

DIREITO E PODER EM ESPINOSA - OS FUNDAMENTOS DA LIBERDADE POLÍTICA

*Jefferson Alves de Aquino**

RESUMO

No *Tratado político* de Espinosa vemos o Estado democrático ser chamado Estado absoluto: o regime mais conforme ao princípio da segurança e da concórdia, o menos absolutista. A tensão da política de Espinosa reside na admissão de que se só podemos intervir legalmente na ordem social mediante as prescrições corroboradas pelo soberano, ao mesmo tempo a manutenção do direito natural legítima o repúdio à soberania: não do ponto de vista do direito civil, mas da potência natural que jamais pode ser eliminada. Por isso a procura da forma de soberania mais concorde com a liberdade natural da qual não se pode, em última instância, jamais abdicar.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa. Direito. Poder. Estado. Liberdade.

ABSTRACT

On Spinoza's *Political Treatise* the democratic stated is designated as absolut state, a regime that fits more properly the principle of security and concord (harmony), wich is by the way the least absolutistic. The political tension in Spinoza lies into the admission of the fact that we can only legally interfere on social order by means of lapsings corroborated by the sovereign, and at the same time the maintenance of the natural right of disliking sovereignty: not from a civil right point of view but from the natural strength that can never be eliminated. Therefore why we can't ever relinquish to seek a form of sovereignty that fits more properly natural freedom.

KEY WORDS: Spinoza. Right. Power. State. Liberty.

* Professor da *Universidade do Vale do Acaraú - UVA*, Doutorando em Filosofia pelo *Programa Integrado UFRN-UFPB-UFPE* e bolsista da FUNCAP.

§ 1. Introdução. A Política Em Espinosa

O objetivo do *Tratado político* de Benedito de Espinosa (1632-1677) não é outro senão assegurar em relação a qualquer modalidade de governo (monárquico, aristocrático, democrático) a efetividade da liberdade tornada manutenção da concórdia, da tranqüilidade e de uma vida conseqüente e verdadeiramente humana, condições sem as quais o livre pensar não é possível. Mas de que maneira chegar à realização deste último ponto? Que enfrentamentos serão necessários para a defesa de um espaço de sociabilidade no qual a soberania não seja antes repudiada que apreciada? Principiemos pela concepção de *política* em Espinosa a fim de que cheguemos às respostas pretendidas¹.

Para Espinosa um importante aspecto distinguiria seu *Tratado* de outros de semelhante temática: é que o autor não parte, para estabelecer o fim visado, de um **dever ser** categorial e imperativo, porém de um dever ser natural e necessário, um **não poder ser** de outro modo. Se a intenção é assegurar a liberdade no interior do Estado, tal intento não se formula em decorrência de uma moralidade primeira e fundadora do

¹ Faremos uso dos *Tratados Teológico-político* (ITP – edição da Imprensa Nacional-Casa da Moeda de 1988, cotejado com a edição latim-italiano da Editora Rusconi) e *Político* (IP – edição de 1983 do volume Espinosa da Coleção *Os Pensadores*), salvaguardando o fato de que o segundo constitui a expressão mais madura da concepção política de Espinosa. Muito embora as teses centrais de ambos sejam adequadamente convergentes, bom seria um aprofundamento no confronto das obras. Para tanto, ver a Introdução de Diogo Pires Aurélio ao *Tratado teológico-político*, os livros *A heresia política de Espinosa*, de Francisco Cabral Pinto, *Spinoza: filosofia, pasiones y política* de Mercedes Allendesalazar Olaso, e o mais recente *Política em Espinosa*, de Marilena Chauí. Para um conhecimento maior do contexto holandês em que brota a política de Espinosa, ver Paul Zumthor, *A Holanda no tempo de Rembrandt*. Cf. referências bibliográficas.

objetivo final; a fundamentação do *Tratado político* tem a pretensão de estabelecer as premissas de cada regime, não de acordo com princípios postulados a partir de uma normatividade moral anterior, e sim a partir da natureza humana (que em si mesma não é boa nem má). Ignorar (coisa geralmente feita pelos filósofos, erigidos em moralistas) o fato de que os homens são comumente mais movidos pelas paixões do que pela razão, é ignorar algo inerente à natureza humana mesma. Porém, sendo a política uma ciência de aplicações práticas, qualquer estudo desconhecedor da realidade humana efetiva estará destinado ao âmbito da mera utopia, da Idade de Ouro dos poetas, da quimera: e nos seus *Pensamentos metafísicos* vemos que uma quimera, não podendo existir por sua própria natureza, pode apenas ser expressa por palavras...²

Reconhecer a natureza humana como volúvel, flutuante, afetada pelos objetos exteriores não é desprezá-la como imprestável, degradante ou degradada, porém adiantar um primeiro passo em direção à *política*, ciência que lida com *aquilo que é*³. E já que não está ao alcance de todos fazer o uso

² O que aproximaria a concepção espinosana de utopia daquela presente no *Manifesto do Partido Comunista* (III – 3. O socialismo e o comunismo crítico-utópicos), de Marx-Engels: a utopia como realidade negativa, ou impossibilidade de efetivação do ideal como real. Utopia, enfim, como ideário a ser criticado. Espinosa conhecia e possuía o livro de Thomas Morus e é certo que se esteja referindo diretamente a ele, tomando-o no entanto como exemplo de um equívoco da tradição política. Para um resgate da utopia na filosofia de Espinosa, Luis Machado de Abreu, *Spinoza – a utopia da razão*.

