

ESPINOSA E A QUESTÃO DO FUNDAMENTO DA POLÍTICA

ANDRÉ ROCHA *

Embora não tivesse sido utilizada nos textos políticos dos republicanos de Florença e Veneza, a teoria do pacto social foi um *locus communis* tão poderoso nos discursos jurídicos e políticos da modernidade que podemos encontrá-la reproduzida, com diferentes significações, nos tratados políticos de quase todos os fundadores da política moderna, notadamente Hobbes, Espinosa, Locke e Rousseau. Também com diferentes significações, a questão do contrato social foi reposta pela filosofia do direito de Hegel e Marx buscou enfrentá-la mostrando a sua significação ideológica quando as relações entre o trabalho “livre” dos assalariados e o capital que os empregam são apresentadas como contratos estabelecidos “voluntariamente” entre as duas partes “livres”. Conquanto não seja hegemônico nos discursos dos economistas, nos discursos jurídicos e políticos contemporâneos vigora ainda o contratualismo e as questões que, surgindo de seu interior, foram tratadas pelos fundadores da política moderna.

A teoria do pacto social recebeu significados e usos diversos na modernidade, mas em verdade ela surgiu antes no interior da tradição teológico-política. Os escritos de Suarez, que se inspirou nos ares da monarquia absolutista de Espanha, constituem o cimo desta tradição. Os holandeses, na resistência contra a Espanha, também utilizam a teoria contratualista, mas inicialmente para acusar o monarca espanhol de quebra do contrato e, em seguida, para pensar uma nova maneira de legitimar o poder republicano.

Com efeito, foi sob a base de uma ideologia do contrato que certas províncias do norte dos

Países Baixos legitimaram, com seu direito de resistência ao tirano (que aqui aparece sob a figura de Felipe II), a proclamação (em 22 de julho de 1581) da queda da soberania do rei de Espanha sobre os Batavos.¹

As questões postas pelo imaginário político que se move no interior do discurso constitucionalista, em particular a questão do contrato entre os cidadãos e a Cidade, constituíam o debate político holandês desde as lutas contra a dominação espanhola e a independência holandesa. Assim a questão do pacto entre os cidadãos e a Cidade articula, no texto da *Dedução de Vrancken*, a demonstração da legitimidade da República federada nas Sete Províncias-Unidas.

De onde vinha a autoridade governamental? De duas fontes principais: de um contrato entre o príncipe e o povo, de um lado, e do poder das assembleias provinciais da nobreza e das corporações urbanas, de outro, em suma, dos Estados. [...] Todo aquele que procure minar a autoridade do príncipe, colocando-o contra os Estados (isto é, as assembleias das ordens ou estamentos), ou a autoridade destes últimos, lançando-os contra o príncipe, escreve Vrancken, pretende destruir a autoridade política como tal.²

No capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, ao tratar do pacto social, Espinosa assume uma questão que há ao menos um século já perpassava os debates políticos das Sete Províncias. O imaginário político e o discurso contratualista tinham mobilizado as forças sociais nas lutas contra a monarquia da Espanha

* Pós-Doutorando em Filosofia na USP sob orientação da Prof^a Dr^a Marilena Chauí.

¹ Bove, Laurent. **La stratégie du conatus**. *Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. p. 279.

² Chauí, Marilena de Souza. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 268 e 269.

e, com a instituição da República, tornaram-se a linguagem mesma da sociedade política que ocupava as magistraturas e cuidava das instituições da Cidade no período republicano.

Se considerarmos a história do debate contratualista no século XVII, verificaremos que a teoria do pacto aparece com significados diferentes para legitimar ou contestar instituições políticas diferentes.

Suarez utiliza o contratualismo para escrever em favor da política monárquica dos católicos³. Como na política de Aristóteles e Tomás de Aquino, o discurso político de Suarez articula as três categorias clássicas: a *família*, a *comunidade* e a *cidade*. A partir das categorias da política de Aristóteles, tal como tinham sido já adaptadas por Tomás de Aquino, Suarez distingue duas formas de comunidade, a

imperfectas que é a família e a *perfectas* que é a união das famílias. Por que a família é uma comunidade imperfeita?

