UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TATIANA APARECIDA PICOSQUE

DAS DOBRAS ONTOLÓGICAS EM ESPINOSA:
concepções do político e do direito sob a imanência

SÃO PAULO
2019

TATIANA APARECIDA PICOSQUE

DAS DOBRAS ONTOLÓGICAS EM ESPINOSA:
concepções do político e do direito sob a imanência

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Mestre em
Filosofia sob a orientação do Prof.
Dr. Homero Silveira Santiago.

SÃO PAULO
2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

PP598d PICOSQUE, TATIANA APARECIDA
Das dobras ontológicas em Espinosa: concepções do político e do direito sob a imanência / TATIANA APARECIDA PICOSQUE ; orientador HOMERO SILVEIRA SANTIAGO. - São Paulo, 2019.
117 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Espinosa. 2. imanência. 3. ontologia. 4. política. 5. direito. I. SANTIAGO, HOMERO SILVEIRA, orient. II. Título.

PICOSQUE, Tatiana Aparecida. **Das dobras ontológicas em Espinosa:** concepções do político e do direito sob a imanência. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/2019

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Para minhas filhas Amanda e Bruna.

AGRADECIMENTOS

Esta investigação consiste no meu segundo mestrado, o primeiro foi em Letras. Desde 2013, vinha pensando de modo mais recorrente em retornar a minha primeira e agora definitiva morada: a Filosofia. Preciso contextualizar a concretização deste reencontro.

Após situações adversas como uma gestação de risco, a perda já anunciada de uma recém-nascida, uma separação conturbada, o término da bolsa, a conclusão do doutorado em Letras sem perspectiva de trabalho, inúmeras inscrições em concurso para Letras que resultaram em fracasso, duas filhas (crianças) que precisavam (e precisam) de minha dedicação, tudo isso no ano de 2013.

Lembro-me, porém, nesse mesmo ano, do meu bom – aliás, excelente – encontro com a obra de Espinosa via Gilles Deleuze. E o que me impactou foi justamente a noção de *conatus*. Compreender que causas externas poderiam prejudicar a nossa perseverança no ser a ponto de diminuir – ou mesmo minar – o exercício da potência individual foi um alento. Tirou-me o peso da culpa pela fase ruim e me conscientizou a respeito dos limites impostos pela existência. E isso não me deixou pessimista; pelo contrário, compreendi que as causas externas podem realmente nos tratar como brinquedos, sendo que, no entanto, resta-nos resistir e – ao menos tentar – selecionar os bons encontros, procurando evitar aqueles que diminuam nossa força vital.

Recordei-me dos velhos tempos de graduação e de professora do ensino médio da rede pública estadual, do quanto já estive alegre. Recordei-me do quanto a Filosofia sempre foi um bom encontro. E, em 2013 mesmo, busquei retomar o caminho do qual nunca deveria ter me desviado.

Não que eu tivesse controle sobre causas externas desfavoráveis, aliás, isso ninguém tem. Uma velha amizade repentinamente reapareceu em minha vida e me auxiliou na conquista de um emprego como professora numa instituição de ensino privada. E, como afirma Espinosa, nada mais útil a um indivíduo humano do que outro. Sou extremamente grata **à amiga de longa data, Vanessa Cordeiro**, que me recolocou no mercado de trabalho no segundo semestre de 2014.

A partir de então, as causas externas extenuantes deram um pouco de trégua, apaziguaram-se. Começo a me debruçar sobre a Filosofia com maior intensidade, e já, em 2015, inscrevi-me não muito confiante para concorrer a uma vaga de mestrado em Filosofia na USP. E o projeto de pesquisa abarcava o meu interesse a respeito do *Tratado teológico-político* de Espinosa, até porque, em 2015, o rebuliço político já andava em curso no País. O capital batendo à porta, desejando escancará-la. O papel da bancada da Bíblia no Congresso causou-me (e causa-me) inquietações, e o livro mencionado de Espinosa cuida exatamente desta perniciosa relação entre religião e política.

No ano de 2015, mais um concurso e, depois do doutorado, fiz a minha primeira inscrição na área de Filosofia. Apareceu a oportunidade de uma vaga para professor de Filosofia no IFSP em Suzano. Obtive a segunda colocação, não tendo sido suficiente para uma nomeação imediata, e fiquei então na expectativa de abrirem novas vagas dentro do período de dois anos. E sabemos que a demanda para professor de Filosofia – dado o descaso histórico brasileiro para com a disciplina – não é grande nem urgente.

