

A ENDORECONSTRUÇÃO DO CONTRATO SOCIAL EM SPINOZA

ANDRÉ CAMPOS*

I. ENDORECONSTRUÇÃO

Spinoza não é um filósofo do senso comum. A sua construção filosófica em modelo sistêmico é de livre acesso a todos os capazes de entendimento, sages e vulgos, mas repleta de áreas restritas ao vulgo que insista em permanecer nos meandros do senso comum. É que a excelência culminando o sistema, diz Spinoza na *Ética* (E V P42 sch, G II, p. 308), é rara e inatingível para a maioria, mas também difícil em equivalência: dificuldade que exige um inconformismo por cada um com uma sua situação estacionária no senso comum e uma necessidade de um incremento de si para fora desse senso comum. E a dificuldade não consiste apenas no árduo acesso à excelência mas também na árdua obtenção e manipulação dos instrumentos que permitem o percurso de árduo acesso. Ora tais instrumentos de um pensar filosófico são sobretudo linguísticos, pelo que a penetração na filosofia de Spinoza acarreta uma declaração de caducidade das noções compondo o senso comum e em simultâneo um requerimento da necessidade de superação dessas noções. À terminologia propagada no intercâmbio do quotidiano Spinoza passa um atestado de insuficiência. A exposição da filosofia depende então não tanto de um recenseamento dos termos comuns mais adequados a empregar, mas mais de um suplantar desses termos, de uma reconceitualização.

Contudo, uma simples transformação terminológica traz consigo o perigo óbvio de tornar hermético o filosofar, pois se o pensar decorrer na pura invenção de uma nova linguagem que não reconheça linhagem, esse pensar enrolar-se-á no interior de si e o filósofo correrá o risco de linguajar tão só consigo mesmo – risco impondo que dele se fuja quando a proposta da

construção filosófica empreendida é uma de livre acesso a todos os capazes de entendimento. Reconceitualizar é pelo contrário forjar uma nova terminologia em simultâneo reconhecendo a presença de uma terminologia passada de superação necessária, é “conceitualizar de novo, a partir do antigo”. O livre acesso ao sistema é assim assegurado pelo recurso aos antigos instrumentos do senso comum, mas essa construção sistêmica depende da atribuição aos mesmos instrumentos de uma nova funcionalidade que transponha a caducidade da antiga: a reconceitualização torna-se sobretudo numa *resignificação*.

Isto pressupõe que o exercício do filosofar seja acompanhado por um persistente trabalho de remodelação da linguagem, na medida em que para cada passo dado no pensar seja necessário o recurso a um instrumento primário do senso comum convidando a alteridade a acompanhar esse pensar, recurso este que reconhece a insuficiência terminológica e acomete uma *resignificação* que com frequência é um reviramento de termos. Toda a filosofia de Spinoza é afinal um convite frequente a um *reviramento* do senso comum.

Revirar um termo não é apenas conferir-lhe um novo significado, mas sim conferir-lhe o significado contrário àquele detido no âmbito do senso comum. E a sua exigibilidade é de fácil explicação: como a linguagem não é para Spinoza senão o conjunto de imagens inadequadas à verdade do pensamento, a constância dos significados correntes representa a constância dessa inadequação ou a situação estacionária do ignaro, pelo que o desenvolvimento do pensar que corresponda à explanação da verdade acarreta o contrário dessa situação estacionária, e por conseguinte também o contrário dos significados terminológicos aí constando. A linguagem filosófica mantém-se um conjunto de imagens, mas a sua inadequação degrada-se e o trabalho de transformação da linguagem progride para uma quase plena reflexão da verdade.

Este revirar do significado de um termo do senso comum para o seu contrário é explícito nos textos

* Doutorando em FILOSOFIA, Especialidade FILOSOFIA DA POLÍTICA E DO DIREITO, na FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA, onde desenvolve a sua dissertação em torno do tema “MODELOS DE JURIDICIDADE NA FILOSOFIA DE SPINOZA”, sob orientação dos professores Diogo Pires Aurélio e Viriato Soromenho-Marques.

de Spinoza, embora implícita a sua dependência de um persistente trabalho de remodelação da linguagem. Daí com frequência se interpretar esse reviramento como simples ambiguidade terminológica (Alquié, 1981, p. 132) ou como estratégia de sobreposição de duas linguagens num artifício que recorre ao equívoco para encriptar prudencialmente o genuíno pensamento do filósofo (Strauss, 1988; Rosen, 1958; Lang, 1989; Yovel, 1993, pp. 146-155). Mas de fato não há em Spinoza nem ambiguidade terminológica nem sobreposição de duas linguagens contrárias: assumir a ambiguidade (como Aquino, 2007, p. 43) corresponde ao reconhecimento de um peso equivalente aos dois significados contrários de um mesmo termo, quando Spinoza recorre a um segundo significado que inverte o primeiro precisamente pela negatividade deste no sistema; e sobrepor duas linguagens contrárias por artifício estilístico com o fim de dissimular a clandestinidade de um pensamento é afinal reconhecer a completude de duas linguagens que chocam entre si, e não desvelar a filosofia como exercício itinerante do pensar.

O que sobretudo preocupa Spinoza é a verdadeira natureza das coisas, o conteúdo em formação da filosofia, e não o mais correto significado das palavras. Por isso, ao verificar que a terminologia do senso comum reflete com inadequação os objetos e temas para que aponta, Spinoza corrige-a, revirando-os. Opera então aquilo a que se chamou já de *revolução semântica* (Walther, 1985; Jongeneelen, 2001; Blanco-Echauri, 2003).

O intento primordial não é porém o de subverter o que fora já dado pelo senso comum, num movimento intelectual visando apenas a desvalorização e consequente destruição da antiga terminologia: subverter é virar a partir de baixo, fazer do fundamento cúpula e da cúpula fundamento, num ímpeto impresso exteriormente em oposição ao que se reverte. Spinoza vai bem mais longe na sua revolução semântica: na demanda da verdadeira natureza das coisas, ele começa por penetrar na terminologia do senso comum para em seguida esta ser corrigida ao acompanhar esse processo de demanda. A construção de um sistema filosófico de livre acesso exige o retomar da linguagem de todos, a do senso comum, para a partir do seu interior crescer em verdade ao ponto da remodelação dessa linguagem. Se a exposição filosófica de Spinoza deixa transparecer uma “penúria de palavras” empregadas, isso deve-se à sua penetração na “penúria das

palavras” própria do senso comum.¹ O reviramento terminológico de Spinoza não é então uma mera subversão, é acima de tudo uma *endoreconstrução*.²

Quando portanto Spinoza evoca termos próprios das doutrinas contratualistas para explicitar o que não é em comum próprio dessas doutrinas, mas porventura contrário, não há em rigor uma oposição subversiva às mesmas, mas um penetrar nelas corrigindo-as, construindo de novo o seu significado a partir do seu interior. Ora endoreconstruir um conceito passa por identificar os seus pontos de apoio ou pilares fundamentais para os fortalecer numa *reconstituição* de significado da qual resulte uma maior adequação do todo. No fundo, é isso o que Spinoza opera com vários conceitos, como os de “Natureza”, “Deus”, “indivíduo”, “direito natural”, “potência”, ou “lei”. E é também o que ocorre com as suas menções ao contrato social enquanto meio explicativo da produtividade natural na política.

II. A MUTAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE SPINOZA

Todo o itinerário seguido por Spinoza do *TTP* ao *TP* nesta temática das origens do comum e do social não é no fundo senão uma história da procura do ponto exato em que a potência de cada indivíduo se efetiva, e da identificação do “onde”, do “quando” e do “como” de uma tal naturalização. No *TP*, a multidão brota enquanto assimilação das resoluções do “onde” (*ubi*) e do “quando” (*simul*), e eram esses os enfoques na discussão metodológica do *status naturae* devindo *esse naturae*. resta

¹ É o próprio Spinoza quem, numa carta a H. Oldenburg, confessa uma sua frequente “penúria de palavras” (*penuriam verborum*) (Ep 6, G IV, p. 36). F. Akkerman (1980, pp. 25-35), examinando a linguagem de Spinoza em termos de riqueza ou pobreza, acaba no fundo por caracterizar toda a latinidade de Spinoza como uma “penúria de palavras” (Akkerman, 1989) devido ao seu uso frequente de repetições, quer dos seus próprios textos quer de textos clássicos. No sentido oposto, tomando a linguagem como herança de cultura, P-F Moreau (1994, p. 364) vê qualquer transmissão de pensamentos como um “reprender le langage d’autrui”, assim se explicando as repetições.

