

Trata-se do ideal ético do meio termo, conhecido pelos cidadãos que praticam prudência [*phronesis*]. Pela prudência, na teoria das virtudes da *Ética a Nicômaco*, torna-se a prática ética e política também um conhecimento dianóico que permite conhecer o meio termo entre todas as paixões da alma e, na política, entre as classes de cidadãos. Com a tese de que em toda Cidade as classes sociais se dividem pelo excesso ou falta de riquezas, bem como pela classe que é o meio termo entre o excesso e a falta, a teoria da justiça distributiva e conjuga-se com a teoria da justiça participativa, para definir a prescrição do melhor regime na política. Do ponto de vista de ambas as justiças, tal como definidas por Aristóteles, com efeito, o regime popular é o mais justo. O regime popular [*politheia*] é a espécie de constituição que melhor permite à Cidade realizar a sua felicidade, na medida em que as classes médias se estabelecem como o meio termo entre os excessos dos ricos e as faltas dos pobres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora da UNB, 1985

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Cristina Ferreira Strummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, Editora da UNB, 1980.

Kury. Brasília, Editora da UNB, 1985. Livro VIII, capítulo 9, 1295 b e 1296 a. Páginas 143 e 144.

O PROBLEMA DA POTÊNCIA ÉTICA E POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo expor a teoria da potência (*potentia*) do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677). A partir das obras *Ética*, *Tratado Político* e *Tratado Teológico-Político*, mostraremos o percurso teórico do conceito de potência, fundamental para a ética e a política de Spinoza. Portanto, apresentaremos a questão dos afetos, o esforço (*conatus*) do homem ou a sua potência ética presentes nas partes III e IV da *Ética*. Por fim, mostraremos a potência política em Spinoza ao discutir sobre o Direito Natural, a potência da multidão e a democracia nos seus tratados políticos.

Palavras-Chave: Spinoza; Potência; Ética; Política.

THE PROBLEM OF ETHICS AND POLITICAL POWER IN BENEDICTUS DE SPINOZA

ABSTRACT

This article aims to expose the theory of the power (*potentia*) of the

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Bolsista da CAPES. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Pesquisa a questão da Potência e da Liberdade na Filosofia de Spinoza. Membro do Grupo de Estudo GT Benedictus de Spinoza (UECE). E-mail: wagnercarlos92@gmail.com.

Dutch philosopher Benedictus de Spinoza (1632-1677). From the works *Ethics*, *Political Treatise* and *Theological-Political Treatise*, we will show the theoretical path of the concept of power, fundamental for ethics and Spinoza's policy. Therefore, we will present the question of affect, the effort (*conatus*) of the man or his ethical power present in parts III and IV of *Ethics*. Finally, we will show the political power in Spinoza to discuss the Natural Right, the power of the multitude and democracy in their political treaties.

Key-words: Spinoza; Power; Ethics; Policy.



1. Introdução: O problema inicial dos afetos e a teoria da Ação e da Paixão

Este artigo tem como objetivo apresentar o problema da potência na filosofia de Spinoza considerando seu aspecto tanto ético como político. Apresentaremos um percurso dedutivo, tal como a fundamentação ontológica da obra maior spinozana, a *Ética*, partindo do estudo sobre a essência individual do homem até sua participação como multidão num corpo político presentes no *Tratado Político* e no *Tratado Teológico-Político*. Desde já, explicitaremos, aqui, uma discussão inicial acerca da teoria dos afetos ou das paixões na *Ética* que será fundamental para o desenvolvimento teórico do conceito de potência seja como esforço (*conatus*) e como multidão (*multitudo*).

Spinoza expõe sua teoria sobre os Afetos (*affectus*)¹ nas Definições da Parte III (*Da origem e natureza dos Afetos*) da *Ética*²,

1 “Progressivamente, os tradutores franceses chegaram a um acordo sobre a necessidade de traduzir *affectus* por ‘afeto’ (*affect*, pouco corrente no francês contemporâneo e ausente do francês do século XVII, para marcar bem a diferença (mantendo, todavia, a semelhança) com ‘afecção’ (*affectio*).” (RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*, p.18).

2 A *Ética*, publicada postumamente em 1677, foi escrita em latim conforme o modelo geométrico de Euclides utilizando axiomas, definições, proposições, escólios, corolários, etc. Para citarmos esta obra utilizamos as seguintes abreviaturas: Partes