³ Em Maquiavel (*O príncipe*, p. 63): “[...] muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus”.

primeiro da razão, cabe a esta a postulação dos alicerces da governabilidade, não olvidando no entanto serem os homens mais passionais que racionais. Se a razão é evocada como fundamentadora e argumentadora do *Tratado político*, o objeto real a ser considerado concerne efetivamente à melhor adaptação das volições a uma forma coletiva de vivência.

A *scientia politica* em Espinosa, a exemplo de Maquiavel, é destituída de qualquer primazia da moralidade, expressando antes a necessidade de lidar com a enorme gama de interesses diversos na tentativa de estabelecer uma sociedade solidamente instituída. Para edificação de um Estado seguro, urge também não cairmos no equívoco oposto de estarmos voltados para uma realidade inexistente, e que nunca se configurará a partir da espontânea bonomia geral, urge não contarmos com a boa vontade dos homens. Logo, importante é a consecução de um tratado que concorde com a *praxis* humana mais concreta, aquela que se nos apresenta assegurada pela experiência – seja a experiência vivencial particular, seja aquela adquirida pela história humana. O Estado será constituído de modo a mais concordar com um todo racional – porém tal constituição somente se fundará a partir da experiência histórica e prática de outros povos, bem como a partir do conceito de natureza humana ou, ainda, de humanidade inserida na Natureza. Este último aspecto, sobretudo, nos interessará aqui.

§ 2. Os Fundamentos Do Estado. A Instituição Natural

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza

feitos para nadar e os maiores de entre eles para comerem os mais pequenos, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, donos da água, da mesma forma e com o mesmo direito com que os grandes comem os pequenos. É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo quanto está em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem direito pleno a tudo (TTP, p. 308).

Seguiremos com o estudo do fundamento da sociabilidade: antes de chegarmos a saber o que é benéfico ou não à sociedade, saibamos o que a leva a ser constituída, saibamos com que fins é erigida. Assim como Hobbes iniciara seu *Leviatã* com um anterior estudo da constituição humana (cognição, linguagem, paixões, costumes) para somente depois vir a abordar a formação do *commonwealth*, também Espinosa seguirá tal processo, ainda que muito brevemente. De fato, sua antropologia mais completa se desenvolve na *Ética*: razão pela qual esta última pode ser vista como fundamento para muitas das razões aqui aduzidas, *causa* do tratamento dado à discussão a seguir. É ainda a noção de *natureza* (humana e universal, *naturada* e *naturante*) que será evocada para fundação da discussão a desenvolver.

A *instituição natural* (*institutum naturae*) é a consideração do indivíduo no interior da natureza geral: noutras palavras, a concepção das leis ou causas a que estão os indivíduos submetidos, quando pensada a ordem universal. Avaliado sob essa ótica da universalidade, o homem nada mais é do que uma expressão particular de potência, infinitamente inferior à potência natural total, por sua vez identificada como potência de Deus. Mas no limite de seu “império”, tem o indivíduo

direito a tudo quanto pode, por instituição natural: considerado em si mesmo, a ele é dado fazer uso de toda sua potencialidade, assim como a qualquer outro ser existente. O *estado de natureza* em Espinosa (para já assumirmos a expressão hobbesiana) apresenta como característica mais intrínseca a concepção do homem naquilo que lhe é mais essencial, sua tendência imanente à autoconservação. No estado de natureza, esse esforço de preservação é simplesmente irrestrito. A instituição nada tem de *institucional*: pelo contrário, imprime antes o enfoque do ser abandonado à **constituição** de seu corpo, como vitalidade pura.

O bem e o mal, assim como o pecado, são noções nascidas a partir da associação humana e da fundação do Estado: não têm o menor sentido agora que os homens permitem livre correr aos impulsos de satisfação das necessidades individuais. Eis porque de tal estado, sendo cada um senhor e juiz de si, decorre uma instabilidade potencial e genérica, não havendo qualquer bem-estar assegurado. A utilidade dá a ordem de comando, sendo que o móbil de todas as ações se define pela ânsia de satisfação das pretensões pessoais, cada um agindo apenas conforme seus julgamentos particulares, não necessariamente levando em consideração quaisquer desejos alheios, a não ser obviamente que a satisfação de tais desejos lhe interesse igualmente. Um perigo sempre iminente, e um grande conflito entre os homens (em termos hobbesianos, uma “guerra de todos contra todos”), cujo direito se dá na mesma medida da potência, poder de agir – no estado de natureza o poder de cada um é o limite, e o direito é medido conforme esse poder; a instituição ou direito de natureza não proíbe senão o que o

poder de cada qual não puder alcançar ou obter: noutras palavras, tudo é permitido, e *poder é ter direito a* –⁴.