² Este é no fundo o meio pelo qual Spinoza discorre no seu pensar: impõe-se destruir uma estrutura que já está e no seu lugar implantar uma nova, mas mantendo a aparência exterior do que aí estava. Tal como um arquiteto pode renovar todo um velho edifício construindo-o de novo, embora mantendo (melhorada) a fachada do edifício antigo, assim também Spinoza constrói o novo no lugar do antigo mantendo a fachada (melhorada) do antigo. É aliás muito interessante que H. A. Wolfson (1934, p. 13), remontando todo o Spinoza a medievalismos, diga das suas leituras latinas que lhe tenham fornecido apenas “a new vocabulary for old ideas”, quando afinal Spinoza bebe nelas “an old vocabulary for new ideas”.

porém deslindar o principal na descoberta da formação da sociedade, a saber, os pormenores do seu “como”.

No *TTP*, parte-se da incomportabilidade do isolamento de cada homem, já naturado por hipótese com uma potência mínima, para em seguida se constituir um aumento da potência no reconhecimento da necessidade do comum, o qual resulta de um pacto entre todos. Pacto não projetado como um *fiat* momentâneo cruzando deliberações racionais dos homens, ao jeito hobbesiano unificando em poder uma dispersão do múltiplo, mas sim como um procedimento em renovação contínua de uma faceta toda afetiva da natureza de cada homem. Mas embora o seu funcionamento não dependa de uma iniciativa da razão, não sendo produto necessário de um conhecimento adequado, não obstante o comum forma-se pela celebração de um pacto, o qual é como que a argamassa afetiva da união ou o padrão jurídico do múltiplo em unidade constituinte, simbolizando um acréscimo da potência individual *em* comum na forma de um despontar de uma potência *una do* comum. O pacto é assim a estrutura afetiva da cooperação social, com uma designação técnica que a insere num contexto de direito ou numa linguagem da potência enquanto instituto delineável em identificação num comércio do múltiplo.

Então, o pacto faz-se mecanismo de imputação de potência, a qual afere-se na efetivação do comum, ou seja, quando a potência de cada homem devém potência parcial do comum: na medida em que há ainda no *TTP* (embora atenuada pela persistência da afetividade) uma transição de um “estado de natureza” inicial para um “estado de sociedade”, a linha demarcadora do pré-social e do social pela qual o homem transita não é senão a celebração primeira do pacto no surgimento da comunhão, isto é, o tornar de cada potência mínima individual num grau mensurável da potência máxima pactuada. Logo, o pacto é tido por demarcação própria de potência do comum ao ser alimentado de potência individual por cada homem pactuário: tudo decorre afinal por *transferência* de potências (*TTP*, XVI, G III, p. 193).³ O “como” do surgimento da cooperação social reduz-se ao “como”

³ E. Balibar (1985, pp. 109-110) salienta haver no capítulo XVI três definições de pacto: enquanto simples “*conspiratio in unum*”; enquanto transferência de direitos e constituição de *imperium*; e enquanto organização completa da ordem jurídica. Em rigor, todavia, as três referências são cumulativas e integram uma mesma e só definição, em etapas progressivas: enquanto instituto de unidade; enquanto designação do como da instituição de tal unidade; e por fim enquanto designação do como da unidade instituída.

da celebração do pacto, ou melhor, ao “como” da transferência para a sociedade da potência de cada um.

A verdade porém é que no *TTP* Spinoza não se alonga na descrição dos pormenores da transferência, dizendo apenas que

ninguém despreza o que julga ser bom, a não ser na esperança de um bem maior ou por receio de um maior dano, nem suporta um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que parece menor. Sublinho que é aquele que parece, a quem escolhe, ser o maior ou o menor, não que as coisas sejam necessariamente como ele julga.⁴

Daqui já muito se pode concluir, todavia, e perceber o enquadramento temático em que a transferência deve ser desenvolvida. Desde logo, tudo depende de juízos de utilidade pelo homem, sem a exigência de performatividade desse útil ou da adequação desses juízos: o pacto é posto de antemão no âmbito dos processos cognitivos da *imaginação*. Por conseguinte, e em segundo lugar, a operatividade da transferência decorre e é explicável toda na afetividade humana. Em terceiro lugar, enquanto as paixões tendem a arrastar mais os homens em sentidos contrários do que propriamente a aproximá-los, depreende-se que não resulta o social do intercâmbio circunstancial de quaisquer afectos nos encontros entre homens, mas sim de uma positividade inevitável (daí ser esta uma “lei firmemente inscrita na natureza humana”⁵) resultante de um jogo mútuo de medo e esperança. Estas três derivações permitem concluir que, no fundo, o *TTP* aponta o campo de cultivo do problema da transferência (enquadrando-o no tríptico *imaginação-afetividade-medo/esperança*), mas não chega a semeá-lo ao ponto de uma maior especificação. Para tal, falta-lhe ainda a elaboração de uma ciência dos afectos, a ser desenvolvida na *Ética*, que introduza na afetividade um mecanismo explicativo da transferência: em concreto, o mimetismo.

⁴ «[...] nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquid malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni. Hoc est, unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, et de duobus malis, quod minus sibi videtur, eliget. Dico expresse, quod sibi eligenti majus aut minus videtur; non, quod res necessario ita se habebat, ut ipse judicat.», *TTP*, XVI, G III, pp. 191-2. A tradução é de Diogo Pires Aurélio (Spinoza, 2004, p. 328).

⁵ Cf. *TTP*, XVI (G III, p. 192).

Na *Ética*, não é já explícita qualquer menção a um pacto social, e isso tem uma consequência óbvia, a de não ser atribuída por necessidade uma unidade institucional de direito à constituição do comum. Com efeito, o pacto de reminiscências hobbesianas (embora nubladas) parecia estruturar num conjunto unitário de potência a positividade mínima dessa pluralidade de homens encontrando-se. Logo, a potência do plural concretizava-se apenas quando pactuada, pelo que o múltiplo em si não teria grande força constituinte exceto quando compactado (ou melhor: com-*pactado*) em exercício de poder, ao jeito do povo para Hobbes. No regime político preferível, a democracia, era “a maioria do todo social” que governava como um todo, aí sendo positiva a “união de um conjunto de homens” precisamente por deterem “colegialmente o supremo direito a tudo o que estivesse em seu poder” (*TTP*, XVI, G III, pp. 193 e 195), isto é, por estarem como um só e não como muitos convindo. Por outro lado, uma vez constituído o pacto, e independentemente do regime político adotado, a força constituinte dos cidadãos perdurava na exigência de renovação afetiva contínua das transferências de potência do pacto, tudo o mais explicando-se numa relação de submissão à potência comum que é indício mais de obediência constituída que de potência constituinte. A obediência (*obedientia*), isto é, a “ação a mando de alguém” (“*actio autem ex mandato, hoc est obedientia*” – *TTP*, XVI, G III, p. 194) era assim como que uma consequência do social posto num poder soberano, a reação necessária para a persistência do comum tida perante as revelações de mando desse soberano pactuado, e acabava por denotar a passividade do plural perante a força da unidade comum, enquanto a atividade do plural se denotava na sua conversão a uma unidade comum renovável. Spinoza notara:

visto que a obediência [*obedientia*] consiste em executar ordens [*mandata*] devido apenas à autoridade de quem manda, segue-se que ela não tem qualquer lugar numa sociedade em que o poder está nas mãos de todos e onde as leis estão sancionadas pelo consentimento comum: aí, quer aumente, quer diminua o número das leis, o povo [*populum*] continua igualmente livre, pois não atua por submissão à autoridade de outrem, mas ao seu próprio consenso.⁶

⁶ «[Denique,] quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis auctoritate exequatur, hinc sequitur, eandem in societate, cujus imperium penes omnes est et leges ex communi consensu sanciantur, nullum locum habere, et, sive in tali societate leges augeantur vel minuantur, [CONTINUA]

Por outras palavras, enquanto unidade do mando, na democracia, o todo era só constituinte, era povo; mas enquanto fundamento de submissão à autoridade constituída, era sobretudo dispersão da garantia de obediência. A *Ética*, todavia, ao ausentar uma terminologia central do pacto, tende a valorizar um somatório de singularidades numa estratégia discursiva que redimensiona o papel da obediência.