onde se diz o seguinte: “Por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções.” (E3Def3). As afecções são as modificações corpóreas e psíquicas, ou seja, tanto os corpos como as mentes (ideias dos corpos) sofrem. Na definição de Afeto, Spinoza também explica que ele pode ser entendido propriamente como um afeto se temos uma ação (*actio*) ou como uma paixão (*passio*) se padecemos. Na teoria epistemológica spinozana da Parte II da *Ética*, temos a questão das chamadas ideias adequadas (*idea adaequata*) e ideias inadequadas (*idea inadaequata*) onde Spinoza diz que a mente tem ideias adequadas quando age necessariamente, mas, padece quando tem ideias inadequadas (E3P1). “A tradição e o século XVII definem a paixão e a ação como termos reversíveis, e recíprocos: a ação está referida ao termo de onde algo parte; a paixão, ao termo onde algo incide.”³ Para Spinoza, o corpo e a mente são modos finitos pertencentes aos atributos extensão e pensamento de uma Substância e agem e padecem, simultaneamente. Diferentemente de Descartes, para Spinoza, uma ação e uma paixão do corpo correspondem a uma ação e uma paixão na mente e vice-versa. Uma paixão nunca é vencida por uma razão, mas apenas por outra paixão mais forte e contrária; e uma paixão forte só será vencida por uma ação mais forte e contrária. (E4P7).

Na *Definição dos Afetos* da Parte III da *Ética*, Spinoza expõe uma lista de afetos dos quais três são primários: a Alegria (*laetitia*), a Tristeza (*tristitia*) e o Desejo (*cupiditas*)⁴ que é definido como a nossa própria essência⁵. O desejo constitui os afetos e as afecções, pois, é a afecção

(E3, E4, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, *escólio*.

3 CHAUI, M. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*, p.66.

4 “Dão-se tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, conseqüentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o Amor, o Ódio, a Esperança, o Medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados.” (E3P56).

5 Segundo Spinoza, “[...] o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência.”

do corpo e está em nós relacionado à medida que compreendemos, ou seja, quando agimos. (E3P58D). O desejo, chamado pelos antigos gregos de *hormé* (assalto, ataque, impulso para.), tinha o sentido de carência ou de um vazio que tende para fora de si em busca de preenchimento. Por sua vez, os estoicos “definiram a *oréxis* como esforço natural de autoconservação dos seres, capaz, nos homens, de fazer-se consciente, e como aptidão racional para estar conforme a natureza, desejando convir a ela e com ela.”⁶ Spinoza distinguiu os desejos entre si: 1) segundo seus objetos (E3P56) e 2) segundo as demais espécies animais que nós experimentamos (E3P57S). Neste sentido, o desejo aparece em tantos tipos e intensidades diferentes quantos as diversas combinações afetivas entre os indivíduos e seus objetos de desejos (coisas singulares). Assim, ele é universal e semelhante no sentido de que o homem não teria desejos à parte, além da realidade da natureza naturante (Deus). Para Spinoza, não há diferença entre o apetite (*appetitus*) e o desejo (*cupiditas*), pois, o desejo faz parte dos impulsos, dos apetites e das volições humanas.

“O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe, a potência de pensar de nossa mente.” (E3P11). Por conseguinte, podemos dizer que, as afecções do corpo correspondem aos afetos da mente. Nas afecções do corpo, há imagens, enquanto nas afecções da mente, há ideias afetivas. Há o esforço (como veremos adiante) de perseverar no ser mesmo que esteja diante de ideias claras e distintas e de ideias confusas, pois “A mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço.” (E3P9). Assim, tanto um indivíduo dotado de razão ou de paixão, ativo ou passivo, tem esta potência⁷ que pode

(E3P9S). Mais ainda, “O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida como determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer.” (E3AD1). 6 CHAUI, M. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*, p.21.

7 “[...] do ponto de vista da potência, não há nenhuma razão para introduzir uma diferença entre o homem racional e o homem demente. O que quer dizer isto? Quer dizer que eles têm a mesma potência? Não, isto não quer dizer que eles tenham a mesma potência, mas quer dizer que cada um, tanto quanto tem em si, realiza ou

ser diminuída ou aumentada.

O corpo consta de uma força maior ou menor para existir, assim como, a mente que consta de uma força maior ou menor para pensar. Dizemos, por exemplo, que a potência diminui a capacidade de pensar e existir a partir do ódio e da tristeza e ela aumenta a força pelo existir com a alegria e o amor. Por conseguinte, esta potência (*potentia*) de existir, mesmo que pela experiência do mundo das paixões, permite o indivíduo à possibilidade de passar das afecções passivas às afecções ativas.

1.1. Das Causas ativas e passivas nas ações humanas

Segundo Spinoza, na Parte I (*De Deus*) da Ética, Deus é uma causa de si (*causa sui*), e conseqüentemente, é uma causa eficiente imanente⁸, pois, é determinado e age por si só e tem uma existência necessária. Assim, Deus tem uma potência necessária e infinita que consiste na autoprodução da realidade. No que se refere às ações em que os homens estão fundados, Spinoza definiu dois tipos de causas: causa adequada (*causa adaequata*) e causa inadequada (*causa inadaequata*). “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma.” (E3Def1). A causa adequada, ligada também a ideia verdadeira ou adequada, é quando o ser é ativo e livre. É sermos ativos ou atuarmos como causa total do que se passa em nós. Ao contrário, temos uma causa inadequada quando somos influenciados, em nossas ações, por paixões e por ideias falsas ou inadequadas⁹. Na Causa inadequada (E3Def2), nosso esforço é uma

efetua sua potência.” (DELEUZE, G. *Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981)*, p.113). Deleuze não concorda com a ideia de esforço ou tentativa de perseverar no ser, pois, para ele, a cada momento efetua minha potência tanto quanto tem em mim. Não importa o grau de potência, do racional ou do demente, o fato da potência é comum entre ambos. Neste ponto, não há uma hierarquia entre ambos; eles se distinguem não segundo a potência, mas segundo seus atos.