A liberdade dos homens nesse estado é seguramente a maior possível, posto que absoluta e irrestrita: mas se a vemos de um ponto de vista imediato e parcelar. De fato, uma avaliação integral do direito natural revela-nos pelo contrário os limites reais pelos quais estão os indivíduos circundados. É que se todos possuem, inequivocamente, a liberdade de ação conforme a volição mais imediata e singular, a universalidade do pleno agir acaba por delimitar o campo de atuação originário, de modo que o primitivo direito a tudo se demonstra restringido, delimitado, demarcado – ainda que não por uma lei positiva, mas *naturalmente*, pela potencialidade alheia. Tal liberdade não se dá senão juntamente com o temor que a diminui, a entrava, tornando-a insatisfatória, incompleta, ilusória. O princípio liberal segundo o qual “o direito de um particular termina onde começa o de seu semelhante” pode ironicamente enquadrar-se aqui: porém sob um prisma diverso do pretendido. Ora, se temos constatada a identidade entre direito e potência, é certo que tudo aquilo que um indivíduo almeja, todas as suas pretensões, terão como limite unicamente as pretensões e planos alheios: seu poder de agir (logo, seu direito de ser) finda onde

⁴ De tal maneira que Espinosa assegurará explicitamente no TP (II, § 15, p. 310) a existência meramente teórica do direito natural: “Como [...] no estado natural cada um é senhor de si próprio, enquanto pode defender-se de forma a não sofrer a opressão de outrem, e porque, individualmente, o esforço de autodefesa se torna ineficaz, sempre que o direito natural humano for determinado pelo poder de cada um, tal direito será na realidade inexistente, ou pelo menos só terá uma existência puramente teórica, porquanto, não há nenhum meio seguro de o conservar”.

começa o de um outro; o que o liberalismo atesta como decorrência de um seu princípio de equidade, é também neste caso distribuição equitativa de direito, mas fundada a partir do poder exercido por todos conforme a potência de cada um. O direito *de um* acaba onde começa o *do outro*, porque o poder *de um* acaba onde *um outro* faz *começar* o seu próprio.

Longe de mera contraposição à organização em sociedade, longe de estar reduzido à mera condição de antecedência da organização social, o estado de natureza consiste em Espinosa na formulação da essencialidade que percorre e perpassa toda forma de vida, toda existência: o *conatus*, desejo de preservação. Por isso não deve ser entendido como apenas um estágio localizado no tempo, algo de caráter episódico, desfeito tão logo abandonada pelos indivíduos a condição de isolamento. Tampouco um pressuposto silogístico fundado a partir da necessidade de um estágio oposto ao social: em Espinosa a condição natural não é um momento mediador ou ultrapassável, completamente; o estado de natureza jamais é superado, apenas *modificado*. Realmente, não podem os homens abandonar *sua* natureza: podem modificar a maneira de lidar com ela. A sociedade não é a eliminação do estado natural, é uma sua modificação, uma sua potencialização, apenas.

Ocorre a fundação da sociedade porque os indivíduos, evitando o desencontro por demais temeroso das ações individualistas, preferem estabelecer uma mutualidade sem a qual jamais poderiam viver seguros. A comunidade é ainda conseqüência de uma tentativa natural do indivíduo para a

autopreservação, é ainda o *conatus* em exercício, é manifestação da tendência inata à manutenção de si.

É positiva a fundação da ordem civil; agir em conformidade com sua perpetuação é agir conforme a razão, visto que esta aspira à ordem e à paz, e o Estado, por maiores males possa conter, é ainda melhor do que sua ausência. O nascimento da sociedade é o nascimento da possibilidade de aumento da vitalidade de todos unidos numa só pessoa, e o meio pelo qual os homens firmam seu comum acordo é decerto um preceito racional, uma vez que os apetites e as inclinações arrastariam novamente os indivíduos à desavença e desencontro de interesses: somente a razão pode ser vista como conciliadora dos ambições conflitantes⁵.

Mas o princípio seguido pela razão é outra vez um princípio utilitário: por visarem à maior conservação os homens empreendem a modificação do estado natural, almejando a aquisição de um bem maior, ou de um mal menor, advindos da cessação de geral temor. Assim, por mais útil seja a sociedade, e por mais acorde esteja com a razão que busca a preservação do indivíduo de maneira mais *adequada*, não deixa a passionalidade de ser um elemento estimulador para a busca da entre-ajuda. A expansão de potência que nos aparece num primeiro momento como revestida de extraordinário cariz individualista, é-nos então mostrada sob o aspecto oposto

⁵ Para Hobbes o pacto representa a consumação de uma cisão entre o indivíduo e a comunidade; mas para Espinosa a sociabilidade é consequência natural da potência de cada um, não havendo aqui cisão, porém agremiação natural advinda da necessidade de expansão da potência dos indivíduos.