Ou seja, em 2015, houve uma guinada. Mestrado e trabalho desejados no âmbito da Filosofia e nada concretizado. Em novembro duas notícias auspiciosas: o resultado do concurso público e a aprovação para cursar o mestrado em Filosofia. De tanto apanhar dos infortúnios, tudo isso foi muito surpreendente para mim.

Ao meu orientador, Prof. Homero Santiago, que me conferiu essa preciosa oportunidade, a quem palavras não são suficientes para externar o meu mais profundo agradecimento. Oportunidade de ouro possibilitada por um professor competente, compreensivo e generoso. Meu bom encontro foi primeiro com Espinosa e, em seguida, com o Prof. Homero. Agradeço-lhe pelo ingresso no programa da pós-graduação em Filosofia, pela leitura, apontamentos e correções de meus textos. E lhe agradeço muito pela compreensão de alguns outros percalços pessoais que tive durante a execução do meu trabalho. A tranquilidade que me conferiu por intermédio de suas palavras foi essencial para que eu me concentrasse novamente em meus escritos. Sou-lhe extremamente grata!

Voltando aos bons encontros. No final de 2017, saiu minha nomeação para professora de Filosofia do IFSP – campus São Paulo Pirituba, o mais próximo possível de minha residência em São Paulo. Foi uma baita de causa externa favorável. Embora tenha me dedicado aos estudos e ido bem na classificação geral, a “fortuna” me levou para o melhor lugar, aquele que possibilitaria eu continuar residindo em São Paulo com minhas filhas e meus pais. Sigo trabalhando e honrada por ser uma das poucas mulheres que tiveram a oportunidade de se inserir profissionalmente nessa seara tradicionalmente masculina.

A oportunidade de cursar o mestrado em Filosofia e a de lecionar essa tão importante disciplina numa instituição pública foram eventos de que me recordarei para sempre, dada a intensidade da alegria experienciada em dose dupla. A junção de pesquisa, ensino e extensão tem me enriquecido como nunca.

A dissertação aqui apresentada tomou um rumo mais produtivo desde a apresentação do projeto de pesquisa. Não apenas o *Tratado teológico-político*, mas também a *Ética* e o *Tratado político* constituíram o cerne das minhas leituras sobre Espinosa. E as mudanças ocorridas no texto da dissertação se deveram também aos comentários dos professores que compuseram a minha banca de qualificação: **Prof.^a Tessa Moura Lacerda e Prof. Fernando Dias Andrade**, aos quais agradeço muito pelo convite aceito, pela leitura do texto naquele momento em andamento, pelas sugestões e pelas impressões compartilhadas comigo enquanto leitores analíticos.

Toda esta digressão se faz pertinente, porque já fui indagada a respeito da necessidade de um “segundo mestrado” – a rigor, é o *primeiro* em Filosofia. Diria que a necessidade se deu por conta de meu *conatus*, quis incrementá-lo, quis expandi-lo. E ninguém melhor do que o legado de Espinosa para isso. Filosofia da liberdade e da alegria. Estou plenamente satisfeita com minha decisão tomada em 2013 e hoje bastante enriquecida pelo conhecimento adquirido durante o mestrado. Continuo ainda com os meus devidos agradecimentos.

Aos professorxs amigxs do IFSP – campus São Paulo Pirituba, pelo apoio, pela troca de conversas e pela amizade.

Aos amigxs e colegas espacialmente distantes, pelo incentivo!

À amiga Vilma de longa data, pelo acolhimento! Sou-lhe muito grata!

Aos meus pais, pela companhia e pelo cuidado com as minhas filhas. Para me recolher no quarto e fruir horas de leitura, de pesquisa e de elaboração do texto foi preciso contar com essa ajuda imprescindível. Sou-lhes extremamente grata!

Às minhas filhas Amanda e Bruna, minhas amadas! Fontes dos afetos alegres! Dedico a dissertação a vocês!

Por fim, espero ansiosamente que restauremos em nosso país ao menos alguns matizes de uma **democracia substancial**, porque desde 31 de agosto de 2016, nem mesmo a nossa democracia formal tem se encontrado segura, dada as violações inimagináveis ao nosso “decreto comum”: a Constituição.

À Filosofia, pelo excelente encontro! O afeto que te define é a **alegria**. Continuemos!

Inverno de 2019

PROPOSIÇÃO XLV
O ódio nunca pode ser bom.

Corolário II
Tudo que apetecemos por sermos afetados de
ódio é torpe e, na Cidade, injusto.