Apesar de se não encontrar uma menção explícita do pacto na *Ética*, a linguagem empregada quanto à formação do social denuncia ainda uma certa influência do instituto contratual na dinâmica performativa de acordos, mas desta feita o afastamento face a Hobbes é cada vez maior, devido à explicitação da maneira pela qual se concretiza o acordo:

Para que, portanto, os homens possam viver em concórdia e auxiliar-se, é necessário que cedam o seu direito natural, e que assegurem mutuamente nada fazer que possa tornar-se em dano de outrem. Quanto à maneira pela qual isto se possa fazer, [...] que nenhum afeto pode ser reprimido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a reprimir, e que cada um se abstém de suscitar dano por temor de um maior dano.⁷

“Ceder” o direito próprio e “assegurar” a outrem a paralisação da hostilidade: eis os verbos ativando o “consenso comum” e lembrando o âmbito pactício das transferências de potência. Como são eles operados? De duas maneiras, que tendem a cumular-se: por “repressão” (*coercitio*) de afectos por parte de outros afectos contrários que pela sua força os repelem e substituem, isto é, por sobreposição afetiva; e por uma conjugação de medo e temor. No primeiro caso, conclui-se a ausência instrumental da razão e o completo assentamento do consenso num jogo permanente de sucessão de afectos, o qual se dá, como é já sabido nesta parte IV da *Ética*, pelo mecanismo da imitação. No segundo caso, esse jogo de sucessão de

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 6] *populum nihilominus aeque liberum manere, quia non ex auctoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit.*, *TTP*, V, G III, p. 74 (tradução: Spinoza, 2004, pp. 196-7).

⁷ «Ut igitur homines concorditer vivere, & sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, & se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, [...] quod nullus affectus coerceri potest, nisi affectu fortiore, & contrario affectui coercendo, & quod unuquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni.», *E IV P37 Sch II*, G II, pp. 237-8.

afetos por imitação reduz-se, entre a afetividade, à importância do medo e do temor. Até aqui não há muito de diferente perante o que estivera já disposto no *TTP*, mas ao estar desenvolvida uma ciência dos afetos na *Ética*, é possível, a partir do seu interior, perseguir o funcionamento do medo e do temor entre homens que se encontram no início do “estado de natureza” até à realização de um lugar e de um tempo para o comum.

Partindo das conclusões a propósito do meio afetivo de imitação entre dois homens, “como que crianças”, que primeiro se encontram no “estado de natureza”, aquele segundo o qual os homens tendem sobretudo à emulação (só numa fase ulterior intervindo a comiseração e a ambição), a qual por sua vez mais parece hostilizar entre si os homens do que propriamente os associar numa comunhão, não é difícil identificar que afetos devem ser “reprimidos” para a obtenção de um consenso: o desejo de apoderamento exclusivo do impartilhável, e o ódio consequente para com aquele cuja imagem de desejo fora imitada, precisamente os afetos originadores de uma primeira hostilidade mútua. Ora, nesse primeiro encontro, tudo é novo para cada interveniente e nenhum guarda memória ou possui sequer a experiência dos sucedâneos a tais enfrentamentos: a iminência de um embate para a sobrevivência é interpretado num encadeamento de causalidade todo desconhecido para cada homem tomando a imagem do outro como de um inimigo. Assim, toda a conexão de causas e efeitos nas relações entre homens fica envolta por um nevoeiro de possibilidades que não permitem entrever qualquer resultado de necessidade – instala-se a incerteza, a hesitação, enfim, a dúvida. E o dúbio não é senão o sinal dos poços sem fundo visível no terreno do conhecimento, ou a inadequação impulsionadora do medo e da esperança. O medo da falência, da impotência, da aniquilação, sobrepõe-se ao ódio por acarretar uma imagem forte de possibilidade, pelo que a hostilidade mútua converte-se em campo movediço de insegurança.

Este medo, porém, não é tanto a passagem efetiva (e afetiva) a uma menor perfeição como resultado da emulação, mas sobretudo uma mudança do desejo imitado. O desejo no qual se instala o dúbio do dano sofrível é agora um novo desejo: o temor, tido por afeto relativo ao desejo, isto é, “esse afecto pelo qual o homem é assim disposto a isto, que não queira o que quer, ou que queira o que não

quer, chama-se *Temor*, que por isso nada mais é senão o medo, enquanto o homem é por ele disposto a evitar um mal que julga futuro por um menor.”⁸

Eis exposto então o enredo pelo qual a hostilidade é “reprimida” e o direito próprio é “cedido”: cada homem passa a “não querer o que quer” e a “querer o que não quer” na imitação da imagem que forma do outro. O que ele “quer”, e passa a não querer, é o desejo em emulação a reprimir, e o que ele “não quer”, e passa a querer, é o desejo que imaginou no outro e que emulou. A imitação do desejo de outrem metamorfoseia-se assim no desejo do desejo de outrem, e cada um em simultâneo passa a esforçar-se por cumprir a imagem do desejo alheio, numa estratégia afetiva de temor que parte da incerteza de um grande dano para garantir a certeza de um pequeno dano, desta maneira cobrindo os poços sem fundo da insegurança com uma capa afetiva de segurança. Na dúvida do que o outro lhe possa causar, cada homem submete-se ao desejo imaginado do outro e esforça-se por cumprir a sua vontade; cede-lhe, por assim dizer, o seu direito, e deste cruzamento simultâneo de obediência nasce a circunstância do comum. Obedecer não é mais um efeito da transferência, é como se fosse a transferência mesma. Daí ser redesignada a obediência, por ser delineada a passagem de uma sua mera passividade a uma certa positividade constitutiva: a *obedientia*, que é efeito do mando, coabita agora com uma *obtemperantia*, que é interveniente no mando.⁹

Este é o processo de engendramento da cooperação, e ao longo do seu decurso sujeito a novas afecções que provoquem projeções da imaginação mais fortes e sobreponíveis às originárias, surgem enfraquecimentos e tendências de ruptura em experiências sucessivas de conflito e consenso ou consenso e conflito. Novos afetos vão-se acumulando, e na conjunção do *conatus* e do

⁸ «[...] hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id, quod vult, nolit, vel ut id, quod non vult, velit, *Timor*, vocatur, qui proinde nihil aliud est, quam *metus*, quatenus homo ab eodem disponitur, ad *malum*, quod futurum iudicat, *minore vitandum* [...]», *E III P39 Sch*, G II, p. 171. V. também *E III Def Aff XXXIX*, G II, p. 201, incluído entre os affectos relativos ao desejo (e não à alegria ou à tristeza), e definido expressamente como *cupiditas*.

⁹ Cf. *E IV P37 Sch II*, G II, p. 238, em que a obediência é mencionada como *obtemperantia*, na medida em que tem algo de positivo. V. também *E IV P73*, G II, p. 264, e *E IV App Cap VI*, G II, p. 267.

mimetismo afetivo, a comisseração e a ambição de glória passam a compartilhar a vida afetiva dos homens com a inveja, o ódio, o temor.¹⁰

Tudo isto é aplicável ao encontro de dois homens que empreendem esta cooperação circunstancial, encontrando o comum no esforço cruzado de beneficiar o outro por submissão à imagem engendrada do seu desejo. Mas aplica-se ainda na multiplicação de encontros com mais indivíduos, embora com uma vertente salientável: é que um homem pode encontrar um outro já em relação de cooperação com um terceiro, pelo que o seu enfrentamento se dá não com um só mas com dois outros. Qual o desejo em emulação prestes a ser convertido em temor, num tal caso? Ora cada homem forjará uma só imagem do somatório dos restantes, tomando-os numa coleção unitária de vontades, com um desejo único, emulável. A imagem da cooperação dos outros é suficientemente forte para delinear os contornos de um todo associado com traços de semelhança permitindo a operatividade do mimetismo. Cada um imita a imagem do desejo de todos, tidos como um só, e neste forjar imaginativo de uma vontade única exterior, um agrupamento é ideado como de direito próprio, e o desejo emulado converte-se em temor: dá-se então uma submissão generalizada à imagem do desejo de todos os restantes naquela circunstância, pelo que a cooperação devém grupo imaginado como de potência própria, que por sua vez re-insufla de medo cada interveniente, o qual por temor torna a submeter-se, e assim sucessivamente. Assim nasce a cooperação social.