de necessária sociabilidade, ainda em vista de um melhor atendimento ao desejo natural de conservação. Nada mais útil ao homem – diz-nos a *Ética* – que o homem⁶. Temos, por conseguinte, uma espécie de *flutuação* ou, precisamente, *tensão* entre a razão utilitária que procura o mais seguro meio de preservação, e a finalidade procurada que permanece passional, motivada pelo medo perante o presente inseguro momento, e a esperança de uma futura melhor situação. Tais considerações revelam-se, na verdade, importantíssimas, porque é somente a partir delas que entenderemos em sua real constituição a política em Espinosa, assim como sua concepção de sociedade: longe de concebê-las como postulados decorrentes da mera racionalidade, temos também aqui imiscuída a realidade imaginativa que, no fim das contas é expressão do desejo de conservação, esse que é por definição a essência mesma do homem. Em sociedade, acumulam-se as forças, sobrepõem-se as qualidades, somam-se as capacidades e dividem-se as tarefas. Não que em sociedade a passionalidade perca toda realidade, somente passa a ser canalizada e direcionada pelas restrições típicas da organização social, passa a ser controlada e subsumida numa espécie de “comportamento geral”.

À associação presente não pode corresponder aquele direito natural em que a potencialidade de cada um aparecia limitada desordenadamente pela própria impotência, ou potência alheia: agora que os corpos individuais formam um corpo conjunto de indivíduos, uma determinação também conjunta é que limitará as potências singulares. Uma vez unidos em sociedade os indivíduos têm como alienado seu direito e poder naturais, em prol de uma soberania comum: é esta a força

⁶ *Ética* IV, escólio da proposição XVIII.

do *pacto*,⁷ pelo qual todos concordam em abdicar do direito anterior de ação irrestrita, submetendo a um poder maior, o poder soberano, sua condição de autonomia individual, individualista. O *poder*, antes absoluto, de todos tudo poderem fazer, agora é desviado para a soberania detentora do encargo de regência da ordem comunitária: e somente o novo poder supremo haverá de manter, doravante, seu direito natural. Todos devem estar submetidos à soberania, seja por temerem um mal advindo de sua insubmissão, seja por pretenderem melhor a obediência.

A obediência ao soberano, pergunta Espinosa (TTP, p. 314), não fará do indivíduo um escravo, antes que um súdito? Questão respondida afirmativamente, se levado em consideração o mais emergente de todo o processo. É que assim como se mostra um erro conceber-se livre aquele que obedece de maneira desenfreada às paixões, antes devendo ser chamado escravo (caniço à mercê do vento), também fatal equívoco é tomar como escravo o que obedece, mas obedece para melhor se preservar. O primeiro é escravo no plano ético, o segundo é livre no plano político. O verdadeiro escravo político é o que age em benefício de um

⁷ A despeito da noção de pacto, é extremamente problemático inserir Espinosa entre os contratualistas: no *Tratado político* tal expressão é quase completamente abandonada (Espinosa a cita apenas uma vez: IV, § 6); e se no *Teológico* o termo é mantido, também aparece como revestido de uma muito diferente roupagem, conforme o veremos um pouco à frente. Por enquanto, seguiremos o discurso em sua camada mais externa. A seguir, trataremos de desvendá-lo em suas conseqüências internas e realmente pretensas. Insistimos neste processo porque assim, ao mesmo tempo reproduzimos um certo tributo pago por Espinosa ao jusnaturalismo hobbesiano, como sua radicalidade ante tal concepção.

outro; porém a obediência do súdito (prescrição de sua razão que lhe sugere a escolha do menor dos males ou maior dos bens) visa à própria utilidade, à própria conservação, por via da manutenção da comunidade (e portanto, da soberania). Se de certa maneira ocorre alguma diminuição da liberdade natural anterior (do ponto de vista individual), ocorre igualmente uma sua expansão numa nova vitalidade (do ponto de vista coletivo). A obediência ao soberano passa a ser o ponto decisivo para a construção da liberdade comum.

Propriamente o exercício do poder soberano é que nos adianta a problemática do melhor regime de governo, conduzindo-nos a um necessário confronto com um notório adversário: Thomas Hobbes (1588-1679).

§ 3. Espinosa *versus* Hobbes

Pelo que respeita à política, a diferença entre mim e Hobbes, sobre a qual você me pergunta, consiste em que eu conservo sempre incólume o direito natural e em que defendo que, em qualquer Estado, ao magistrado supremo não lhe compete mais direito sobre os súditos que o que corresponde ao poder com que ele supera o súdito, o que sucede sempre no estado natural (carta 50)⁸.

⁸ *Correspondencia*, p. 308. Esta é uma das poucas citações diretas de Hobbes por Espinosa: outra é aquela encontrada no TTP, nova advertência de que há divergência em relação a pensador inglês. Trata-se da nota marginal ao Capítulo XVI, a de número XXXIII. Na portentosa “Nervura do Real”, de Marilena Chauí (p. 205), uma interessante notícia: “segundo a conhecida anedota, Hobbes teria dito de Espinosa: ‘É muito mais ousado do que eu’”. Anedota que se opõe diretamente à idéia corrente que, segundo Stuart Hampshire (*Spinoza*, p. 179), com frequência é repetida pelos historiadores da teoria política inglesa, em que Espinosa é “algumas vezes chamado pupilo de Hobbes”.