PROPOSIÇÃO LXVII
Não há nenhuma coisa em que o homem livre
pense menos do que na morte, e sua sabedoria
não é uma meditação sobre a morte, mas
sobre a vida.

Espinosa

RESUMO

PICOSQUE, Tatiana Aparecida. Das dobras ontológicas em Espinosa: concepções do político e do direito sob a imanência. 2019. 117f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

A ontologia espinosana se articula sob o prisma da imanência, o que consiste em pensar a causa – a substância única, eterna e infinita nomeada Deus ou natureza – não separada dos seus respectivos efeitos. Deste modo, propõe-se que o tratamento dos temas concernentes ao político e ao direito seja desenvolvido a partir do exame da ontologia. Sendo assim, analisa-se o conceito espinosano de *conatus* – o esforço de cada coisa para perseverar em seu ser –, o qual constitui o elemento de passagem da ontologia para a política e o direito na obra de Espinosa. Do *conatus*, chega-se ao seu espelho na política: a noção de direito natural, compreendida enquanto potência individual ou coletiva. Em sua dimensão coletiva, o direito natural apresenta como sujeito político a *multitudo* (multidão), cuja potência cria o direito comum (ou da cidade) e, segundo Espinosa, respalda o mais natural dos regimes: o *imperium* democrático. Todo esse percurso deriva da ontologia, já que a política se conduz mais pelos afetos – responsáveis pelo aumento ou pela diminuição do *conatus* – do que pela razão humana. Logo, a política depende do campo dos afetos, os quais participam da condição humana. Continuando o percurso, cria-se o direito comum que, por seu turno, possibilita a concretização do direito natural de cada um. Tendo por parâmetro a ontologia espinosana, pensada sob a perspectiva da imanência, encontram-se os elementos para dimensionar a política e o direito na contemporaneidade. Conclui-se que, para a construção de ambos sob o crivo da imanência, a potência coletiva da *multitudo* precisa ser constantemente revigorada a fim de que a cidade sempre se incline mais para o polo da liberdade e dos afetos alegres.

Palavras-chave: Espinosa; imanência; ontologia; política; direito.

ABSTRACT

PICOSQUE, Tatiana Aparecida. Of ontological' plies in Spinoza: conceptions about the politics and the law under the immanence. 2019. 117f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Spinoza's ontology is built under the prism of immanence, which consists of thinking the cause – the unique, eternal and infinite substance named God or nature – not separated from its respective effects. Therefore, it's proposed that the treatment of the themes concerning the political and the law be developed from the examination of the ontology. As such, we analyze the concept Spinoza's *conatus* – the effort of each thing to endure in its being – which constitutes the element of passage from ontology to politics and the right in Spinoza's work. From the *conatus*, it reaches its mirror in politics: the notion of natural right, understood as individual or collective power (*potentia*). In its collective dimension, natural right presents as political subject the *multitudo* (multitude), whose power creates the common right (or civil) and, according to Espinosa, supports the most natural of the regimes: the democratic *imperium*. This whole trajectory derives from ontology, as politics is more conducted by affects – responsible for the increase or decrease of the *conatus* – than by human reason. Therefore, the politics depends on the field of affects, which participate in the human condition. Continuing the journey is created the common right which, in turn, allows the realization of the natural right of each one. Taking as parameter the Spinoza's ontology, thought under the perspective of immanence, are the elements to measure the politics and the law in contemporaneity. It concludes that, for the construction of both under the of immanence, the collective power of the *multitudo* needs to be constantly reinvigorated in order to the city always lean more towards the pole of joyful affects and freedom.

Keywords: Spinoza; immanence; ontology; politics; law.

Sumário

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I – DA CONCEPÇÃO DE DIREITO NATURAL EM ESPINOSA: *IUS SIVE POTENTIA*/ 9

- 1.1. O conceito de conatus (singular): potência da natureza/ 11*
- 1.2. O direito natural: o conatus no estado de natureza/34*

CAPÍTULO II – POLÍTICA EM ESPINOSA: DA MANUTENÇÃO DO DIREITO NATURAL NO DIREITO DA CIDADE/43

- 2.1. Da multidão/46*
- 2.2. Imperium democrático: as relações de conveniência (consenso) e de contrariedade (dissenso) /57*
 - 2.2.1. A noção de democracia em Espinosa como arte política: o terreno das tensões/61*
 - 2.2.2. O lugar natural do dissenso na democracia/65*
- 2.3. Política no entre-dois: liberdade e servidão/72*