8 “A causa que produz o efeito sem separar-se dele, pois o efeito é uma propriedade interna da própria causa e uma expressão determinada dela.” (CHAUI, M. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*, p.105).

9 “[...] Espinosa chega à conclusão de que o que distingue fundamentalmente as

causa parcial do que faz, sente e pensa; somos causas inadequadas na paixão, pois nestas, somos determinados a fazer, sentir e pensar pela ação de causas externas mais fortes e poderosas do que nós.

No desconhecimento das causas, o desejo do indivíduo é arrastado passivamente para uma determinada direção. Spinoza afasta “a suposição tradicional de que somos movidos por causas finais externas e que somos livres quando nosso apetite e nosso desejo são baseados por nossa vontade a escolher os fins bons e virtuosos.”¹⁰ Não há uma vontade livre para fazer o que quisermos e não há finalismos humanos na Natureza, pois, esta que é Deus (*Deus sive Natura*), segue uma ordem necessária e não contingente. Atuamos, passivamente, enquanto causas eficientes parciais¹¹ do que se passa em nós (nas paixões). As paixões longe de serem todas consideradas vícios ou pecados são, para Spinoza, efeitos necessários enquanto somos partes finitas da natureza. Como dito anteriormente, existe uma relação ação e paixão nos Afetos, bem como, com as causas em que estamos fundados. Recapitulando a Definição de Afeto, Spinoza explica que o afeto, relacionado à causa adequada, é uma ação; caso contrário, é uma paixão ou uma causa inadequada:

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos causa adequada, isto é [...] quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser compreendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (E3Def2).

Assim, o homem pode ter uma ação fundada numa causa adequada ou numa causa inadequada, mas nunca, como na tradição

ideias verdadeiras, ou adequadas, das falsas é a capacidade de se ligar umas às outras com sucesso num bom raciocínio, [...] de tal sorte que a ideia falsa ou inadequada se revela sempre infecunda ou isolada.” (RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*, p.15).

10 CHAUI, M. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*, p.64.

11 “A causa que produz um efeito e se separa dele, de sorte que depois da ação causal há dois seres independentes (a causa e o efeito), e sem ligação, cada qual com sua vida própria.” (CHAUI, M. *ibidem*).

aristotélica, numa causa final segundo a qual somos movidos em vista de fins subjetivos à natureza. Por conseguinte, esta relação entre ação e paixão, causa adequada e causa inadequada, na teoria dos afetos de Spinoza, reflete no esforço conativo dos modos finitos, pois, o aumento ou a diminuição das Potências de agir (corpo) e de pensar (mente) depende da forma como agimos e conhecemos de maneira adequada ou inadequada. Uma causa adequada está, segundo a epistemologia spinozana exposta na teoria da Ideia, na Parte II da Ética, relacionada às ideias adequadas (verdadeiras, claras e distintas) e ao encontro (*occursus*) de bons afetos (paixões alegres) que aumentam minha potência. Desta forma, é possível pensarmos numa saída da condição de causa inadequada ligada às ideias inadequadas (falsas, confusas e mutiladas) e ao encontro de maus afetos (paixões tristes) que diminuem minha potência como veremos no próximo tópico.

2. Do *conatus* ou o esforço de conservação física e psíquica

Quase todos os que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. [...] mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos, e o que, de sua parte, pode a mente para moderá-los. [...] Tratarei, pois, da natureza e das forças dos afetos e da potência da mente sobre eles com o mesmo método com que tratei de Deus e da Mente nas partes precedentes e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos. (E3Pref).

É desta maneira que Spinoza prefacia sua Parte III (*Da origem e natureza dos Afetos*) da Ética, mostrando seu principal objetivo: expor a teoria dos Afetos à medida que explicita as potencialidades dos modos finitos dos atributos extensão e pensamento, a mente e o corpo. “Espinosa, a exemplo de Descartes, afasta os filósofos morais que creem que o homem perturba a ordem da natureza mais do que a segue e que fustigam os vícios humanos.”¹² Como disse Spinoza,

12 JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*,

não há um império humano dentro de outro império (a natureza), pois admitir isso seria cair num finalismo e antropomorfismo, tornando toda a natureza (Substância) um mero atributo humano. Os seres ora agem por si mesmos ora são submetidos por outra coisa, ou seja, as paixões e por isso padecem. Por conseguinte, é necessário que lembremos, como dito acima, o que disse Spinoza sobre os Afetos enquanto as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída e as ideias dessas afecções. (E3Def3). A partir dos *Postulados*, Spinoza retoma o discurso sobre o corpo humano segundo a teoria dos afetos. O corpo humano é afetado de muitas maneiras de forma que a sua potência de agir pode aumentar ou diminuir ou simplesmente manter-se neutra. (E3Post1).