Inevitável a acareação da concepção política espinosana com aquela que de certo modo o influenciara, mas à qual sobrepõe o filósofo seu próprio matiz. Uma abordagem geral leva-nos já a um diferencial entre os discursos de Espinosa e de Hobbes: enquanto Hobbes parte sempre do necessário à obediência a fim de que se mantenha o poder soberano – isto é, enquanto desenvolve sua visão política a partir da ótica do poder supremo, Espinosa o faz de modo inverso, sempre procurando apontar o perigo de uma autoridade que reine despoticamente ou que não leve em consideração os possíveis melindres da população sujeitada. O primeiro pretende sempre apontar os perigos da desobediência como quebra do *pacto*, logo subversão e sublevação, dissolventes elementos da unidade do Estado; o segundo, os perigos da intolerância (soberana) como fomentadora de uma possível sublevação e discórdia civil, dissolventes por sua vez, da unidade do Estado. Enfim, poderíamos concluir que enquanto a intenção predominante hobbesiana é o impedimento da quebra de hegemonia do Estado pela prevenção de uma possível insubmissão dos súditos, a intenção espinosana é, concordante e opostamente, impedir a desarmonia política pela prevenção de um possível despotismo da potestade suprema.

Mas não é somente sob uma perspectiva geral que se instaura a distinção: soergueremos os elementos de distanciamento no âmago da teoria política de cada um. Uma leitura menos atenta poderia deixar escapar a essencial diferenciação que aqui buscamos, limitando-se às oposições mais evidentes e que no entanto, são já conseqüência daquela fundamental oposição. O jusnaturalismo hobbesiano parecerá, em confronto ao de Espinosa (se o há), *inconseqüente*.

isto é, o direito natural em Hobbes estacionará a meio caminho, recusando-se a extrair as *conseqüências* imediatas de seu postulado mais primitivo, a saber, o estado de natureza. Muito embora o ponto de partida para ambos permaneça sendo um só, o homem natural, a formalidade das proposições hobbesianas acabam por fazer-se algo artificiais, se em confronto com a espontaneidade potencial espinosana.

Ao conflito advindo da passionalidade egoísta, Hobbes contrapõe uma série de princípios conciliadores, pretensamente extraídos todos matemática e dedutivamente da razão: são as chamadas leis naturais, eternas e imutáveis. Leis, porque restringem a absoluta liberdade anterior, proibindo ao indivíduo quer a utilização de todos os meios possíveis à preservação de sua vida, quer as coisas que o poderiam levar à dissolução. Leis, porque restritivas. Naturais, porque não sancionadas por outra instância além da razão natural. Por exemplo, os princípios segundo os quais “todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” e que “um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo”⁹, – integram as duas primeiras leis naturais. O conjunto formado por todos estes preceitos é identificado como “lei moral”, por obrigar *in foro interno* a sua obediência, mas nem sempre *in foro externo*, de maneira que passam a ser

⁹ Hobbes, T. *Leviatã* I, cap. XIV, pp. 78-79.

mais um imperativo categórico prescritivo, que um imperativo do código legislativo. Realmente, nada obriga ao seu cumprimento senão o aconselhamento da razão, que pode ou não ser aceito. As regras, resumidas na fórmula “faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti”¹⁰, para que se mantenham, necessitam pois, de uma segunda espécie de lei, esta sim, a lei civil. Que por sua vez apenas se mantém, havendo alguém ou algum poder que a assegure: o poder soberano.

Ao identificar a lei moral à lei natural de preservação, e à lei civil como asseguradora do valimento da lei moral; ao identificar, enfim, ao soberano como assegurador do cumprimento da lei civil, de dedução em dedução temos que para Hobbes o soberano é racionalmente e moralmente legítimo! Na verdade o esquematismo acima não tem acolhida na política espinosana. Espinosa ignora toda possível alusão a uma lei moral natural, ainda que a pensemos em termos de conservação do indivíduo. Se pela instituição natural é-nos permitida qualquer ação ou conduta, seja racional seja passional, então é certo que uma dicotomia entre a lei e o direito (a liberdade) naturais, simplesmente não existe. Tanto o que se rege pela reta razão quanto o que a desconhece, tanto o sábio quanto o ignorante ou celerado estão em plena posse de seu direito natural: não é a racionalidade que determina ou *se* determina enquanto *lei natural* – mas a potência. O confronto entre as duas perspectivas põe em relevo os subterfúgios a que Hobbes recorre, para justificação da incondicional obediência à lei civil. Assim, o que temos a observar, é a linha de continuidade da concepção natural

¹⁰ Idem, *ibidem*, cap. XV, p. 93.

espinosana, frente à descontinuidade hobbesiana: a passagem à sociedade, enquanto abandono da condição natural e materialização do poder da razão, alcança em Hobbes uma legitimidade *artificial*, muito embora coerentemente deduzida. Curiosamente, em Espinosa (quase sempre apontado e definido como o racionalista ortodoxo) o desejo ocupa lugar de destaque em se tratando da análise da origem do Estado. É que se estivéssemos a depender apenas da utilização da racionalidade para a manutenção social, certamente continuaríamos indefinidamente no caos da desordenação individualista. A passionalidade mostra aqui sua força, eliminando qualquer dicotomia que pretenda ver no Estado (e por conseqüência no poder soberano) uma manifestação da racionalidade ou moralidade naturais, quando propriamente não passariam de nova expressão da potência natural, em nada necessariamente, meramente racional.