CAPÍTULO III – PROBLEMATIZAÇÃO DA FILOSOFIA DO DIREITO SOB A ÓTICA DE ESPINOSA/78

- 3.1. O direito natural em Espinosa de encontro ao jusnaturalismo moderno/79*
- 3.2. O direito natural em Espinosa de encontro ao positivismo jurídico/87*
- 3.3. Espinosa e sua concepção de direito natural em face da jurisdição contemporânea/93*

CONSIDERAÇÕES FINAIS/99

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS/104

INTRODUÇÃO

Muito já se leu e escreveu sobre Espinosa. E muito ainda se lê e escreve sobre Espinosa, o que serve para avigorar a tese de que estamos perante um dos *clássicos* da filosofia. Italo Calvino, um dos escritores italianos mais aclamados do século XX – nascera curiosamente em Cuba, no contexto de uma viagem de seus pais cientistas e italianos para esse país –, escreveu *Por que ler os clássicos?*, hoje referência das mais relevantes em bibliografia sobre estudos literários. No livro, Calvino propõe não apenas uma, mas catorze definições a respeito do que seja um clássico, e pensamos que três delas são de interesse quando o questionamento é: *por que ler Espinosa?*

Calvino expõe na sua sexta definição que “um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer”. Num sentido realmente literal, Espinosa não terminou o que tinha para dizer se nos ativermos ao *Tratado político*, obra que ficou inacabada no ponto talvez de nosso maior interesse: o *imperium* democrático. Já num sentido não literal, os escritos espinosanos suscitam problemáticas que constituem verdadeiros impasses e, por isso, dificilmente cessarão de serem examinadas.

Na décima-primeira definição, Calvino expõe que “‘seu’ clássico é aquele que não pode ser-lhe indiferente e que serve para definir a você próprio em relação e talvez em contraste com ele.” Nada mais filosófico do que uma obra que nos perturba, que não nos é indiferente, e aqui cabe a nossa dimensão afetiva, na medida em que convivemos ou discrepamos do que lemos. Ou seja, ela coloca a potência do intelecto em funcionamento, engendrando afecções e afetos em seu leitor.

Por fim, a décima-quarta definição: “É clássico aquilo que persiste como rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível.” Espinosa escreveu contra o seu tempo e colheu frutos amargos por isso. Não perdoou a superstição, a tirania, enfim, o teológico-político presente

em sua época. Sua obra foi (e continua) um rumor, dado que seu aparato conceitual subverteu o senso comum do período e viveu num dos lapsos temporais mais incompatíveis. Sua obra, posteriormente, foi deturpada, repudiada, mal interpretada, e depois reabilitada, notadamente no século XX e XXI – ao menos para os que não são dados a fanatismos políticos e religiosos. Com direito a leituras e releituras, tem seu alcance revigorado por filósofos como Gilles Deleuze, Antonio Negri e outros. Também no momento presente, a obra de Espinosa persiste como um rumor, ainda mais quando adentramos na segunda década do século XXI, marcada pelo retorno da necropolítica advinda de um conservadorismo de extrema-direita. Tempos opressivos, tempos que mais pendem para a servidão, pois a massa (e não a *multitudo*) foi tomada por paixões tristes como o ódio, o medo, o desespero, o despeito e a indignação.

Contrastar a obra de Espinosa – para qual a democracia é o mais natural dos regimes – com a nossa realidade contemporânea significa, sobretudo, pensarmos em como retroalimentar a política e o direito na fonte, ou seja, na potência coletiva da *multitudo*. Nesse aspecto, o pensamento filosófico subversivo de Espinosa, sem estratégias prontas, atua como uma espécie de contrapoder, como um “indivíduo” sempre em discrepância com tudo aquilo que ceifa a liberdade individual e a política. Sua obra se comporta como causa externa que deseja cessar os movimentos perniciosos da tirania política e, por que não, da tirania do nosso cotidiano. De acordo com essas definições apresentadas por Calvino, Espinosa se levanta como um grande clássico.

Em nosso trabalho, nosso interesse consiste em examinar as dimensões políticas e jurídicas oriundas do *Tratado teológico-político*, da *Ética* e do *Tratado político*. Examiná-las, no entanto, sob a perspectiva da imanência, ou dito de outro modo, não tomarmos os efeitos separados de sua causa, no caso, a infinita substância divina: *Deus sive natura*. Sendo assim, as concepções de política e de direito serão pensadas segundo efeitos da dimensão ontológica que tudo causa e que tudo sustenta, a qual Espinosa chamou de Deus. Um Deus concebido enquanto imanência.