Esta comunidade não é suficiente para si [*sibi sufficiens*] e, assim, pela própria natureza da coisa [*ex naturae rei*] no gênero humano faz-se necessária uma ulterior comunidade política [*communitas política*] que constitua a cidade e cresça a partir de muitas famílias [*ex pluribus familiis coalescat*]⁴.

Para explicar como o poder político surge não de *um homem* e nem de *alguns* apenas, mas de *todos* os homens da *comunidade política*, Suarez distingue duas espécies de comunidade ou multidão.

Para entender melhor, devemos notar que a multidão de homens [*multitudinem hominum*] pode ser considerada de dois modos; no primeiro modo é um agregado sem ordem alguma [*sine ullo ordine*], ou seja, sem união física ou moral e deste modo os homens não fazem uma unidade [*non efficiunt unum quid*] nem física e nem moralmente; e como não são propriamente um corpo político, não carecem de um chefe [*capite*] ou príncipe. [...] De outro modo deve ser considerada a multidão de homens [*hominum multitudo*], quando os homens se congregam por uma vontade especial [*specialis voluntas*] ou consenso comum [*communi consensu*] em um corpo político por um vínculo da sociedade e para que se ajudem mutuamente [*ut mutuo se juvent*] na busca por uma finalidade política; desta maneira fazem um corpo místico [*unum corpus mysticum efficiunt*] que pode ser moralmente dito uno para si [*unum per se*] e que, por conseguinte, carece de um chefe [*indiget uno capite*]. Numa tal comunidade, o poder surge da natureza da coisa [*ex naturae rei*], de tal maneira que não pode estar no poder dos homens se congregarem para impedir este poder [*potestas*].⁵

Uma vez tenham os homens “voluntariamente” se congregado numa multidão una e com uma

³ Suarez utilizou suas categorias políticas para defender a Espanha na luta contra a Inglaterra. Com efeito, em 1613, um ano após publicar seu *De legibus*, Suarez publicou, a pedido do papa, um virulento ataque contra a Igreja Anglicana e a Monarquia Inglesa. *De defensione fidei catholicae adversus Anglicanae sectae errores*. Enquanto se acirravam as tensões entre a Espanha e a Inglaterra, a guerra entre os Estados passou a aparecer, no texto de Suarez, como uma luta entre a Monarquia Católica e a Monarquia Anglicana, ou seja, a aparecer como a luta entre a Reforma e a reação católica da ContraReforma. Suarez mobilizava as suas categorias para provar que a Monarquia Anglicana, ou seja, o Estado Nacional da Inglaterra, era injusto, contrário à justiça, à ordem natural dos direitos naturais objetivos e subjetivos, e, portanto, contrário à vontade do Senhor. Por seu ataque contra a Igreja Anglicana, Suarez despertou a ira e o brio nacionalista de muitos ingleses. Não por acaso, Hobbes, no *Leviatã*, ridiculariza Suarez cujas palavras exemplificam o discurso especulativo que é vazio ou não contém senão a loucura [*insania, madness*] de quem o pronuncia. “Para que saibamos como é o discurso dos escolásticos [*scholasticorum*] e dos filósofos [*philosophorum*] sobre as coisas difíceis, interpretemos as palavras que estão no título do sexto capítulo do primeiro livro *De concurso, motu et auxilio Dei* de Suarez. O título é o seguinte: *A primeira causa não influi necessariamente algo* [*influit aliquid*] *na segunda causa em virtude da subordinação essencial* [*subordinatio essentialis*] *da segunda à primeira, pela qual a ajuda a operar*. Aqueles que enchem volumes inteiros com balelas assim não ensandecem [*insaniunt*] ou querem fazer os outros ensandecer?” **Hobbes, Thomas**. *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press, 1999. Vol. III, p. 65. Capítulo VIII, p. 65.

⁴ Suarez, R.P. Franciscus. *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. In: **Opera Omnia**. Editio nova a Carolo Berton Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario. Paris: Ludovico Vivès, Bibliopolam, 1856. Tomus Quintus. (Livro II, Capítulo I, §3).