É com a abordagem do problema do pacto, que se torna explícito o abismo entre as concepções. O *exemplo do ladrão* colhido em ambos os autores, ilustra o que pretendemos provar: primeiro com Hobbes e o *De cive*.

Os pactos aceites por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. Por exemplo, se eu me comprometo a pagar um resgate ou um serviço em troca da vida, a meu inimigo, fico vinculado por esse pacto. Porque é um contrato, em que um recebe o benefício da vida, e o outro receberá dinheiro ou serviços em troca dela. Conseqüentemente, quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido. Portanto os prisioneiros de guerra que se comprometem a pagar seu resgate são obrigados a pagá-lo. [...] E mesmo vivendo num Estado,

se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que a lei civil disso me dispense. Porque tudo o que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também compactuar legitimamente por medo, e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper (HOBBS, pp. 63-64).

O pacto *deve ser* cumprido, uma vez seu cumprimento ser prescrição racional, e como tal, fruto da lei natural (a mesma lei moral), imutável, eterna. Mas, em Espinosa?

Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor. [...] Esta lei está tão *firmemente* inscrita na natureza humana que temos de a colocar entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar. Dela resulta necessariamente que só por malícia alguém prometerá renunciar ao direito que tem sobre todas as coisas, e que só por medo de um mal maior ou na esperança de um maior bem alguém cumprirá tais promessas. Para que isto fique mais claro, suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar os meus bens aonde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural está limitado, como já demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo-lhe tudo o que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo, ou seja, ludibriá-lo aceitando o contrato que ele me propõe. [...] De tudo isto, conclui-se que um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. Ora, isto é de importância capital na fundação de um Estado (ITP, p. 311).

Permanecemos no primeiro aspecto assinalado, a saber, o direito natural de conservação, em sua identidade à lei natural. Posso (tenho o direito) de abster-me do prometido, desde que não tenha já razões para cumprir a promessa. O pacto não assegura a ninguém por si só. O raciocínio hobbesiano acaba por tornar o pacto um imperativo a obedecer, instaurando a separação definitiva entre – lei (razão) x direito (paixão). Hobbes diferenciara entre o direito objetivo (lei civil) e o direito subjetivo (lei natural ou moral), mas Espinosa os faz coincidir; o estado de natureza (a liberdade natural) é sempre mantido em Espinosa: o indivíduo como parte da natureza tem tanto direito quanto potência tiver, assim como a natureza tem direito a tudo, porque tudo é manifestação de sua potência. O realismo de Espinosa denuncia o ponto em que Hobbes teria submetido *o que é a o que deve ser*. O pacto, a ultimação necessária de um acordo para a cessação da guerra entre todos, atinge em Hobbes a instância de aquilo que *deve ser* mantido, por identificar-se racionalmente à melhor conservação do indivíduo; mas esse *dever ser mantido* é princípio exterior à realidade prática, que conforme assentado, visa sempre à utilidade particular. A quebra do pacto propagada por Espinosa, somente é desdobramento coerente daquela noção de conservação humana: se já não vemos no acordo qualquer garantia de usufruto de um bem, e se temos efetivo poder para rompê-lo, nada (muito menos uma noção *abstrata* de obediência ao pacto) significará impedimento verdadeiro à ruptura. Na verdade, em Espinosa, apenas a terminologia jusnaturalista permanece. O contrato é aqui um conceito vazio, uma palavra

oca. Por isso Diogo Pires Aurélio afirma, muito propriamente, haver Espinosa partido de Hobbes para chegar a Maquiavel!¹¹

O mesmo no concernente ao exercício do poder pelo soberano: é o que nos diz a famosa carta 50, destinada ao amigo Jarig Jelles, pórtico desta seção. O soberano terá necessariamente que manter a soberania, a cada instante mediante seu poder efetivo, não estando, pois, assegurado por nenhum contrato. Ao contrário, Hobbes tratara de anular o problema ao estabelecer a imunidade da potestade suprema, mediante sua não-participação no pacto, estabelecido apenas entre os súditos. Enquanto estes acordam entre si, e ficam obrigados pelo acordo, o soberano não estabelece qualquer pacto, pairando para além de toda obrigatoriedade. É que Hobbes pretende acima de tudo evitar a mínima limitação que seja, do exercício do poder supremo. Mas ora, o pacto é artifício insuficiente na ordem prática, e ainda esta nova suposição é frágil demais para o impedimento de um efetivo conflito pelo poder.