Imaginar os outros como se fossem um só tem contudo uma consequência de não somenos importância, a de transparecer a comunhão do social apenas de uma união concebida como se de uma singularidade real se tratasse. A estratégia de cooperação por meio do temor acarreta a concepção unitária (mesmo que proveniente da imaginação) do que fora a dispersão circunstancial de uma multiplicidade de homens. A força da imagem desse outro-agrupamento depende, é certo, da quantidade dos seus componentes, e tão mais intenso será o temor quanto maior o número de homens percebidos nessa imagem, mas tal força

é tida na imaginação por potência individual, não enquanto co-presença adicionável de potências individuais mas enquanto resultado certo de um somatório de indivíduos feitos aí potentes. Ao contrário do que ocorrera no *TTP*, onde de uma dispersão numérica isolando os homens e afastando-os do bastante para a sobrevivência se passava a uma unidade associativa inspiradora de obediência, isto é, da insuficiência do múltiplo se passava à potência da unidade, não chega a haver na *Ética* quaisquer referências depreciativas ou desvalorizações explícitas do plural, uma vez que é no desenvolvimento do mimetismo afetivo que se concretiza a potência sem se dar, em rigor, uma “passagem” para a sociedade. Não obstante, o comum permanece tido como foco de uma potência unitária, momento de imputação do direito de natureza enquanto é multiplicidade em bloco, em uno. Prova textual disto é o fato de não haver uma só menção à multidão em todo o texto da *Ética*: a negligência surge como termo intermédio entre a denúncia explícita do *TTP* e a supremacia avassaladora do *TP*, entre a depreciação e a valorização.

Neste aspecto, a *Ética* é quase um texto de transição no itinerário de uma conceitualização spinozana da multidão. Mesmo quando referida na correspondência, mormente nas cartas XII, XXXIV, e LXXXI, num período cronológico que vai desde 1663 (ano precedendo o início da elaboração do *TTP*) até 1676 (ano ulterior ao pretense fechamento da *Ética*), a multidão, sempre aí posta como noção numérica, nunca chega a significar mais que uma quantidade mais ou menos difusa e desfocada de algo, à qual jamais se atribui certeza ou precisão, não se lhe aduzindo por conseguinte qualquer densidade ontológica de uma relação individual nem afirmatividade definitiva.¹¹ Ela não é senão o cenário, forjado pela imaginação, da co-presença de elementos mensuráveis quantitativamente. E a *Ética*, só de maneira remota carecendo de recorrer a um tal cenário para justificar a construção do direito pelo social, e tratando a quantidade apenas pela certeza de uma essência, dispensa-se de sequer aludir a tal artifício.

¹⁰ No fundo, o que aqui se diz é que, após a cooperação por temor começar a funcionar, o mimetismo afetivo permite a aceitação das descrições de experiências de cooperação-distratere)cooperação-etc. propostas por A. Matheron (1988, pp. 302-326) e por D. Den Uyl (1985, pp. 19-51), que relaciona Spinoza com as teorias de cooperação no interior da teoria dos jogos, sendo seguido por R. Durán Forero (2007, pp. 395-404).

¹¹ V. *Ep.* XII, G IV, p. 55; *Ep.* XXXIV, G IV, p. 179; e, afastando a sua difusão tanto da certeza quantitativa quanto de uma concepção do infinito, *Ep.* LXXXI, G IV, p. 332. Note-se como a ausência da multidão na *Ética* parece ser propositada, comparando a carta XXXIV com o escólio II de *E I*, que quase decalca aquela: a carta, de 1666, deprecia a multidão expressamente; o escólio, no seu final reproduzindo as palavras dessa carta, omite a referência posta à multidão.

O *TP* vem todavia redimensionar todo o precedente tratamento da multidão, podendo até sustentar-se ser ela aí endoreconstruída. E o motivo por que o faz parece resultar da necessidade de superar a tensão metodológica entre a eminência do indivíduo na tradição compositiva de explicação do político e a eminência da comunidade na tradição aristotélico-escolástica de explicação do político. Spinoza carece de um conceito que afirme a simultaneidade da efetivação da existência do indivíduo e da existência do social, a naturalidade mesma do direito individual na aferição do comum. Por outras palavras, não mais podendo opor, numa sequência de anterioridade para ulterioridade, difusão ou dispersão numérica a unidade de composição, Spinoza alia na simultaneidade do indivíduo e do social uma pluralidade sem difusão a uma pluralidade que não chegue a ser engolida na voracidade de um todo unitário. Uma vera multiplicação de singularidades que seja assim tomada, enquanto *multiplicidade* de *singularidades*. Um lugar onde o comum e o individual se validem mutuamente sem caírem numa unidade total nem num nevoeiro de impotência individual. E não podendo fornecer de multiplicidade a noção de povo sem o dissolver, Spinoza teria porventura de elaborar um novo conceito, não fossem o seu hábito filosófico de endoreconstrução conceptual e a valorização maquiavélica da multidão: eis como a *multidão* ressalta no *TP* como conceito de significado renovado, após ser alimentada de uma positividade constitutiva de potência resultante de uma primária tensão metodológica.

A multidão no *TP* imprime o caráter plural do comum, fazendo da comunhão o lugar e o momento da realidade do direito de natureza individual sem a considerar fusão ontológica. Isto porque cada homem “não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede”¹², isto é, o direito natural que nasce em comum. O homem concebido num “estado de natureza” anterior ao comum é, por via do seu direito próprio, mera opinião, nada tendo de real, e enquanto essa “opinião” retrata-o *sui iuris* (*TP*, II, 15), expressão de medida da exclusividade das referências a si do direito de natureza individual, por oposição a *alterius iuris*, expressão de medida das referências a outrem do direito de natureza individual, mais parece que o comum ou a realidade múltipla do direito terão de ser buscados nas consequências aos

cruzamentos de olhares entre homens – a multidão perde-se enquanto dispersão para se tornar toda uma comunhão real que se mecaniza na validação mútua do direito de um outro (*alter*), pelo que a multidão é dita o comum na multiplicação dos direitos de outrem. A multidão é a realização da potência do indivíduo pelo direito simultâneo de um outro indivíduo (*alterius iuris*).

Como pode então cada homem fundar o seu próprio direito por participar na fundação simultânea do direito do outro? Tal como antes, tudo decorrerá no plano da afetividade e não por cálculos de razão, não sendo por acaso que o *TP* abre logo com a palavra *affectus*. Esse comum que coloca na existência as potências individuais será todo um processo de afetos empurrando circunstancialmente os homens uns para os outros, numa repetição simultânea que cruza os homens durante uma momentânea reciprocidade de benfeitorias. E essa comunhão quase acidental produzida pela simultaneidade de afetos que parecem espelhar-se uns aos outros fornece a cada um desses afetos repetidos a aparência de um afeto repartido: nessa medida, a multidão, ou a multiplicação dos direitos pelos direitos dos outros, pode ser dita resultar de um “afeto comum”.

Na identificação destes “afetos comuns” (ou melhor: destes afetos produtores do comum), Spinoza não foge muito aos primórdios das suas elaborações de transferências de direitos no *TTP* “por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum.”¹³

Esperança e medo, tal como antes, aos quais se adiciona o desejo de vingança por indignação. Ora, quando, no parágrafo 10 do capítulo II, Spinoza elenca os quatro meios pelos quais um homem pode ser considerado num direito de outrem (*alterius iuris*), os dois únicos desses meios que se processam por resoluções de afetividade (os dois últimos, por oposição aos dois primeiros, os quais se reduzem a compulsão física) resultam precisamente de um jogo de controlo inter-humano desenrolando-se por medo e esperança. Logo, o como da multidão é também explicado por relações de opressão mútua decorrentes de medo e esperança.¹⁴

¹³ «[...] vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi.», *TP*, VI, 1, G III, p. 297 (tradução: Spinoza, 2008, p. 115).

¹⁴ Quando em *TP*, III, 11 (G III, p. 289), Spinoza compara as relações entre Estados às relações entre humanos no “estado de natureza”, distingue entre ambos na medida em que os Estados conseguem precaver-se contra uma “opressão” [*opprimatur*] mútua, coisa que os homens não conseguem fazer. Daí poder dizer-se que o como da multidão explica-se também dentro desta “opressão mútua”.

¹² «[hoc est, illum] revera jus nullum in Naturam habere praeter id, quod ipsi commune concedit jus.», *TP*, II, 16, G III, p. 281 (tradução: Spinoza, 2008, p. 87).