⁵ Suarez, R.P. Franciscus. *Idem*. (III, II, § 4).

finalidade política, carecem de um chefe e, por conseguinte, ficam submetidos por necessidade a um príncipe. Só cabe à vontade dos homens se congregarem numa multidão una, mas uma vez congregados no corpo místico uno da multidão [*multitudo*] com uma finalidade política, os homens são coagidos, pela Natureza e por Deus considerado como autor da Natureza [*autor Naturae*], à submissão incondicional de tal maneira que não cabe mais à vontade de cada um decidir se fica ou não submetido ao poder político. Veremos mais à frente que o *pactum subjectionis* de Suarez postula uma alienação perpétua dos direitos⁶.

Hobbes transforma a teoria contratualista a partir do seu jusnaturalismo, para escrever na Inglaterra os seus tratados políticos em favor da monarquia absolutista laica contra o clero. Com Hobbes, a teoria do pacto social não está mais ligada às teses teológicas sobre a “vontade” do Senhor, ela está ligada à lógica dos desejos e das paixões humanas.

[...] que cada indivíduo transfira toda a sua potência [*transferat omnem*] ao conjunto uno dos homens, de tal maneira que as vontades de todos sejam reduzidas a uma só vontade; [...] isso é mais que consenso e concórdia; a união verdadeira [*unio vera*] de todos é em uma pessoa una [*personam unam*] que se faz pelo pacto dos indivíduos entre si. Com isso feito, a multidão [*multitudo*] se torna uma pessoa uma [*persona una*] e se chama Cidade ou República. Assim esta é a gênese [*generatione*] daquele grande Leviatã, ou, para usar palavras mais dignas, o Deus mortal ao

⁶ “Somente este pano de fundo teológico permite perceber em que a absolutidade reivindicada pelo poder soberano não se reduz simplesmente à liberdade ou absolutização do príncipe em relação às leis já promulgadas, mas deve-se entender no estrito sentido metafísico do termo: a potência do príncipe é *absoluta*, quer dizer, infinita, sem limites assinaláveis, porque ela se constitui formalmente da inteira *submissão* dos cidadãos ou sujeitos. Com efeito, o que define a soberania como tal é a *sujeição* completa de todos os sujeitos, que abandonam todos os seus direitos para não receber em troca senão privilégios temporários e sempre revogáveis pela simples vontade do soberano.” Courtine, Jean-François. *Nature et empire de la loi: études suarésiennes*. Éditions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales. HESS. Paris, Vrin, 1999. p. 34 e 35.

qual devemos, abaixo do Deus imortal, toda a paz e proteção. [...] E aquele que governa [*gerit*] a pessoa da Cidade, diz-se que tem o poder soberano [*summam potestatem habere*].⁷

Ora, antes mesmo que os escritos de Suarez servissem para estabelecer o contratualismo oficial da Igreja e que Hobbes os invertesse para que se voltassem contra o poderio dos teólogos, uma outra tradição de discurso e pensamento da política tinha estabelecido uma forma de pensar a fundação política que passava ao largo do formalismo abstrato dos teólogos e se inspirava antes nos historiadores antigos de Roma. Com efeito, a questão da fundação política foi posta pelo humanismo cívico. Assim abrem-se os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

Aqueles que conhecem qual princípio [*principio*] teve a Cidade de Roma, bem como seus legisladores e a maneira pela qual a ordenaram, não se admiram ao constatar que tanta virtude [*tanta virtù*] se manteve naquela Cidade [*in quella Città*] por tantos séculos[...].⁸

Maquiavel desenvolve um argumento dialético entre dois pares de *princípios* opostos, um primário e outro secundário. Com efeito, ele mostra que a distinção entre República construída por nativos e República construída por forasteiros é secundária, pois a distinção primária é entre uma República que homens livres constroem para si e uma República que homens dependentes constroem para servir aos seus senhores.