[...] Quem tiver plenos poderes para dominar a todos pela força e a todos conter pelo receio da pena capital, universalmente temida, goza de um direito supremo sobre todos. Mas só manterá esse direito enquanto conservar o

¹¹ AURÉLIO, Diogo P. Nota (8) ao Capítulo XVI do TTP, p. 416. Esse antijusnaturalismo espinosano seria o cerne na esfera da política da *anomalía selvagem* da filosofia de Espinosa. Ver Negri, Antonio. *A anomalía selvagem – poder e potência em Spinoza...* A propósito, é possível já explicitarmos o jogo que viemos tecendo entre os dois conceitos: a potência (*potentia*) ultrapassa em muito o campo de alcance do poder (*potestas*) por dizer respeito a toda a escala universal da natureza enquanto afirmadora de si; o poder, enquanto poder político, é somente *uma* manifestação singular da potência; nesse sentido, *potestas* e *potentia* devem procurar o melhor acordo: como veremos, este se dá, para Espinosa, na democracia.

poder de fazer tudo o que quiser; de outro modo, o seu poder será precário e ninguém que seja mais forte estará, se não quiser, obrigado a obedecer-lhe (TTP, p. 312)¹².

A referida transferência de direitos dos súditos para o soberano não pode ocorrer completamente, absolutamente, a não ser *teoricamente* – e Espinosa é quem o admite, explicitamente¹³. Assim como o direito natural irrestrito é, no estado de natureza, de nível mais teórico que efetivo, também em sociedade a suma potestade possui tal ausência de limites apenas no que concerne ao aspecto ideal da coisa: pois, de fato, qual poder capaz de controlar os homens a ponto de dominar-lhes o pensamento íntimo, os sentimentos? Jamais poderemos transferir nossos direitos a ponto de modificarmos nossa natureza, a ponto de deixarmos de ser homens: como exigir dos pactuantes que deixem de sentir suas inclinações naturais ou obrigá-los a moverem-se contra

¹² Novamente, Hobbes: “É certo que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembléia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas seguindo os ditames de suas paixões e contrariamente a sua consciência, e isso constitui uma quebra da confiança e da lei da natureza. Mas isto não é suficiente para autorizar qualquer súdito a pegar em armas contra seu soberano, ou mesmo a acusá-lo de injustiça, ou a de falar mal dele. Porque os súditos autorizaram todas as suas ações, e ao atribuírem-lhe o poder soberano fizeram-nas suas”. *Leviatã* II, cap. XXIV, p. 151.

¹³ TTP, p. 322: “Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, ao ponto de renunciar a ser um homem. Nem tão-pouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade: [...] jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda privados do seu direito, do que pelos inimigos”.

sua natureza? É de se esperar que o soberano – ainda que tenha o desejo de ordenar barbaridades – não o faça, por temer por sua vez, também alguma represália. O soberano pode e deve fazer o possível para que lhe obedeam, seja através do medo, seja da esperança: mas o melhor convencimento será sempre o interno; a melhor obediência será aquela prestada através da convicção dos súditos, e não da obrigação. Embora esperança e medo sejam indissolúvelmente relacionadas, muito mais aconselhável para o magistrado supremo é o exercício do poder pelo incentivo daquela, jamais pelo predomínio deste: se o soberano conseguir a obediência por aquele meio, tanto mais tranqüilo poderá permanecer.

Em Espinosa a dialética ou dinâmica (melhor e mais exato dizermos, a tensão) reside justamente na admissão de que só é possível intervir legalmente na ordem social, sob a mediania da lei civil – portanto, mediante as prescrições corroboradas pelo soberano; mas ao mesmo tempo a manutenção do direito natural (a potência da qual não podemos abdicar por ser constituinte essencial de nossa natureza) possibilita a legitimidade de repúdio ao soberano: legitimidade não do ponto de vista do direito civil, mas da potência natural que jamais (senão teoricamente) pode ser eliminada. O soberano mantém seu direito natural e pode vir a querer agir em proveito pessoal, uma vez que para ele poder é ainda direito. Mas o que à primeira vista parece oferecer chances ao estabelecimento de um absolutismo, não o é na verdade. Se o soberano não tiver forças para manter-se, então nenhum evento (muito menos um pacto abstrato) o garantirá em seu cargo ou exercício: sua queda será uma decorrência natural de sua impotência. Por isso hemos de procurar a forma de soberania mais concorde com o poder natural, aquela em

que menor perigo corremos de cair na discórdia civil, na insegurança da dissolução do Estado, aquela em que a ordem comunitária mais se assemelha à ordem natural.

§ 4. O Verdadeiro Fim Do Estado: A Liberdade. À Guisa De Conclusão

O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade (ITP, p. 367).