Na altura das proposições, Spinoza retoma a questão corpo/mente, assim como feito na Parte II. “Estudando a natureza e a origem dos afetos, a Parte III sistematiza esse novo tipo de abordagem mista, pois implica a união em ato do corpo e da mente através das modificações que os tocam conjuntamente.”¹³ Para Spinoza, assim como o corpo, a mente também age e padece. Segundo a adequação e a inadequação das causas, a mente age, quando tem ideias adequadas e padece quando tem ideias inadequadas.

[...] pelo que foi dito no escólio da proposição 7 da parte 2, a saber, que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão. [...] ninguém sabe de que maneira e por quais meios a Mente move o corpo, nem quantos graus de movimento pode atribuir ao corpo, nem com que rapidez pode movê-lo. [...] a mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o corpo é mais apto para que nele se excite a imagem desse ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um a outro. [...]. (E3P2S).

Neste sentido, fica compreendido que, segundo Spinoza, a mente é capaz de considerar os objetos exteriores como presentes sempre que o corpo é estimulado ou afetado por imagens de tais objetos.

p.52.

13 JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*,

p.39.

Nesta perspectiva afetiva do corpo e da mente, podemos seguir com a problemática exposta acima sobre a potência de agir. “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.” (E3P6). Esta proposição fundamenta a teoria do *conatus*.¹⁴ O termo *conatus*¹⁵ explica-se pelo princípio físico da inércia segundo o qual um corpo permanece em movimento ou em repouso se nenhum outro corpo atuar sobre ele modificando seu estado tornando possível à ideia de que todos os seres do universo possuem a tendência natural e espontânea em perseverar no seu ser. Neste sentido, não é um perseverar no próprio estado (como uma pedra), por exemplo, mas regenerar-se, transformar-se e realizar-se (como os vegetais e animais). Segundo Chauí, “na verdade, os humanos não possuem conatus, são conatus.”¹⁶ Como força na ausência de obstáculo externo, o término do *conatus* só se daria na morte do indivíduo que o envolve. Na filosofia e na física, o termo *conatus* foi empregado, a princípio, por Descartes, nos *Princípios da Filosofia* (1644)¹⁷ e por Hobbes, no *Leviatã* (1651)¹⁸.

14 “Vale ressaltar que a teoria do *conatus* já está presente na Parte I da Ética. De acordo com a Proposição XXXIV da mesma parte, de tudo o que existe na natureza resulta algum efeito, na medida em que todas as coisas existentes exprimem de uma certa maneira a potência de Deus.” (GUIMARAENS, F. *Direito, ética e política em Spinoza: Uma Cartografia da Imanência*, p.102).

15 Correspondente também ao termo conação, o conatus foi indicado no Renascimento como o “hormé estoico” enquanto tendência ou instinto para a autopreservação. A ideia de conservação do ser para garantir a sua existência e evitar aquilo que é contrário a sua natureza apareceu desde os estoicos com a noção de *oikeiosis*. Sobre esta doutrina estoica, diz Reale: “Se observamos o ser vivo, constatamos, em geral, que ele é caracterizado pela constante tendência a *conservar-se a si mesmo*, a apropriar-se do seu próprio ser e de tudo do que é apto a conservá-lo, evitando o que lhe é contrário e *conciliando-se* consigo mesmo e com as coisas que são conformes à sua própria essência.” (REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana. Vol.4 - Estoicismo, Ceticismo e Eclétismo*, p.74).

16 CHAUI, M. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*, p.63.

17 Cf. DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. (Textos Filosóficos), sobretudo a Parte II (*Dos princípios das coisas materiais*). Segundo a visão mecanicista de Descartes, o *conatus* pode ser esforço para o centro (*conatus a centro*) e esforço para fora do centro (*conatus recedendi*) para explicar a força centrífuga.

18 Cf. HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e*

Mas, enquanto que para Hobbes e Descartes, o *conatus* está ligado à inércia e a velocidade, para Spinoza, o *conatus* articula-se com a intensidade ou a força:

Espinosa diverge de Hobbes sob três aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, porque afirma a indestrutibilidade intrínseca da essência singular, Espinosa formula a conservação ou perseveração no ser como proporcionalidade do *quantum* de movimento e de repouso sem se referir, como Hobbes, a velocidade; [...] Em segundo, diferencia entre conservar o seu *estado* [...] e perseverar em seu *ser*. [...] Finalmente, em terceiro, graças a ideia do indivíduo como integração e diferenciação interna de constituintes e do princípio de aumento e diminuição da potência ou intensidade da força pelas relações com as potências externas, Espinosa pode conceber a liberdade para além da concepção hobbesiana [...]. (CHAUI, 2003, pp.139-140).