Maquiavel deixa isso claro ao discutir o imaginário da fundação de Roma, pois quem opina que foi fundada por Enéias há de classificá-la como construída por forasteiros e quem opina por Rômulo dirá que foi construída por nativos. No entanto, pouco importa optar por um ou outro, já que em qualquer opção quem se ocupa com o princípio da construção [*edificazione*] de Roma,

⁷ Hobbes, Thomas. *Leviathan*. In: *Opera Philosophica Omnia*. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol, Thoemmes Press, 1999. Vol. III, p. 131, Capítulo XVII.

⁸ Machiavelli, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo I. Roma: Salerno Editrice, 2001. (Livro I, Capítulo 1, §). p. 16.

[...] de qualquer maneira verá que ela teve um princípio livre [*principio libero*], sem depender de nenhum outro; verá ainda, como mostrarei mais adiante, com quanta necessidade as leis [*le leggi*] feitas por Rômulo, Numa e outros lhes forçaram de tal maneira que a fertilidade do solo, a comodidade do mar, as grandes vitórias e mesmo a grandeza do império não puderam corrompê-la por muitos séculos e mantiveram-na plena de tanta virtude [*virtù*] que jamais outra Cidade ou República chegou a ter tanta virtude assim.⁹

O movimento do discurso continua e, após declarar que tratará, sobretudo, das Repúblicas construídas por homens livres, Maquiavel distingue duas origens diversas para as leis de uma Cidade:

(a) as leis são promulgadas por um só legislador de uma vez por todas [*state date da uno solo e ad uno trato*], como fez Licurgo em Esparta;

(b) as leis são produzidas e transformadas pelos cidadãos ao longo do tempo, em muitas ocasiões, segundo as reviravoltas da fortuna e de sua história [*a caso e in piú volte e secondo gli accidenti*].

Esta distinção de Maquiavel permitiria refutar todos os teóricos do absolutismo. Com efeito, tanto Suarez como Hobbes postulam que fundação deva ser como aquela de Licurgo. Ora, contra toda a mitologia do legislador fundador, Maquiavel explicava a grandeza de Roma a partir do outro princípio de construção das leis.

Mas voltemos a Roma que, embora não tivesse um Licurgo que a ordenasse no princípio [*principio*] de tal maneira que pudesse viver por um longo tempo livre, tantos foram os acontecimentos inesperados [*accidenti*] nascidos nela pela desunião [*desunione*] existente entre a plebe e o Senado que aquilo que um homem não pôde fazer sozinho foi feito pelo acaso [*per il caso*]¹⁰.

A desunião [*desunione*] no interior do corpo da multidão [*moltitudine*] foi o princípio interno que lhe permitiu receber da Natureza a virtude [*virtù*] dos cidadãos que conservaram a Cidade livre por séculos. Em Maquiavel, não é a metafísica teológica, mas a história de Roma que comprova o vínculo da *desunione* do corpo com as virtudes fornecidas pela Natureza. Em outras palavras, sua política não é um apostar na alienação e na monarquia com fundamento na especulação teológica, mas um apostar na liberdade e no regime popular com fundamento na história e na historiografia¹¹.

Nos textos dos teólogos de Roma, o princípio interno para que a Cidade por meio do Rei recebesse de Deus a graça e o poder [*potestas*] deveria ser a união dos estamentos no corpo místico e hierarquizado da comunidade. Com efeito, vimos no texto de Suarez que esta era a aposta messiânica dos teólogos, a aposta de que a graça e o poder para a Monarquia nasceria pela união hierarquizada dos estamentos da multidão [*multitudo perfecta*] em um corpo místico [*corpus mysticum unum*]¹². Ora, não é este o desenho no frontispício do Leviatã?

Quais foram os efeitos da *desunione* no interior da Cidade? De que maneira os conflitos entre a plebe e o patriciado transformaram as instituições da República de Roma? Veremos mais adiante, pois agora queremos frisar os

¹¹ Se as leis e as instituições políticas, com efeito, estão para as sociedades políticas assim como as moedas estão para a divisão social do trabalho, como veremos, a especulação da teologia-política não tem lastro na *práxis* e não conduz jamais à paz.

