ao poder de qualquer Estado, a ameaça interna a que alude Spinoza é maior que o perigo posto por qualquer inimigo externo. Governar de modo a não apenas não despertar a indignação do povo, mas

ainda servir-se da potência da *multitudo* como fonte das próprias decisões governamentais é a melhor maneira de tornar adequadas tais decisões às necessidades e desejos da massa; nisso residem a virtude das instituições de um Estado e o segredo de sua manutenção.

Assim, ainda que Spinoza não afirme universalmente a democracia como o melhor regime - o que seria de fato um contrassenso, já que a singularidade dos povos nada mais é que consequência da singularidade dos homens e, ao fim, de todos os modos finitos - é no princípio democrático que em certa medida residem a estabilidade de todos os regimes ao conectar as decisões de governo à potência da *multitudo* de forma imediata.

*(...) a medida do direito natural é sempre a mesma, isto é, concerne ao poder da massa (multitudo). Quando esta se encontra despojada do direito natural em decorrência da desmedida do poder da potência individual daquele (ou daqueles) que açambarcou o poder soberano, estamos em plena tirania. Quando a massa se encontra investida de todo direito natural pela proporcionalidade que se estabelece entre este e o poder da potência soberana, estamos na democracia. Percebe-se, então, que nem o número de governantes, nem o caráter eletivo ou representativo dos governos determinam a forma do corpo político. Esta é determinada exclusivamente pela proporção do poder que se estabelece entre a massa e a soberania.<sup>28</sup>*

*E, enfim, um corpo político é mais livre do que outro quando nele os cidadãos correm menor risco da opressão porque sua autonomia é tanto maior quanto maior o poder da república. (...) Apesar de o filósofo demonstrar que todo e qualquer corpo político pode apresentar em graus variáveis o melhor, o superior e o livre, torna-se claro que **o parâmetro subjacente a esses critérios é a política democrática***

---

<sup>28</sup> CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, São Paulo: Cia.das Letras, 2003, pp.252-253.

*não só porque nela a causa universal da vida política (a distribuição proporcional do poder) coincide com a causa singular da instauração democrática, mas também porque nela a questão da preservação se transforma.<sup>29</sup> (Grifei.)*

Em última análise, se são boas as instituições, não é sobre o medo infundido por exemplo pela coerção que repousa a obediência às leis do Estado ou sobre o fato de que o governo não causa indignação. Esse mecanismo é apenas subsidiário. É principalmente da participação da *multitudo* no exercício do poder e da utilidade das leis da cidade que acaba por derivar a obediência.

O principal sustentáculo do governo não é nem o medo e a tristeza da coerção, nem a indiferença da ausência de indignação, mas a esperança e a alegria que resultam da participação no poder soberano que se exerce.

Numa construção única na história da filosofia, a democracia spinozana emerge assim simultaneamente como a forma de organização espontânea da sociedade, por um processo puramente afetivo, como o regime inteiramente absoluto e como o critério ou parâmetro de perfeição dos demais regimes.

## CONCLUSÕES

Contrariamente a toda a tradição filosófica a partir de Grotius e Hobbes, que pretenderá fundar sobre a razão a obrigação jurídica contratual, Spinoza deposita seu fundamento no *conatus* e em nada mais, donde a permanência do direito natural no seio da sociedade civil. O surgimento da sociedade civil, para Spinoza, não se dá sob a ação de causas finais, mas de uma causalidade eficiente e imanente, consistente nos mecanismos do *conatus* e do princípio

---

<sup>29</sup> Idem, pp.254-255

da imitação dos afetos. De fato, toda a concepção do direito para Spinoza, acaba por reduzir-se à lógica do direito natural, que é igual à potência e, portanto, regida por uma causalidade eficiente, nunca final.

Por outro lado, essa mesma identificação de direito e potência, impede qualquer visão, por assim dizer, estática da noção de direito subjetivo. Se meu direito é tão mais extenso, quanto mais intensa for minha potência, e estando o indivíduo constantemente sujeito às variações em sua potência trazidas pelos afetos, o direito de cada pode oscilar constantemente, ora em direção a uma maior, ora em direção a uma menor extensão. Inviabiliza-se qualquer concepção do direito subjetivo como uma descoberta da razão. Todo jusnaturalismo, em qualquer tempo, é subvertido por essa noção dinâmica do direito introduzida por Spinoza. Já não é possível enumerar os direitos do homem, segundo a razão, mas experimentá-los a cada instante, mais ou menos extensos, conforme os aumentos ou diminuições de potência (afetos) experimentados por cada um.

A noção de pacto, o contrato originário do Estado, não se destrói, como se sabe pela ausência do livre arbítrio. Hobbes já saberia construir uma origem contratual do Estado, concebendo o ser humano desprovido da capacidade de fazer escolhas. É pela coextensividade do direito natural à sociedade civil que a força normativa do pacto se incompatibiliza com o pensamento spinozano. É pela regra de utilidade, própria à noção spinozana de direito natural, pondo todos os pactos sob permanente condição resolutiva, que sua força normativa se desvanece.