A mente, por exemplo, “[...] esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste esforço ” (E3P9). O esforço referido apenas à mente chama-se vontade (*voluntas*) e o esforço referido à mente e ao corpo chama-se apetite (*appetitus*). Segundo Spinoza, somos afetados de tal forma que a nossa potência de agir pode sofrer mudanças simultaneamente na mente e no corpo. O *conatus* não pode ser visto como uma interioridade de cada coisa singular, um sujeito em si, pois, não é senão afirmação e potência a partir de outras coisas singulares. Na altura da Parte IV da *Ética*, Spinoza considera este esforço como “o primeiro e o único fundamento da virtude.” (E4P22C). Também como constituindo a essência singular e atuante do indivíduo, esta potência é uma parte da Potência infinita de Deus.¹⁹

civil. Tradução e notas de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores), precisamente, o Capítulo 6 (*Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime*) da Parte I, onde Hobbes fala do esforço (*conatus*) que pode ser um apetite ou desejo e aversão dependendo das circunstâncias. Hobbes inspirou-se na teoria da circulação do sangue do médico britânico William Harvey (1578-1657) para explicar os chamados movimentos animais (voluntários) e movimentos vitais (involuntários).

19 “[...] a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é (*pela prop.34 da parte I*), da sua

Por conseguinte, a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente²⁰ estão, certa forma, igualadas onde se alteram de acordo com determinados afetos. A mente, por exemplo, pode padecer ora passando de uma perfeição maior, ora a uma menor. Segundo Spinoza, são dois os afetos que regulam esta perfeição: a alegria e a tristeza. A Alegria é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior; a Tristeza, por sua vez, é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. A “mente, o quanto pode, esforça-se por imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do corpo.” (E3P12). Além disso, a mente age de tal forma coexistente ao corpo que, quando o corpo tem sua potência de agir refreada por certas paixões negativas (a tristeza, o ódio e o medo), a mente se esforça para recordar de coisas que excluam a existência daquelas. “Daí segue que a mente tem aversão a imaginar coisas que diminuem ou coíbem a potência dela e do corpo. ” (E3P13C).

3. Da Potência ética e política: Sobre o Direito natural e o Direito Civil

Spinoza ficou consagrado como o filósofo da potência. Segundo Deleuze, “Toda a *Ética* [de Spinoza] se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres.”²¹ Tratada como possibilidade de mudança, o termo potência foi dado por Aristóteles para exprimir a capacidade de realizar mudança em si mesmo ou em outra coisa e de ser mudado por si ou por outra coisa. Mas, na perspectiva spinozana, o termo potência “costuma envolver, explícita ou implicitamente, uma certa negatividade, o que é ‘em potência’ sendo concebido como incompleto, inacabado ou por realizar. Em Espinosa, ao contrário, a potência é positividade, ser,

essência infinita.” (E4P4)

20 “[...] é preferível limitar-se ao exame dos afetos dos homens para determinar a natureza da união psicofísica e da igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência de agir da mente. ” (JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*, p.194).

21 DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia Prática*, p.110.

afirmação.”²² A potência, referida na Ética, está ligada à “existência”, ao “existir” e com o “perseverar no ser”, logo, está também articulada à concepção de esforço (*conatus*), como vimos anteriormente. Mais ainda, a potência (*potentia*) é sinônima de virtude (*virtus*):

Por virtude e potência entendo o mesmo coisa, isto é; (pela prop.7 da Parte 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas. (E4Def8).

Como veremos adiante, esta potência humana que é um grau do infinito, pode ser individual (ética), sob uma perspectiva ontológica, mas também pode ser coletiva (política) através da união entre as potências individuais.

O *Tractatus Politicus*²³ foi uma das obras mais maduras de Spinoza, inacabado e publicado na *Opera Posthuma* (1677). Neste escrito político, temos uma análise dos sistemas de governos como a Monarquia, a Aristocracia e a Democracia onde Spinoza retoma e subverte os conceitos pilares do jusnaturalismo como o Estado de Natureza, o Direito natural e o Direito Civil. A inovação spinozana, neste campo, é a ideia de que o Direito Natural (*jus naturale*) e o Direito Civil (*jus civile*) devem se complementar²⁴ uma vez que naquele o homem vivia sem lei (individualmente isolado) e sem proteção de uns aos outros, e neste, onde o homem supera seu medo e suas paixões, pois há uma autossuficiência mútua numa sociedade organizada. No capítulo XVI (*Dos fundamentos do Estado, do direito Natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos*) do *Tratado Teológico-*

22 RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*, p.63.

23 Para citarmos esta obra utilizamos a sigla TP. Exemplo de Citação: TP2 §1: *Tratado Político, capítulo 2 e parágrafo 1*.