¹² “A noção de *corpus mysticum* significava, em primeiro lugar, a totalidade da sociedade cristã em seus aspectos organológicos: um corpo constituído de cabeça e membros. Essa interpretação permaneceu válida por toda a Baixa Idade Média até o início dos tempos modernos, mesmo depois da noção ter sido aplicada, por transferência, a grupos menores da sociedade. Além disso, o *corpus mysticum* adquiriu certas conotações legais; adquiriu um caráter corporativo significando uma pessoa fictícia ou jurídica. Sabe-se que Tomás de Aquino já havia utilizado, como alternativa a *corpus mysticum*, o termo *persona mystica*, que quase não diferia da *persona ficta* dos juristas.” Kantorowicz, Ernst. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo, Companhia das Letras, 1998. p. 134.

⁹ Machiavelli, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma: Salerno Editrice, 2001. (Livro I, Capítulo 1, §). p. 16.

¹⁰ Machiavelli, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma: Salerno Editrice, 2001. (I, 2, §30).

fundamentos naturalistas¹³ da historiografia política de Maquiavel: com efeito, ele trata dos “humores” da República como um médico hipocrático que reconhece em todos os corpos os humores contrários (quente e frio, seco e húmido, etc...).

Em toda República, há dois humores diversos [*due umori diversi*], a saber, aquele do povo e aquele dos grandes; e todas as leis [*legge*] que são feitas em favor da liberdade [*libertà*] nascem de sua desunião [*desunione loro*]¹⁴.

Os acidentes e acasos que assaltam uma República livre e põem em risco sua liberdade ou mesmo sua existência não são previsíveis na fundação e, no entanto, a República de Roma conseguiu a façanha de se manter livre por muitos séculos. Como explicar esta história de tanta *virtù*?

Em uma palavra: Roma era uma República livre porque as magistraturas estavam abertas à participação de todos os cidadãos, fossem patrícios ou plebeus, isto é, a liberdade política da Cidade se desenvolveu, na história de Roma, conjuntamente com o desenvolvimento das liberdades políticas dos cidadãos, embora a potência social fosse internamente dividida. Contra a opinião corrente, a história de Roma mostra que: “[...] a desunião não pariu exílios ou violência contra o bem comum [*commune bene*], mas leis e instituições [*ordinis*] em benefício da liberdade pública.”¹⁵

¹³ No texto de Cícero também há um naturalismo para fundamentar as leis e a Cidade na *virtù*, mas não é o naturalismo da medicina hipocrática e sim o naturalismo do estoicismo médio do círculo de Cipião e Políbio. “Segue disso que conhece deus todo aquele que conhece como que se lembrasse de onde se originou. [*unde ortus sit*]. A virtude que se encontra nos deuses e nos homens é a mesma e não há outro gênero além dela. A virtude [*virtus*], com efeito, não é nada outro que a natureza mesma realizada em seu sumo.” Cicero. **De legibus**. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris, Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968. p. 13, p. 14, I, § 25.

¹⁴ Machiavelli, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma: Salerno Editrice, 2001. (I, 4, §5).

¹⁵ Machiavelli, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Tomo 1. Roma: Salerno Editrice, 2001. (I,4,§7).

O vocabulário médico evidencia a maneira naturalista de tratar os movimentos internos opostos do corpo político. Como na maiêutica de Sócrates, em que a cópula das mentes no amor pelo saber gesta ideias que nascem como filhas da filosofia, na política de Maquiavel é a desunião entre os humores dos grandes e os humores populares que, como numa paixão tempestuosa, gesta como filhas as instituições próprias para a expansão da República e a conservação da liberdade política como bem público. Em Roma, a *desunione* permitiu que as classes em conflito copulassem com paixão política e parissem boníssimos filhotes para a República.