Assim, muito embora à primeira vista possa parecer paradoxal, um homem potencia-se quando a potência se faz múltipla, ou seja, quando o direito de um é validado por validar o direito de outrem, submetendo-se-lhe, pois o direito é potência ou produção atual de efeitos, e a submissão é um fazer-se efeito de um outro, um afirmar a causalidade de outrem em nós. A potência de um indivíduo, portanto, dá-se no seu dispôr-se dentro da potência de um outro indivíduo, não sendo aí engolida devido à reciprocidade simultânea da submissão: ambos põem-se na potência do outro, naturalizando-se em direito feito plural nesse comum cruzamento de submissões. Ao encontrarem-se, cada um faz em si o direito do outro: “Tem um outro sob seu poder quem [...] lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu.”¹⁵

Injeção de medo noutrem: por ser forjada no outro uma imagem de si “re-presentando-o” como uma potência destruidora insuperável, ou por serem inspiradas no outro ideias erradas da potência próprias (pelo outro) como verdadeiras – o medo converte-se então em obediência. Concessão de benefícios a outrem: por se cumprir uma prestação de auxílio eficaz, o outro fica inspirado de esperança na repetição da cooperação – tal esperança convertendo-se então em obediência. Por conseguinte, a multidão é o nascimento da multiplicidade dos direitos na reciprocidade simultânea da obediência à vontade imaginada dos outros – a obediência mútua é o como da multidão. E enquanto esta vontade de obedecer for não meramente efeito da sociedade, mas a dinâmica mesma do mutualismo da multidão, a capacidade da sua constância torna-se revelação do *conatus* e pólo contrário ao pecado, isto é, a *obtemperantia* do como, quando convertida em desejo de puro consenso, devém *obsequium*.¹⁶

Spinoza aproveita assim os procedimentos do mimetismo afetivo na formação do social, descritos na *Ética*, para reformular a congruência das potências individuais numa comunhão do múltiplo. É verdade

que o *TP* não menciona a imitação, nem a *Ética* se preocupa em projetar o social diretamente a partir da esperança. Mas, se o “afeto comum” do *TP* designa a repetição de afetos espelhando-se mutuamente e tendentes a cruzar os homens num momento em que se compartilham (em que comungam), não se percebe que maneira mais eficiente haverá para justificar tal repetição afetiva que não por meio da imitação; e, se a *Ética* parece favorecer mais uma estratégia do temor em detrimento da esperança na concretização do consenso comum, em ponto algum isso significa quer uma ausência da esperança nessa estratégia, quer a possibilidade de uma exclusividade da esperança como afeto inspirador do comum no *TP*. É que o medo e a esperança são afetos geminados logo na *Ética*, são a incerteza ou dúvida para o passado ou o futuro de, respectivamente, um mal ou um bem, e coexistem no homem passional numa oscilação permanente de intensidades: o medo de um mal tem como sombra a esperança de lhe escapar, a esperança de um bem tem como sombra o medo de o não obter.

A estratégia do temor não exclui a esperança, dá sim maior intensidade ao medo enquanto afeto imitado de que resulta o comum. Ora, em rigor, o *TP*, agora explicitando o como da multidão, não faz outra coisa: o medo e a esperança permanecem geminados enquanto produtores do comum, mas o medo aparenta maior intensidade originária. Por um lado, para inspirar no outro esperança, requer-se a prestação de um benefício prévio, o qual não pode ter sido inspirado por esperança (a qual requereria um benefício prévio, também ele requerendo um benefício prévio se inspirado por esperança, e assim sucessiva e infinitamente), mas por medo, fazendo do medo a experiência afetiva primeira da multidão. Por outro lado, mesmo quando elenca “afetos comuns”, é o *medo da solidão*, e não um qualquer apetite de sociedade herdado de Grotius, que é dito ser inato a todos os homens: medo da hostilidade inter-humana, medo da hostilidade ambiental, medo da exclusão do múltiplo, medo, enfim, da própria aniquilação, que não é senão a dúvida sobre a realidade da própria essência. Neste aspecto, Spinoza arrisca a queda num paradoxo, mas todavia não vacila: o medo, que é a capa emocional da incerteza vedando o homem em hesitações e paralisações, que é o hino afetivo da inatividade, provoca os meios de conseguimento da existência individual humana, e

¹⁵ «Is alterum sub potestate habet, quem [...] cui metum injecit; vel quem sibi beneficio ita devinxit, ut ei potius quam sibi morem gerere, et potius ex ipsius quam ex sui animi sententia vivere velit.», *TP*, II, 10, G III, p. 280 (tradução: Spinoza, 2008, pp. 84-5). V., quanto a esta passagem, a razoável interpretação de C. Lazzeri (1987, pp. 409-438) (1998, pp. 217-228).

¹⁶ Cf., quanto ao uso no *TP* da palavra *obsequium* para significar obediência voluntária e constante, *TP*, II, 19-20, G III, pp. 282-3; *TP*, II, 23, G III, p. 284; e especialmente *TP*, V, 4, G III, p. 296.

por conseguinte, longe de ser condenação perpétua ao esquecimento e a uma desnaturação progressiva da existência individual, é concebido como estratégia (embora efêmera e instável) de *inscrição* do homem em ser real.

Assim nasce uma multidão, que é conceito-chave permitindo decifrar a reificação da potência individual. A multidão como conceito de potência e a potência como conceito de multidão – *potentia multitudinis*, potência de multidão, dirá Spinoza com frequência ao longo do *TP*. Potência *de* multidão, diz-se, não potência *da* multidão, isto é, potência de indivíduos na natureza em multidão, não potência de uma multidão individuada em unidade, como se fosse una por si ou produtiva no conglomerado humano ao qual Hobbes chamara povo. Pelo contrário, no *TP*, a positividade constitutiva da potência em direito de natureza não é mais a de *um* povo, é a de uma multiplicidade *qua tale*. A multidão não é a potência *do* comum, é o conceito explicativo da realização da potência individual *em* comum.

III. A ENDORECONSTRUÇÃO DO CONTRATO

Esta mutação no pensamento político de Spinoza há muito que vem sendo entendida como uma ausência de uniformidade quanto à relevância atribuída ao pacto como meio de formação e legitimação do poder político. No *TTP*, há menções explícitas ao pacto como conceito válido de direito, muito embora seja já aí apresentado em moldes distintos daqueles firmados pelos contratualismos modernos; na *Ética*, persistem alguns dos seus mecanismos de formação e funcionamento (como a promessa e a cedência), mas o mimetismo afetivo parece diluir a intervenção de tal instituto jurídico; no *TP*, por fim, a multidão ressalta como conceito constitutivo e remete para a insignificância o pacto, mencionando-o apenas esparsamente, em parágrafos tidos por mal revistos e em passagens sobre relações internacionais¹⁷. Na senda de uma maior adequação dos meios explicativos da política à sua ontologia do necessário, o crescente afastamento que Spinoza vai assumindo face ao contratualismo, mormente o hobbesiano, é interpretado

¹⁷ Menções explícitas a contratos surgem em *TP*, IV, 6 (G III, p. 294), que abre com a expressão *contractus seu leges*, a qual Madeleine Francès (Spinoza, 1978, pp. 1493-5) chega a acusar de extrema obscuridade, porventura imputável aos editores das *OP*; e nas referências às relações internacionais, em *TP*, III, 12-6 (G III, pp. 289-291).

com frequência como uma evolução no seu pensamento político.¹⁸

Que o pacto se vai esbatendo de obra para obra é inegável. Nem poderia ser de outra maneira, se ele for inserido no quadro conceptual do contratualismo moderno, o qual se impõe a Spinoza a partir de Hobbes e denota algumas incompatibilidades insanáveis com o seu sistema de omni-inclusividade dinâmica do ser e do existir. Desde logo, são elencáveis três grandes pilares divergentes.

O pacto herdado do direito privado romano, que se converte em descrição e justificação da sociedade política em especial com os seiscentistas, mantém algumas características próprias ao tornar-se público. Em primeiro lugar, ele é negócio jurídico (*sunallagma*, para os gregos) que ajusta uma à outra diferentes fontes deliberativas, ou seja, é instrumento de conformação de pelo menos duas entidades distintas, produzido na conclusão de um processo de razão.¹⁹ As suas estipulações são não só verbalizáveis, como ainda correspondentes a exigências da razão num projeto de constituição do coletivo. O pacto é assim veículo jurídico-político da razão humana.

Em segundo lugar, ele pressupõe a existência das entidades distintas que nele acabam por intervir, e a sua validade depende da precedência aferível destas. Isto significa que é condição do pacto a presença prévia coexistente de entidades que sejam já seres de razão, capazes de deliberar, de prometer e de verbalizar, e aos quais se impute algo já jurídico que possa ser cedido, transferido ou cumprido. Por outras palavras, o pacto transforma os que o formam em pactuários, acrescenta-lhes tal qualificação, mas não lhes confere existência, pelo contrário, eles têm de existir antes da celebração de maneira a conferir validade ao pacto.