24 Spinoza compreendeu que o indivíduo ético não deve ser suprimido pelo indivíduo político, ou seja, Direito Natural e Direito Civil, natureza humana e sociedade, devem se complementar. “Em sua origem, a doutrina do direito natural carrega consigo uma distinção entre natureza e convenção, afinal só passou a ser possível pensar na divisão entre direito natural e direito positivo quando a ideia de natureza se tornou um objeto do pensamento humano.” (GUIMARAENS, F. *Direito, ética e política em Spinoza: Uma Cartografia da Imanência*, p.116).

*Político*²⁵, Spinoza também se dedicou ao tratamento do Direito 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 a agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores dentre eles para comer os menores, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, dons da água, da mesma forma e com o mesmo direito, com que os grandes comem os menores. É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que 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 pleno direito a tudo. (TTP16 §2).

Segundo Spinoza, “o direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” (TTP16 §3). Porém, nem todos estão determinados a agir conforme a razão, pois, nascem e passam uma maior parte de suas vidas ignorando tudo. A lei é necessária para refrear as paixões humanas no Direito Civil, mas seria supérflua se todos fossem conduzidos pela razão. Segundo o filósofo holandês, a experiência nos mostra que sempre haverá vícios enquanto houver homens e que os muitos que se preocupam em combater a maldade humana são mais guiados pelo medo do que pela razão. (TP1 §2). Neste sentido, o *Tratado Teológico-Político* seria outra obra política que já refletia os princípios do *Tratado Político* no que se refere à questão do direito natural e sobre o Estado Democrático. Segundo Spinoza, “Dissemos no nosso Tratado Teológico-Político do direito natural e do direito civil, e na nossa Ética explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, finalmente, a liberdade humana.” (TP2 §1). E sobre o Estado mais natural, ou seja, um Estado Democrático, já fora apresentado em seu *Tratado Teológico-Político* (1670) no Capítulo XX (*Onde se demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa*). Por sua

25 Para citarmos esta obra utilizamos a sigla TTP. Exemplo de Citação: TPP2 §1 = *Tratado Político, capítulo 2 e parágrafo 1*.

vez, o *Tratado Político* reflete o fundamento ontológico da Substância-Deus ou a Natureza também exposto na *Ética*. É retomada também a questão do *conatus* ou da potência. Neste sentido, não é surpreendente que Spinoza comece o Capítulo I do *Político* falando sobre as paixões:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. (TP1 §1).

Contra os moralistas da tradição e de seu tempo, Spinoza critica àqueles que consideravam a paixão como algo distinto da Natureza humana, além disso, por terem separado a Natureza humana da Natureza geral, pois, como Spinoza disse, “[...] parecem conceber o homem na natureza como um império num império.” (E3Pref). Adiante, o filósofo holandês critica os pensadores satíricos, especulativos e utópicos que, confiando na ideia do finalismo normativo do indivíduo, acreditam que o verdadeiro político é aquele que é mais movido pela razão do que pelas paixões.

No Capítulo II do *Tratado Político*, Spinoza define o Direito Natural: “Assim, por direito de natureza, entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza [...]” (TP2 §4). Ou seja, há a identificação das leis da natureza com a Potência de Deus (*potentia dei*), pois, todas as coisas enquanto são potências finitas fazem parte da Potência infinita de Deus entendido como uma substância imanente. Por conseguinte, Spinoza determina o Direito natural segundo a relação do homem com a sua potência e o seu direito expresso na noção de *jus sive potentia*: direito e potência são uma só e mesma coisa, pois, o direito vai até onde vai à potência²⁶.

26 “[...] o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência.” (TP2

A princípio, o conceito de Direito Natural refletia a ideia de uma sociedade baseada no respeito à justiça e ao bem comum²⁷. Tal direito era constituído por indivíduos isolados num estado de natureza seguindo ao máximo os ditames da razão. Porém, a sociedade europeia abandonou tal ideia alegando que o Estado de Natureza era contraditório, pois, não havia uma sociedade justa e puramente racional. Para Spinoza, tal sociedade não passaria do “domínio da utopia ou da idade de ouro”. (TP2 §4). Os homens se conservam (*conatus*) e estão inclinados no Direito natural não segundo a Razão, mas pela vontade que determina a agir e através do qual se esforçam para se conservarem (TP2 §5). Assim, diz Spinoza no *Tratado Teológico-Político*:

Quão longe, no entanto, estamos de poderem todos conduzir-se unicamente pela razão! Cada um deixa-se levar pelo seu bel-prazer e, a maioria das vezes, tem a mente a tal ponto inundada pela avareza, a glória, a inveja, o ódio, etc., que não lhe fica o mínimo espaço para a razão. (TTP16 §6).

O homem (modo finito) é parte da natureza e conduzido pelo desejo ou pela razão, está conforme as leis e regras da natureza que é Deus. Mas, existia, pois, vidas sociais e políticas conflitantes e divergentes no Direito Natural. O Estado de Natureza era responsável por enfraquecer a potência individual, fundamentada ontologicamente,

§4). Mas, ressalta Deleuze, “[...] o que Spinoza disse, ou Nietzsche depois, o que as coisas querem, é a potência. Não ‘o que cada um quer o poder’, esta é uma fórmula que não tem nada a ver.” (DELEUZE, G. *Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981)*, p.91).