Ora, também Cícero já havia percebido que a abertura das magistraturas da República à participação de todos, no que ela tem do regime popular, engendra males para os patrícios e novos conflitos políticos, mas estes males, se considerarmos a liberdade da República, não são senão os males menores que devem ser eleitos para que se obtenha o bem maior que é o bem público.¹⁶

Espinosa, durante o período de pesquisas históricas e redação do *Tratado Teológico-Político*, encontrou-se com duas grandes tradições que, na história das concepções políticas europeias, se opuseram na explicação da fundação de um poder político, isto é, na explicação da causa produtora de um poder político. Por um lado, havia a tradição teológica, hegemônica na Idade Média e no Antigo Regime, que atribuía à “vontade”, dos homens ou de Deus, a *autoria* na criação do poder político. A teoria contratualista era a chave para interpretar os acordos políticos possíveis tanto dos homens entre si como dos homens com Deus e estes pactos eram sempre tratados, em última análise, como resultados da “vontade” de ambas as partes. Por outro lado, havia a tradição naturalista, hegemônica na Antiguidade e retomada por Maquiavel, que explicava como a própria Natureza, através das

¹⁶ “Confesso que se pode encontrar alguns males neste poder dos tribunos [*in ista ipsa potestate inesse quiddam mali*], mas não teríamos o Bem que buscamos sem estes males.” O bem que buscamos é o bem público. Cicero. **De legibus**. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris: Societé d’édition “Les belles Lettres”. 1968. III §23, p. 93.

práticas humanas, engendrava naturalmente leis e uma Cidade¹⁷ por ações práticas que não careciam da mediação de especulações teóricas e nem tampouco de uma “faculdade da vontade”.

A descrição do *Sonho de Cipião* exprime o poder desta tradição naturalista na política em Roma, mas é preciso salientar que a retomada de Maquiavel foi transformadora, que a sua imitação da política clássica se fez por uma renovação radical. Com base no naturalismo que advinha, sobretudo, da medicina hipocrática, Maquiavel concebeu a divisão interna constitutiva de todo corpo político como os médicos concebiam os humores contrários do corpo humano, mas estes humores contrários significavam, para Maquiavel, os *desejos* contrários que são os motores internos da história de todo corpo político particular. A transformação do viés naturalista da política greco-romana clássica, portanto, manifesta-se a partir da noção de *desejo*, ou seja, do princípio explicativo que funda a política moderna e substitui o princípio que arquitetava toda a teologia-política medieval: a *vontade* como *faculdade* da alma.

Estas duas tradições políticas permaneciam incomunicáveis e pareciam incompatíveis, de tal maneira que pareceria insensato, como quiçá ainda hoje parecerá para alguns, realizar uma síntese que conservasse ambas por sua transformação recíproca.

¹⁷ Esta mesma tradição se propagou nas obras dos historiadores de Roma, como Políbio, Tito-Lívio e Tácito. “Em latim, ser livre e iniciar também guardam conexão entre si, embora de maneira diversa. A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham que gerir, com cujas consequências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpria engrandecer. Todas essas eram, essencialmente, as *res gestae* da República romana. A Historiografia romana, pois, essencialmente tão política como a Historiografia grega, nunca se contentou com a mera narrativa das grandes façanhas e eventos; ao contrário de Tucídides ou de Heródoto, os historiadores romanos sempre se sentiram presos ao início da história romana, pois esse início continha o elemento autêntico da liberdade romana, tornando, assim, política a sua história; partiam, o que quer que tivessem que relatar, *ab urbe condita*, da fundação da cidade, garantia da liberdade romana.”. Arendt, Hannah. *O que é liberdade?* In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 215.

Espinosa não poderia ignorar a teoria contratualista, ela mediava os debates político no século XVII, ela estava posta pelos católicos na obra de Suarez, pelos protestantes na obra de Athusius, pelos filósofos e novos cientistas na obra de Hobbes. Se a teoria do pacto aparecia nestes diversos textos com significados diferentes para legitimar ou contestar instituições políticas diferentes, que nova significação recebe a teoria contratualista quando pensada a partir das definições do jusnaturalismo que são os fundamentos da política de Espinosa?

Não se trata, certamente, de dizer que Espinosa recaía na ingenuidade do formalismo jurídico, próprio das teorias escolásticas que serviam mais para justificar os regimes monárquicos existentes¹⁸ do que para pensar a concretude da história e a autoprodução das potências sociais.