Em terceiro lugar, ele forma-se a partir de um momento fundacional único, do qual resultam um

¹⁸ A primeira defesa de uma superação definitiva do contratualismo no *TP* é feita por Adolf Menzel (1898, pp. 51-86; reiterada em 1907, pp. 451-460). Com o tempo, veio a ser interpretada como evolução: v. por exemplo, H. F. Hallet, 1981 [1ª ed. 1962], pp. 176-201; Alexandre Matheron, 1988 [1ª ed. 1968], pp. 307-330; Idem, 1990, pp. 258-270, que é provavelmente o mais detalhado texto sobre esta matéria; Sylvain Zac, 1968, pp. 11-2; L. Mugnier-Pollet, 1976, pp. 122-4; Antonio Negri, 2003 [1ª ed. 1981], pp. 109-116; Idem, 2004 [1ª ed. 1992], pp. 30-3; Douglas Den Uyl, 1983, pp. 23-39; Étienne Balibar, 1985, p. 63; Christian Lazzeri, 1998, pp. 272-287.

¹⁹ O contrato é assim tido como “acordo de razão instrumental” (*zweckrationale Vereinbarungen*), nas palavras de Manfred Walther (1985, p. 81).

conteúdo identificado por sinais de linguagem e os efeitos estipulados nesse mesmo conteúdo. Em geral, exige-se para a formação e vigência de um pacto um ritual (gestual, oral, ou escritural) marcando o momento do consenso, mas o direito privado romano introduz no ocidente a qualificação de pacto ao mero consentimento aferível mesmo sem ritual – os pactos fontes de obrigações tornam-se sobretudo consensuais²⁰. A perfeição do pacto, portanto, dá-se em três momentos recortáveis e sucessivos, a formação (consenso), o conteúdo (estipulações imperativas) e os efeitos (cumprimento). Todavia, há já pacto a partir do primeiro momento, e o conteúdo que lhe está inerente é válido e subsiste mesmo que não seja posto em exercício. No fundo, o pacto é uma promessa coletiva que, proferida, grava por um momento único do *presente* a exigência contínua de uma ação *futura*²¹, e é assim como que um *fiat*: põe aqui e agora o que não havia antes e prevê efeitos compulsórios excedendo no tempo esse primeiro cruzamento de vontades. Desta maneira, o pacto constrange uma situação futura e continua a valer enquanto se não cumprir em definitivo essa mesma situação, isto é, enquanto os seus efeitos continuarem a ser previstos para o futuro: a vigência do pacto independe do seu efetivo cumprimento.

Como é óbvio, nenhuma destas características consegue caber sem contradição na filosofia de Spinoza. Quanto ao pacto como instrumento de deliberações de razão, Spinoza afirma explicitamente que “Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da

vida, ainda quando tenham sido bem educados.”²². O que há de constitutivo do comum no homem encontra-se na experiência, semelhante a todos, da afetividade, que chega a conseguir reproduzir as indicações dos ditames da razão na confusa linguagem da imaginação. A haver um pacto, ele conforma-se necessariamente à razão, pois produz um acordo, uma comunhão, muito embora a matéria-prima da qual se origina seja sobretudo passional e imaginativa. Se portanto no *TTP* se diz que os homens “Tiveram, por isso, de estabelecer e pactuar firmemente entre si que tudo seria regido unicamente pelo ditame da razão”²³, não se deve concluir daqui a assimilação do tradicional pacto deliberativo-racional, mas a sua compatibilização com um comum na prática similar ao apontado pelos ditames da razão, embora proporcionado por uma vontade positiva da imaginação e da passionalidade.

Quanto à pressuposição da existência prévia ao pacto de cada um dos pactuários, trata-se aqui afinal da interpretação implícita do que caracteriza a experiência dos homens antes da sociedade política. Exige-se afinal um prévio e concebível “estado de natureza” condicionando o pacto. Esta é uma questão metodológica no excuro sobre a formação da política, e não é uniforme em Spinoza: o *TTP* admite um “estado de natureza” onde os homens vivem como se cada um fosse Adão num jardim que não o Éden, a *Ética* parte de uma ideia de homem num determinado ambiente agindo como um *infans adultus*, e o *TP* retira qualquer indício de realidade a um “estado de natureza” que preceda e a partir do qual nasça o comum da política, pelo contrário, aí o “estado de natureza” é a própria gênese do comum da política. Este é o motivo primordial por que Spinoza tende a esbater o pacto e a procurar um conceito positivo de coletividade substituto, o de multidão, que traz simultaneidade à existência do homem e à de uma comunidade humana. Esta mesma simultaneidade requer ademais que o momento do acordo entre homens coincida com o nascimento mesmo do social, isto é, que o consenso estipulado por juízos de utilidade dependa do seu

²⁰ Gaio, *Institutiones*, III, 89 (1904, p. 315), distinguiu entre quatro distintas fontes de obrigações contratuais, os contratos reais (*re* – exige-se a entrega da coisa), os verbais (*verbis* – exige-se um ritual oral), os literais (*litteris* – exige-se transcrição do acordo), e os consensuais (*consensu* – exige-se apenas acordo: estão tipificados em compra e venda, locação, sociedade, e mandato), estes últimos inexistentes entre os gregos e os germânicos. A escola romana oriental tardia, contudo, que Justiniano segue e que mais penetra no direito comum medieval, reduz esta classificação a uma só fonte, o consenso, todos os restantes rituais (entrega, verbalização, transcrição) não sendo senão meios de formalização do consenso. Cfr. Max Kaser, 1999, pp. 224-8.

²¹ É o que Hobbes afirma a propósito do pacto, que é um constrangimento presente para o futuro: v. *De Cive*, II, 10, *Opera Philosophica* II, pp. 173-4; e *Leviathan*, XIV, *English Works* III, pp. 121-3. Quanto à manipulação do tempo entre presente e futuro executada pelo pacto, v. Nicolas Israël, 2001, pp. 199-207.

²² «Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges rationis, sed contra, omnes ignari omnium rerum nascuntur, et antequam veram vivendi rationem noscere possunt et virtutis habitum acquirere, magna aetatis pars, etsi bene educati fuerint, transit», *TTP*, XVI, G III, p. 190 (tradução: Spinoza, 2004, p. 326).

²³ «adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt, ex solo Rationis dictamine [...] omnia dirigere», *TTP*, XVI, GIII, p. 191 (tradução: Spinoza, 2004, p. 328).

efetivo cumprimento para se validar: só há acordo comum na cooperação eficiente, os homens têm de estar em exercício de consenso para se poder sequer afirmar que se forma um consenso. Por conseguinte, a produtividade do comum que seja expressiva da potência em produção de Deus tem de ser contínua e não única, renovada em permanência e sem um momento fundacional identificável, pelo que os momentos do pacto tradicional validando-o numa espécie de *fiat* não se coadunam com os processos de formação da política.

Quando a multidão assume preeminência na constituição da sociedade política, ela supera pelas suas características próprias estes constrangimentos do pacto. Mas daí à invocação da completa caducidade do pacto no interior do *TP* vai um passo bem largo e porventura precipitado: é que, para o afirmar, terá de se admitir, por um lado, que a noção de pacto seja estanque e inconcebível sem estes três problemáticos pilares referidos, e, por outro lado, que a produtividade da multidão seja incompatível com todo e qualquer modelo pactício de consenso. Dois pressupostos estes em carência de fundamentação ou justificação, habitualmente negligenciadas.

Com efeito, se os três pilares identificados são inerentes a uma concepção tradicional, eles não parecem esgotar ou condicionar em definitivo o instituto do pacto. Desde logo, quanto ao pacto como veículo jurídico-político da razão humana, Spinoza não abandona, no *TTP*, uma terminologia do pacto mesmo após o reconhecimento da dificuldade e da raridade de uma disseminação da razão. A maior parte dos homens, diz, age em função do desejo e não de concepções adequadas do comum, é movida pelas paixões e ajuíza o seu útil próprio pela imaginação, e não obstante permanece constituindo e integrando sociedades políticas originadas por acordos entre pactuários. Aliás, é dentro de um jogo passional de medo e esperança (“ninguém despreza o que julga ser bom, a não ser na esperança de um bem maior ou por receio de um maior dano, nem suporta um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem”²⁴) que fornece os exemplos (um deles decalcado do capítulo XIV do *Leviathan* e com conclusão oposta) dos pactos em vigência durante a

constância dos juízos da sua utilidade: a promessa ao ladrão de entrega dos bens próprios perante a ameaça de uma agressão e a promessa de jejuar num longo prazo²⁵. Estes promitentes, actuários efêmeros, não são homens deliberando pela razão, são homens desenvolvendo juízos de utilidade a partir de circunstâncias passionais e de engendramentos da imaginação. Se o pacto tem de ser conforme à razão, nada exige, para o Spinoza do capítulo XVI do *TTP*, que se forme apenas por construções da razão.