27 Spinoza se distanciou da tradição dos jusnaturalismos estoico e cristão segundo os quais o direito natural é guiado pela *recta ratio* e pela justiça distributiva do estado de natureza (Aristóteles) e a afirmação de Cícero de que o estado de natureza seria a barbárie causada pelo pecado original. Sobre a noção de um direito natural do indivíduo, diz Negri: “Desejo e força constituem o direito natural individual. Vale a pena se perguntar: é jusnaturalismo, isto? Poderíamos sustentar, em visto do número de analogias e influências diretas que podem ser invocadas de Grotius a Hobbes, que estamos diante de uma versão pessimista do jusnaturalismo. Não me parece [...] o pensamento social, jurídico e político de Spinoza não é jusnaturalista.” (NEGRI, *A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza*, pp.153-154). Portanto, para Spinoza, não se trata de ver no Direito Natural uma obediência natural (dever-ser), mas um fato da natureza.

na Ética, pelo medo, pelo ódio, pela inveja e outras paixões tristes. Spinoza mostra que o problema é de natureza humana e não política: “[...] não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem [...]” (TP1 §4).

A análise de Spinoza sobre a política reflete a interpretação que Maquiavel fez a partir da experiência dos fatos históricos de como os governados eram legitimados e conservados. E inspirado na concepção de Hobbes sobre o Direito Natural²⁸ e conseqüentemente, na teoria do *conatus* como o esforço do indivíduo para perseverar na existência, mesmo que Spinoza conseguira diferenciar sua concepção política do filósofo inglês. Numa carta²⁹ de 2 de Junho de 1674, Spinoza responde a um amigo, Jarig Jelles, sobre em que consistiria a diferença de sua política da de Hobbes:

Tu me perguntas qual é a diferença da concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles, coisa que sempre ocorre no estado natural. (Ep50).

Os homens, naturalmente, não conseguem viver sem uma lei em comum, regras comuns e coisas públicas que estabelecem as instituições. Para Spinoza, a natureza não cria povos e os homens não nascem cidadãos, se tornam. Assim, não se trata da antiga concepção

28 “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.” (HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, p.78).

29 Para o sistema de citação das cartas ou correspondências de Spinoza, publicadas postumamente, utilizamos a sigla Ep (*Epistolae et responsiones*). Exemplo de citação: Ep50 para Carta Nº50. Para a tradução portuguesa completa do conjunto destas cartas cf. SPINOZA, B. *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

aristotélica de que o homem é um “animal naturalmente político”. Assim, não existe primeiramente um coletivo, mas antes, potências individuais. Quando os homens perceberam que a solidão no Estado de Natureza era desfavorável e que há mais utilidade e possibilidades se reunirem suas forças e descobrirem as vantagens da vida social e política é que surge o Direito Civil. Esta reunião de forças tem como objetivo não só o bem comum, mas garantir liberdade, paz e segurança para todos. Segundo Chauí, a “marca do estado de natureza é a impossibilidade de efetuar o esforço de conservação do ser e, portanto, tal estado não é a realização do direito natural e sim obstáculo a esse direito.”³⁰

Segundo Hobbes, o homem saia do Direito Natural³¹ por meio de um contrato social onde há a alienação de seus direitos e que lhes permitiam transferir seu poder ao soberano (assembleia, democracia, monarquia ou aristocracia). Para Spinoza, ao contrário, não deveria haver contratos uma vez que não existe pacto direto entre Súditos e Soberanos, sendo assim, uma ilusão. A ideia do pacto implicaria na transferência total do direito natural e do *conatus* individual a outro, ao contrário disto, o pacto deveria ser, segundo Spinoza, uma transferência de um direito natural para um direito maior que é a coletividade. Neste sentido, Spinoza diz que o Direito Civil existe para superar e complementar o que faltava no Estado de Natureza, a saber, a liberdade, a paz e a segurança.

No Capítulo III do *Tratado Político*, Spinoza define conceitos de cidade, de negócios comuns, de coisas públicas e de cidadãos; ele chega a questionar se o Estado Civil seria irracional, pois, o conceito de juiz ou de legislação de si (*sui iuris*) do Estado Natural desaparece no Estado Civil onde haveria certa submissão do indivíduo (*alterius iuris*). No Direito Civil, o Soberano tem o direito de estabelecer um juízo sobre os atos de cada um, administrando-os e castigando-os. No Capítulo IV, Spinoza diz que a cidade está sob jurisdição de si “[...] quando age de acordo com o ditame da razão (pelo art.7 do cap. ant.);

30 CHAUI, M. *Política em Espinosa*, p.162.

31 Hobbes, certa forma, também conservou o Direito natural no estado civil com a diferença de que em proveito do soberano.

na medida, portanto, em que ela age contra a razão, está em falta para consigo, quer dizer, peca.” (TP4 §4). O Soberano, por sua vez, é o único que detém o poder público e que pode julgar segundo o direito civil e interpretar as leis.