Se o Estado é fundado para maior segurança dos indivíduos, a única opinião que se não pode realmente permitir é aquela que põe em risco, justamente, o fundamento do Estado, pelo qual os homens se uniram em sociedade. Agir, porém, tiranicamente sobre as opiniões gerais, exercer a violência sobre o foro íntimo, é desarrazoado e inútil: não há nada que os homens defendam com mais afincamento do que suas opiniões, sejam as que forem. De tal maneira que a cada um deve ser deixada a liberdade de pensar o que queira, e dizer o que pensa. A atitude oposta poderia até redundar no fomento de possíveis revoltas contra a soberania, pondo em risco a sobrevivência do Estado. Violento é, pois, o Estado que quer imperar sobre as almas: moderado é o que concede a todos a liberdade de pensar e de falar. O Estado nada pode conceber de mais salutar, portanto, que deixar a critério dos súditos a escolha e regência de suas vidas pessoais, primando somente pela regência da coisa pública. A liberdade de pensamento é, pois, dos *males* o menor para o Estado: dos *bens*, o maior.

Se a verdadeira finalidade do Estado é a tranqüilidade e a liberdade comuns, ainda que sejam possíveis nos diversos regimes, é na democracia que meio e fim apresentam maior concordância. Sendo o soberano aquele que detém o máximo de poder na sociedade, para que o direito natural possa ser exercido comumente em sua total realidade, é preciso que o poder (o direito) de cada um esteja impresso no papel da suprema soberania: mas ora, chama-se *democracia* ao regime de governo em que todos (ou a maioria) colegialmente possuem direito ao exercício do poder.

Ao manter mesmo em sociedade o direito natural (do qual o homem participa inevitavelmente, por uma sua constituição ontológica essencial), Espinosa identifica como forma de soberania mais adequada aquela cujo número de representantes é maior: porque o soberano quantitativamente, numericamente acrescido, indica qualidade de representação, posto igualmente maior ser a aproximação entre o soberano e o súdito – entre o direito natural latente e o legítimo pela lei civil. Bem como dois indivíduos juntos são mais fortes do que separados (pois fortalecem seu *conatus* e possuem um direito/poder superior ao que possuíam quando isolados), também mais forte é o governo que tenha como soberano um número maior de representantes e constituintes¹⁴.

No *Tratado político* vemos o Estado democrático ser chamado *Estado absoluto (imperium absolutum)*: porém não o devemos confundir jamais com aquilo que entendemos por

¹⁴ Isso implicaria o entrecruzamento da ontologia imanentista apresentada na *Ethica ordine geometrico demonstrata* e a reprodução na escala da sociabilidade dessa mesma imanência, à medida que no regime democrático a dicotomia súdito-soberano tenderia a diluir-se mais que em qualquer outro regime.

Estado absolutista. O regime de governo absoluto é aquele mais conforme ao princípio da proteção e da paz, o que mais propicia o fortalecimento do Estado, é precisamente o *menos* absolutista, o menos condizente com o *summum malum* da discórdia e do conflito. É aquele no qual mais se dilui a dicotomia entre soberano e súdito, posto que “se existe um poder absoluto, não pode ser senão o que o povo inteiro possui” (TP VIII, § 3).

A liberdade nos Tratados *político* e *teológico-político* é a tematização do conceito de liberdade enquanto coletividade, enquanto dizendo respeito ao conjunto dos homens que formam um Estado. Não se trata aqui da finalidade última (ou primeira) do pensamento espinosano (a liberdade individual como conhecimento), mas de assegurar a efetivação desta.

Conseqüentemente o que percebemos é uma linha de continuidade na economia do pensamento espinosano: e não seria demasiado afirmar que tal coerência pode ser resumida na elevação do conceito de liberdade ao primeiro plano, seja como repreensão à superstição e defesa da liberdade filosófica ante a intolerância religiosa (*Tratado teológico-político*), seja como instituição da melhor configuração de um Estado (*Tratados Teológico-político* e *Político*), seja como finalidade máxima intelectual, identificada já, ao sumo bem e à suprema felicidade (*Tratado breve, Tratado da emenda do intelecto e Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Luis Machado de. *Spinoza – uma utopia da razão*. Lisboa: Vega Universidade, 1993.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*; seleção e notas de Marilena de Souza Chauí; tradução de Marilena de Souza Chauí... [et al.] São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Tratado teológico-político*; tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

_____. *Correspondencia*; traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990. (Sección: Clásicos).

HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*. New York: Penguin Books, 1951.

HOBBS, Thomas. *De cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*; trad. Ingeborg Soler. Rio de Janeiro: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*; tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe; escritos políticos*; tradução e notas de Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*; tradução de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).

MORUS, Thomas. *A Utopia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

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

OLASO, Mercedes Allendesalazar. *Spinoza: filosofia, pasiones y política*. Madrid: Alianza, 1988.

PINTO, Francisco Cabral. *A heresia política de Espinosa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990. (Coleção Horizonte Universitário).

SPINOZA, B. *Trattato teologico-politico* (texto latino a frente); a cura di Alessandro Dini. Rusconi Libri, 1999.

ZUMTHOR, Paul. *A Holanda no tempo de Rembrandt*; tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Cia das Letras: Círculo