Quanto à simultaneidade da multidão e da existência em ato dos homens presente no *TP*, ela de fato anula a precedência real de um direito de natureza individual cedível ou transferível, assim irrelevando o pacto enquanto meio constitutivo da política. No entanto, é interessante notar que o recurso à multidão como conceito de potência por excelência coexiste com uma tênue terminologia que sempre coube numa espécie de doutrina do pacto: *communi sensu, naturaliter convenire, contractus seu leges*²⁶, chega a mencionar Spinoza; e na discussão acerca das relações entre *imperia*, sustenta que dois deles “estão um para o outro como dois homens no estado natural”²⁷ e que, quando se aliam numa cooperação reveladora de um comum, fazem-no movidos por “receio de um dano ou a esperança de um lucro”²⁸, os mesmos afetos conducentes à multidão, e são então “contraentes” (*contrahentiam*), entidades que contratam (*contrahit, contraxerunt*)²⁹. No fundo, é como se a multidão tivesse, não afastado ou destruído a validade do pacto como instrumento explicativo do poder político, mas absorvido as suas características consensuais de cooperação aquando da necessidade de conversão do múltiplo a uma imagem de unidade. A multidão não se compatibilizaria textualmente com o pacto, pelo simples motivo de assimilar algumas das suas características, ela seria como que a modelação de alguma espontaneidade no pacto.

²⁵ Cf. *TTP*, XVI, G III, p. 192: quem efectua tais promessas em detrimento do seu bem próprio está a constranger-se num pacto apenas enquanto o julgar útil, e não mais. No sentido oposto, quanto ao exemplo da promessa ao ladrão para salvação da vida, v. *Leviathan*, XIV, *English Works* III, pp. 126-7: porque o cumprimento dos pactos é uma lei natural, as promessas de direito devem ser cumpridas por exigência da própria razão natural.

²⁶ Cf. sucessivamente, *TP*, II, 16 (G III, p. 282); VI, 1 (G III, p. 297); IV, 6 (G III, p. 294).

²⁷ «ad invicem sese habere, ut duo homines in statu naturali», *TP*, III, 11, G III, p. 289. A tradução é de Diogo Pires Aurélio (Spinoza, 2008, p. 100).

²⁸ «metus damni seu lucri spes», *TP*, III, 14, G III, p. 290.

²⁹ Cf. *TP*, III, 14-6, G III, pp. 281-2 (DPA, pp. 101-2).

²⁴ «nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquid malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni.», *TTP*, XVI, G III, pp. 191-2 (tradução: Spinoza, 2004, p. 328).

Por fim, quanto à ausência de um momento fundacional único do político na filosofia de Spinoza, ela em rigor também não contradiz toda a noção de pacto. Por um lado, porque já no *TTP* houvera uma explícita função constitutiva do pacto subsistindo apenas na permanência dos juízos de utilidade conducentes ao acordo, pelo que o pacto validava-se não apenas num momento primeiro e único de consenso passional, imaginativo, e reproduzidor na prática do comum apontado pela razão, mas numa renovação contínua dos afetos compondo tais juízos de utilidade. Por outro lado, porque mesmo os pactos tradicionais não se restringem a uma validação no momento do consenso (formalizado por ritual ou não) independente do seu exercício ou efetivo cumprimento, uma vez que há um número restrito de pactos que se não enquadram, pela sua própria natureza, nesta estrutura – trata-se dos contratos reais *quoad constitutionem*. Sucede nestes contratos que o momento da formação não é separável do momento do cumprimento, isto é, a formação dá-se somente quando pelo menos um dos contratantes cumpre o conteúdo mesmo do contrato. A tradicional tripartição formação-conteúdo-efeitos torna-se aqui indiscernível, pois todos os três momentos coincidem num só. Nem sequer se poderá falar em efeitos obrigacionais do contrato recaindo sobre o contratante que lhe deu início, uma vez que o cumprimento coincidiu com o ato de formação. Ademais, o conteúdo do próprio contrato está especificado não numa estipulação, mas na atuação mesma de cumprimento que lhe deu origem – o contrato nasce do seu próprio exercício em ato.³⁰ Isto ajuda

porventura a explicar por que no *TTP* se fala em “pacto” e no *TP* sobretudo em “contrato”. É que já no *De Cive* Hobbes distinguira explicitamente entre ambos:

Chama-se Contrato a ação em que dois ou mais transferem mutuamente os seus direitos. Em todo o contrato, ou ambos cumprem imediatamente aquilo que foi contratado, de maneira que um nada confia ao outro; ou um cumpre, e confia-se no outro; ou nenhum cumpre. Quando ambos cumprem imediatamente, então o *contrato* finda-se em simultâneo com os cumprimentos. Quando porém um ou outro são confiados, então aquele que foi confiado promete cumprir mais tarde, e chama-se Pacto a este modo de promessa.³¹

Há pacto quando se estipula por consenso para o futuro, há contrato quando o consenso está em cumprimento imediato, em força presente. A multidão absorve sobretudo esta positividade presente do contrato, e não a visão de futuro do pacto.

Nesta medida, não só o contrato para Spinoza é um instituto de direito mais plástico do que se supunha, como grande parte das suas propriedades inerentes não só são compatíveis com a multidão do *TP* como chegam a ser nela absorvidas. A multidão engole o contrato mas não o digera, impõe-lhe simultaneidade metodológica enquanto conceito produtivo do comum na superação de uma pura mediação do contrato. Quão longe se está dos contratualismos modernos!: mas se a narrativa progressiva do direito de natureza individual continua a manipular mecanismos compatíveis com uma doutrina do contrato, o seu afastamento completo não é defensável em momento algum do pensamento político de Spinoza – mais do que uma superação definitiva do contrato,

³⁰ A qualificação de Gaio das fontes de obrigações contratuais não chega a ser definitivamente superada: há quatro tipos de contrato em que nunca basta o mero consenso para a sua celebração, sendo sempre necessária a tradição de algo – o mútuo (*mutuum*), o depósito (*depositum*), o comodato (*commodatum*), e o penhor (*pignus*). E mesmo a partir de Justiniano, quando os contratos são sobretudo tidos por consensuais, estes quatro tipos continuam a exigir um cumprimento na formação. O depósito só se forma a partir do momento em que a coisa é depositada, o mútuo só se forma a partir do momento em que um certo valor monetário é mutuado, etc. É claro que só um dos cumprimentos de cada contrato é meio da sua formação, havendo ainda um consenso estipulado para o futuro em relação à contraparte: a fusão dos momentos da formação, do conteúdo e dos efeitos dá-se apenas numa das partes. Ainda assim, relativamente a uma das partes, a estrutura temporal destes contratos não é apenas consensual. M. L. de la Cámara (2004, pp. 10-24) tenta assemelhar as “obrigações políticas” dos súbditos no *TP* às obrigações resultantes de um contrato de mandato (*mandatum*) do direito romano, negligenciando que o mandato é um contrato [CONTINUA]

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 30] consensual exigindo confiança e não atividade: para sequer se pensar num modelo contratual no *TP*, cada indivíduo deverá ser posto em posição análoga à daquele que presta a formação de um contrato real *quoad constitutionem*.

³¹ «Duorum autem vel plurium *jura* sua mutuo *transferentium* actio vocatur Contractus. In omni autem contractu, vel uterque statim praestat id de quo contractum est, ita ut alter alteri nihil concredat; vel alter praestat, alteri creditur; vel neuter praestat. Ubi uterque statim praestat, ibi *contractus*, simul ac praestitum est, finitur. Ubi vero vel alteri vel utriusque creditur, ibi is, cui creditur, promittit se praestitum postea, appellaturque hujusmodi promissum Pactum.», *De Cive*, II, 9, *Opera Philosophica* II, p. 173. Num sentido similar, v. *Leviathan*, XIV, *English Works* III, pp. 120-1.

Spinoza parece operar-lhe uma endoreconstrução implícita.³²

Ora, o pacto, ou contrato, é como que a argamassa afetiva da união ou o padrão jurídico do múltiplo em unidade constituinte; ele coincidirá com o momento em que a multidão dá a si um *imperium* estruturando-se por leis. E se os corpos compondo um indivíduo são ditos “convirem naturalmente” (*naturaliter convenire*) na expressão de uma *ratio* certa da potência de Deus, a individuação física seria uma espécie de contrato físico entre os componentes³³: a ser real uma endoreconstrução do contrato em Spinoza, o jurídico assemelhar-se-ia ao físico, e o comum do Estado preencheria a definição de indivíduo.