No Capítulo V, Spinoza afirma que o fim último do Direito Civil deveria ser a paz e a segurança, embora não suprima as constantes guerras e as violações de leis, sendo assim, não muito diferente do Estado de Natureza. A conclusão do filósofo holandês é que o direito da cidade deve ser definido pelo poder das massas (*multitudinis potentiae*)³² e conduzidas por um único pensamento (*una veluti mente*). Trata-se da potência da multidão, ou seja, uma potência política que constitui a reunião de forças (*conatus*) individuais.

4. Considerações finais:

Como vimos, a essência humana se define pelo *conatus*, isto é, pela potência interna de agir ou esforço de autopreservação na existência. Na política, a potência se chamará coletiva ou potência da multidão (*multitudinis potentiae*). Para Spinoza, o *conatus* não conhece a ideia de bondade e de justiça, pois, tais ideias só têm sentido numa sociedade em comum. Vimos também que a potência ética é o Direito natural, visto que, o Direito é tudo aquilo quanto alguém tenha o poder de conseguir, assim, o Direito vai até onde vai a minha Potência de Agir (*jus sive potentia*). Porém, este esforço individual tem uma força individual menor do que vários outros juntos e unidos, pois, a partir do momento que os homens, no Estado de Natureza, se unem pra descobrir as vantagens da vida em comum, não fazem mais pactos nem contratos. O contrato deve ser substituído pelo consenso no qual a individualidade adere à coletividade. Por conseguinte, no que toca ao contrato, ninguém transferirá força alguma, pois, conforme a física, uma força se comunica às outras, mas não se transfere a

32 Além do *Tratado Político*, Spinoza tratou na *Ética* o que seriam os passos iniciais para a forma da multidão: “[...] se, por exemplo, dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado.” (E4P18S).

nenhuma outra. Surge, então, a ideia de um sujeito coletivo³³ formado pela multidão (*multitudo*) ou a massa. Temos aí, diferentemente da potência individual ou ética que é fraca e isolada, a potência política ou coletiva como mais forte e superior àquela. Tal esforço é considerado soberano ou o próprio Direito Civil (um direito inalienável) onde o indivíduo coletivo deseja governar e não ser governado, pois, ninguém transfere a outro o direito do poder para governá-lo, mas cada um e todos conservam e aumentam suas forças isoladas do Direito Natural.

Os homens concordam em agir em comum, mas não necessariamente eles concordam em pensar da mesma maneira. “Embora os homens sejam diferentes, inclusive com relação à potência própria de cada um [...] suas potências individuais podem ser consideradas iguais, se comparadas à potência do Estado.”³⁴ Por outro lado, o homem tem menos poder e menos direito se temem isolados, pois, o Direito Natural só é concebível se o homem buscar direitos comuns, terras que possam viver em vontade comum. Cada um tem o direito sobre a Natureza segundo a lei comum que lhe confere. Segundo Spinoza, existe um poder público que é o poder do número³⁵, ou seja, da multidão (*multitudo*).

Diferentemente de Aristóteles, Spinoza não começou o *Tratado Político* discursando acerca do melhor ao pior dos regimes, mas, discute antes, como o poder tem sido legitimado e se conservado nas monarquias, nas aristocracias e nas democracias. Se na Monarquia havia o risco de um governar todos e na Aristocracia, de poucos

33 “Do ponto de vista do sistema, a determinação spinozista do coletivo tem efeitos poderosos; com efeito, ela permite à concepção da potência desenvolver-se de maneira integral. [...] o conceito do coletivo não é outra coisa senão uma determinação – ontológica – da relação multiplicidade-unidade.” (NEGRI, 1993, p.186). Uma mesma posição numa perspectiva diferente será tomada por Chauí (2003, p.132), ao dizer que “agir em comum ou agir como causa única para a realização de uma mesma ação torna os componentes partes constituintes do indivíduo, de maneira que individualidade significa unidade causal.”

34 SILVA, C. V. *Corpo e pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*, p.212.

35 “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos.” (TP2 §13).

governarem muitos, Spinoza conclui que, a Democracia (*absolutum imperium*) é o regime mais apto e propício para quem quer governar e não ser governado, assim, é considerado, pela experiência, o mais natural dos regimes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).
- _____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DELEUZE, G. *Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981)*, Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2012. (Col. *Argentum Nostrum*).
- _____. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. (Textos Filosóficos).
- GUIMARAENS, F. *Direito, ética e política em Spinoza: Uma Cartografia da Imanência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução e notas de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).
- NEGRI, A. *A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.
- RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução: Claudio Beliner.

São Paulo: Martins Fontes, 2010.

REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana*. Vol.4 - Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo. São Paulo: Loyola, 2011.

□

SILVA, C. V. *Corpo e pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. São Paulo : Editora Unicamp, 2013.

SPINOZA, B. *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução : Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação : Marilena Chauí. São Paulo : Edusp, 2015.

_____. *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.