Tampouco se trata de dizer que Espinosa fizesse um uso meramente retórico da teoria do contrato social, que a teoria fosse apenas uma concessão ao imaginário político de sua época e não tivesse vínculo algum com as definições. Assim fosse, o próprio formalismo jurídico, usado a favor da causa republicana contra a causa monárquica, seria um imaginário suficiente para as práticas políticas e Espinosa poderia ter escrito um tratado sem vínculos com sua ontologia do necessário. Com efeito, se Espinosa utilizasse a teoria do pacto social para explicar a *fundação política* de uma sociedade e, por um discurso retórico, apenas invertesse as teses dos teóricos do absolutismo que utilizaram a mesma teoria para justificar a monarquia, não escreveria um discurso que, como o capítulo XVI, evidencia as *definições reais* da política, pois lhe seria mais útil, como discurso retórico, fundamentar-se apenas nos *lugares comuns* que eram aceitos sem muita relutância, ou seja, lhe seria mais útil mover-se para avançar suas posições apenas no campo do imaginário político instituído e não no campo das *noções comuns*.

¹⁸ Face a esta tradição formalista, Espinosa é anômalo, ele não segue suas normas de escrita, pensamento e ação política mas, ao contrário, se lhe opõe. Sobre a anomalia face ao formalismo jurídico do absolutismo. Negri, Antônio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

Ora, ocorre que o próprio imaginário político, na filosofia de Espinosa, só pode ser pensando como uma propriedade necessária do corpo político. Se a teoria do pacto social fosse apenas uma concessão ao imaginário político seiscentista, ainda sim seria preciso demonstrar, a partir dos fundamentos ontológicos da política espinosana, os vínculos deste imaginário com a potência social que lhe sustém. Espinosa utiliza a teoria do pacto social não para tentar ludibriar os conservadores empedernidos que estavam convencidos de que não fosse possível a existência de regimes melhores do que as monarquias absolutistas, mas para pensar sua conjuntura política conjuntamente com o imaginário político por ela instituído. Aceitando trabalhar com as teses e *lugares comuns* dos teóricos das monarquias e, sobretudo, com a teoria do pacto social, Espinosa procurava abrir, no campo mesmo do imaginário jurídico da política seiscentista, uma fenda por onde pudesse penetrar, infiltrando-se, o pensamento livre que se expande com as noções comuns da razão.

Esta espécie de quiasma estabelecido pelo capítulo XVI entre a teoria do pacto social e as definições do jusnaturalismo, entre o imaginário político e a potência social que o institui, permite que seja inaugurada uma relação de tradução recíproca entre o discurso formalista do direito e a lógica do poder.

A linguagem do direito é preservada mesmo que frequentemente traduzida na linguagem do poder (*jus sive potentia*, direito ou poder).¹⁹

Trata-se, assim, de ampliar os significados jurídicos e políticos do discurso constitucionalista, para permitir pensar, a partir deste imaginário instituído, uma distinção entre a imagem meramente formal de deliberação coletiva (o consenso como alienação coletiva, homogeneidade das opiniões e condenação dos conflitos) e a natureza ontológica da deliberação coletiva (o consenso como liberdade coletiva, diferenciação das opiniões e legitimação dos conflitos).



¹⁹ Montag, Warren. *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, London/New York: Verso, 1999. p. 4.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *O que é liberdade?* In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: Vrin, 1996.

CICERO. **De legibus**. Texte établi et traduit par Georges de Plinval. Deuxieme tirage. Paris: Societé d'édition "Les belles Lettres", 1968.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. In: **Opera Philosophica Omnia**. With a new introduction by G.A.J. Rogers. Bristol: Thoemmes Press, 1999.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. A cura di Francesco Bauci. Roma: Salerno Editrice, 2001. Tomo 1.

MONTAG, Warren. **Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries**. London/New York : Verso, 1999.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

SUAREZ, R.P. Franciscus. *Tractatus de legibus et legislatore Deo*. In: **Opera Omnia**. Editio nova a Carolo Berton Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario. Paris: Ludovico Vivès, Bibliopolam, 1856. Tomus Quintus.