Não obstante, a equiparação de uma unidade contratual a uma unidade individual não é de todo destituída de problemas profundos, uma vez que a individualidade é o âmbito próprio de uma necessária ontologia da relação na qual a sociedade política tem muitas dificuldades em se enquadrar. Mesmo sendo admissível uma endoreconstrução do contrato em Spinoza, ela é apenas implícita – nada há na natureza do contrato político que seja real expressão de Deus – por serem recuperados no *TP* os seus mecanismos, mas o contrato nunca devém aí conceito fundante do processo de formação do comum como o fora no *TTP*, seja no Estado ou na nação. E isto porque, por muita endoreconstrução a que se submeta, um contrato é sempre um instituto jurídico de unidade, e na política de Spinoza a unidade é sempre um constructo da

imaginação. É claro que, seguindo este raciocínio, poder-se-ia porventura invocar no *TTP* uma certa individualidade do Estado, embora mitigada: porém, mesmo aí não há ainda uma pormenorizada doutrina da individuação, e ademais já o contrato é todo ele uma dinâmica do imaginar. É na percepção de uma necessidade do múltiplo como momento primordial de potenciação que o contrato passa assim a não mais que um nome possível a ser dado ao projeto de individuação humana: daí a sua endoreconstrução na forma de um tendencial desvanecimento. Da mesma maneira, não há no produto contratual uma certeza de individualidade, pelo que o Estado, enquanto poder comum em exercício brotando da potência humana de multidão, não é também unidade real mas a imagem da unidade pela qual se sedimenta a potência em comum.

Por conseguinte, uma tal endoreconstrução implícita do contratualismo de Spinoza é sempre uma clarificação do imaginário que caracteriza os processos fundadores da individuação política e nunca um artifício humano de instituição de uma nova realidade. O contrato é, enfim, o termo tradicional aplicado a uma nova explicação dos efeitos políticos da projeção partilhada da imaginação.

³² Segundo Alexandre Matheron, «Spinoza a toujours pensé que l'existence et la légitimité de la société politique découlent, en définitive, du consentement des sujets ; si l'on veut appeler cela “contrat”, il a donc toujours été contractualiste ; [...] si l'on veut appeler “contractualisme” la doctrine selon laquelle la conclusion d'une convention engendrerait par elle-même, à elle seule, indépendamment de toute fluctuation ultérieure des rapports de forces, une obligation irréversible, il n'a donc jamais été contractualiste» (1990, p. 258). Poder-se-á chamar então “contratualista” a quem pensa “que l'existence et la légitimité de la société politique découlent, en définitive, du consentement des sujets” e dentro de uma “fluctuation des rapports de forces”? apenas admitindo uma endoreconstrução do contratualismo. Gioele Solari (1949, p. 132) reafirmara já a permanência do contrato no *TP*, não tanto enquanto objecto em endoreconstrução, mas numa tentativa de recuperar para o *TP* o que nele não há, uma tradição racionalista de jusnaturalismo.

³³ Todos os corpos convêm (*conveniunt*) em algo (v. *E II P13 Lem II, G II, p. 98*), e, quando compondo um indivíduo, convêm naquilo que comunicam entre si: v. *E II P13 Def, G II, p. 100*. Na analogia da composição física à composição política por via do contrato, v. Alexandre Matheron, 1988, pp. 37-8, que menciona um “contrat physique” similar ao “contrat social”.



BIBLIOGRAFIA

1. AKKERMAN, Fokke. *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*. Groningen: Rijksuniversiteit te Groningen, 1980.
2. _____. "La Pénurie de Mots de Spinoza". Trad. française par A. van Lindt et J. Lagrée, in *Travaux et Documents*, n°1 : Lire et traduire Spinoza. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 9-37, 1989.
3. ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981.
4. AQUINO, Jefferson Alves de. "Hermenêutica e Ambigüidade: a estratégia discursiva de Espinosa". *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, vol. 1, n.º 1, pp. 37-45, 2007.
5. BALIBAR, Étienne. "Jus, Pactum, Lex: Sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-Politique*". *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, pp. 105-142, 1985.
6. _____. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985.
7. BLANCO-ECHAURI, Jesús. "Las concepciones del *Ius Naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa". *Agora (Papeles de Filosofía)*, vol. 22, n.º 1, pp. 111-131, 2003.
8. CÁMARA, María Luisa de la. "La doctrina jurídica de las obligaciones en el *Tratado Político* de Spinoza". *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 20, Ciudad Real, 2004.
9. DEN UYL, Douglas J. *Power, State and Freedom. An interpretation of Spinoza's political philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1983.
10. _____. "Sociality and Social Contract: A Spinozistic Perspective". *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, pp. 19-51, 1985.
11. FORERO, R. Durán. "La *simpatheia* en la teoría de las afecciones de Spinoza y el principio de la cooperación". In: CÁMARA, María Luisa de la; FERNÁNDEZ, Eugenio (eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 395-404, 2007.
12. GAIO. *Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius*. Transl. by Edward Poste, fourth edition revised and enlarged by E. A. Whittuck. Oxford: Clarendon Press, 1904.
13. HALLETI, H. F. *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study* [1962]. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1981.
14. HOBBS, Thomas. *Opera Philosophica quae latine scripsit*. Londini: apud Joannem Bohn, 1839-1845. Reimp. 5 vols., Baden, Darmstadt, Scientia Verlag, 1965.
15. _____. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Collected by William Molesworth, 7 vols. London: John Bohn, 1839-1841.
16. ISRAËL, Nicolas. *Spinoza. Le temps de la vigilance*. Paris: Payot, 2001.
17. JONGENEELLEN, Gerrit H. "Semantic change and the semantics of spinozism". *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storica delle idee*, vol. 11, pp. 111-128, 2001.
18. KASER, Max. *Direito Privado Romano*. Trad. Samuel Rodrigues e Ferdinand Hämmerle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
19. LANG, Berel. "The Politics of Interpretation: Spinoza's Modernist Turn". *Review of Metaphysics*, 43, pp. 327-356, 1989.
20. LAZZERI, Christian. "Les lois de l'obéissance : sur la théorie spinoziste des transferts de droit". *Les Études philosophiques*, 4, octobre-décembre, pp. 409-438, 1987.
21. _____. *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF, 1998.
22. MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza* [1969]. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
23. _____. "Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*". In: CURLEY, Edwin ; MOREAU, P.-F. (eds.). *Spinoza. Issues and Directions*. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill, pp. 258-270, 1990.
24. MENZEL, Adolf. "Wandlungen in der Staatslehre Spinozas". *Festschrift für J. Unger zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, pp. 51-86, 1898.
25. _____. "Sozialvertrag bei Spinoza". *Zeitschrift für das Privat und Öffentliche Recht der Gegenwart*, 34, pp. 451-460, 1907.
26. MOREAU, Pierre-François. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.
27. MUGNIER-POLLET, Lucien. *La philosophie politique de Spinoza*. Paris: Vrin, 1976.

28. NEGRI, Antonio. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* [1981]. Transl. by Michael Hardt Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
29. _____. *Subversive Spinoza. (Un)contemporary variations* [1992]. Transl. by Timothy S. Murphy. Manchester & New York: Manchester University Press, 2004.
30. ROSEN, Stanley. "Spinoza's Argument for Political Freedom". *Giornale di Metafisica*, 13, pp. 487-499, 1958.
31. SOLARI, Gioele. *Studi Storici di Filosofia del Diritto*. Torino: G. Giappichelli, 1949.
32. SPINOZA, B. *Opera*. Ed. Carl Gebhardt, 4 vols. Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 1972.
33. _____. *Oeuvres complètes* [1954]. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Mishari. Paris: Gallimard, La Pléiade, 1978.
34. _____. *Tratado Teológico-Político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.
35. _____. *Tratado Político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.
36. STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing* [1952]. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
37. WALTHER, Manfred. "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas". *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, pp. 73-84, 1985.
38. WOLFSON, Harry Austin. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, 2 vols. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1934.
39. YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e Outros Hereges* [1989]. Trad. Maria Elisabete C. A. Costa e Maria Ramos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.
40. ZAC, Sylvain. "Introduction". In: Spinoza. *Spinoza. Traité politique*. Paris: Vrin, pp. 7-23, 1968.