A concepção spinozana do Estado não é a de Grotius, na qual o Estado é um obra da razão, essência do homem, que o compreende como algo justo. Também não é a de Hobbes, para quem o Estado nasce por um cálculo racional, guiado pelo *conatus*.

Embora exponha o caminho pelo qual o indivíduo pode alcançar o conhecimento racional de si mesmo, das coisas e de Deus, ciência intuitiva, a sociedade e o Estado se organizam sem contar com a contribuição da racionalidade. De fato, é apenas por um jogo, por uma espécie de dança perene entre as potências individuais que tudo se passa, tanto a constituição do Estado como o seu equilíbrio, a limitação de seus poderes.

Há, ainda hoje, muita originalidade em Spinoza. Na sua descrição dos processos de transferência de direitos, ao mostrar como tal pode se dar seja pelo medo como pela esperança, mas sobretudo ao acrescentar que os males que se temem ou os benefícios que se esperam podem não ser reais e sim, ilusoriamente produzidos por processos persuasivos, oferece já um esquema possível para a compreensão dos processos contemporâneos de comunicação de massa, os profetas de nosso tempo. Daria muito que pensar uma análise do papel atemorizador dos noticiários que não cessam de propalar uma violência muitas vezes maior que as reais ameaças das ruas, ou de um Estado que se serve desta mesma mídia para divulgar sucessivamente os estados de alerta face às ameaças terroristas.

Sua noção de democracia supera qualquer distinção entre governantes e governados, dispensando qualquer teoria da representação, seja ao modo hobbesiano, seja ao modo pelo qual mais tarde tais teorias se apresentariam mais sofisticadas, como em Benjamin Constant, por exemplo. Spinoza seria talvez um precursor de Rousseau, mas ainda em face desse se distingue profundamente. Não se trata para Spinoza de denunciar a usurpação pelo representante da soberania popular, mas de ver sob qualquer regime a força inevitável dessa mesma soberania. Distanciar-se-ia ainda do caráter formalista que assumiu a teoria democrática, segundo o liberalismo político iluminista.

Para Spinoza, não é necessário defender a democracia contra os demais regimes. A democracia é ela mesma imanente a qualquer regime e o critério de sua estabilidade. A potência da *multitudo*, como a própria potência de Deus ou da natureza, é o único poder verdadeiramente soberano, que subjaz a todo regime. Aqui, um outro ponto em que Spinoza destoa de seu tempo. Quando tendia a Filosofia Política para a reflexão eminentemente individualista, orientou-se Spinoza para esse indivíduo coletivo que a *multitudo* pode ser capaz de construir, a cidade. Aliás, nunca demais lembrar que suas abordagens dessa capacidade da *multitudo* de constituir um só corpo e se conduzir por uma só alma deitam raízes na Ética II, no pequeno tratado de física, guardando perfeita coerência com as lições ali contidas.

Tanto o *conatus* como a razão expressam a tendência humana à sociabilidade, pelo primeiro se buscando a segurança e a paz, e pela segunda, já organizada a cidade pelos mecanismos do primeiro, tendendo os homens ao conhecimento e ao amor de Deus, para a constituição de uma comunidade de alegrias ativas. Essa, como acima já se disse, uma das mais belas lições do spinozismo: a razão nada exige contra a natureza, muito ao contrário. Superasse a questão, que retornaria com força no pensamento iluminista, em Locke e em muitos outros, da oposição entre o natural e o artifício ou a convenção (racional).

Ao fim e ao cabo, se a razão não dá conta da origem do Estado, quanto mais difundido for o seu exercício, maior será a estabilidade do regime, tendendo à comunidade na beatitude. Contudo, dada a dificuldade de que se possa alcançar tal circunstância, Spinoza investe, como último golpe de sua construção, na reflexão institucional. Dar aos homens tomados pelos afetos passivos instituições capazes de deles extrair comportamentos conforme a razão, tema que tantas vezes na história da Filosofia Política seria

---

retomado, como o foi por Montesquieu, por exemplo. Também em suas reflexões políticas destaca-se como um dado de especial importância o empirismo spinozano, de inspiração maquiavélica, tão ausente em Hobbes. As instituições de que se trata são conhecidas e experimentadas, sendo constante o recurso ao exemplo histórico, tanto no Tratado Teológico-Político, como no Tratado Político.

As instituições, capazes de organizar os encontros na cidade, selecioná-los de modo a obter para a mesma o resultado mais útil, são fortemente tributárias da idéia de noções comuns, esse conhecimento da conveniência e da não-conveniência das coisas, verdadeira ciência dos encontros. Aqui também um traço marcante do pensamento de Spinoza, ao rejeitar um conhecimento dos corpos por gêneros e espécies, ao modo aristotélico, a partir de semelhanças e diferenças mais ou menos arbitrárias, e ao reivindicar um conhecimento pela potência, pela composição dos corpos, pela natureza de seus encontros.

Por fim, a chave desse pensamento é a perfeição da natureza. Nenhuma acusação, nenhum ressentimento contra ela. Na obra magistral da imanência, a natureza é o único princípio de toda a filosofia.