O título escolhido para a presente dissertação tem a seguinte pretensão: abarcar a política e o direito segundo efeitos da causa imanente. Nesse sentido, a política e o direito são pensados enquanto “dobras ontológicas”. São efeitos imanentes da ontologia espinosana. Dobras, porque se encontram imersos num mesmo tecido – na substância divina -, mas, ao mesmo tempo, são saliências desse tecido. Não deixam de assentar sua potência na potência divina, porém se expressam sob a forma da multiplicidade. Um tecido ontológico autoproduzindo modos imbuídos de realidade ontológica e, por conta disso, cai por terra a tese de um Espinosa “panteísta”, pois não se trata de uma multiplicidade que consiste numa fantasmagoria da unidade.

Feitos os comentários, pululam indagações a respeito de sua obra: por que a política e o direito devem ser então tomados como efeitos de uma causa imanente? como a ontologia espinosana os fundamenta? quais são as consequências? se tomarmos como pressuposto que ontologia, política e direito se encontram enredados na obra de Espinosa, em que medida isso poderia dialogar com o pensamento contemporâneo sobre democracia e direito, problematizando-o?

Passemos agora para a estrutura de nosso trabalho. Comentamos que a proposta da dissertação consiste em examinar os escritos jurídico-políticos espinosanos, tendo como núcleo duro as noções de *conatus* e de *direito natural*, as quais integram a ontologia espinosana. Como já foi mencionado, a filosofia do seiscentista instala-se no âmbito da imanência, sendo-lhe alheio qualquer argumento que aponte para um “fora”, para uma campo transcendente. A partir de seu conceito ontológico de *conatus*, no que se refere ao político, entrevemos a relação estabelecida entre *direito natural* e democracia e, no direito, a necessidade de instituição e de efetivação de um direito comum (civil) que esteja em consonância com o direito natural; a noção espinosana de direito natural, aliás, destoa radicalmente das elaboradas pelos autores do século XVII.

Para a consecução de nosso trabalho, dividimo-lo em três capítulos, partindo da ontologia espinosana em direção aos seus conceitos políticos e

os de direito. Importante ressaltar que o filósofo italiano Antonio Negri argumenta que as ponderações políticas de Espinosa não podem ser pensadas separadamente de sua ontologia, e quanto a isso estamos de acordo com Negri, adotando aqui a sua observação como percurso estrutural.

Sendo assim, o capítulo I trata da ontologia de Espinosa. Apresentaremos os seus conceitos elaborados notadamente na *Ética*, tais como os de *conatus*, atributos e modos infinitos e finitos, estes se constituindo como expressões da substância única e infinita nomeada Deus. Este capítulo se concentra no arcabouço ontológico, do qual serão deduzidas as ponderações de Espinosa sobre política e direito.

Em torno do *conatus*, analisado no capítulo I, surgiu a noção de direito natural e, no capítulo II, dela deriva o conceito de *multitudo* (multidão), essencial para o exame do *imperium* democrático. Ainda no capítulo II, analisaremos as relações de conveniência e de contrariedade estabelecidas entre os indivíduos (no sentido espinosano), as quais desembocam na dicotomia consenso/dissenso presente na democracia.

Na contramão dos autores mais antigos e de seu tempo, Espinosa considerou a democracia o “mais natural” dos regimes, conclusão depreendida a partir da dinâmica das respectivas relações de conveniência e de contrariedade entre os homens. Sublinhemos que “na contramão”, porque para diversos autores, a democracia não foi tida como desejável, dado que um governo “da maioria” supostamente implicaria a desordem, a inconstância, a multiplicidade desordenada, resultando, em resumo, no mais completo dissenso – ou nas relações de contrariedade. Portanto, se hoje a democracia nos parece o regime mais sensato e o que deve a qualquer custo ser preservado, ressaltemos que a preferência pelo regime democrático se consolida apenas no final do século XVIII.

Posto isso, é esperado que o direito natural de um dado homem convenha ou discrepe do direito natural de outros homens, resultando nas mencionadas relações de conveniência e contrariedade. Aliás, o surgimento do estado civil se deu porque os homens em algum momento

convieram, deram por “útil” a sua associação e, por conseguinte, a existência tanto da política quanto do direito para regular as relações humanas na *civitas*. Com isso, a multidão irrompe da associação dessas potências ou forças individuais, expressando-se como sujeito político detentor de um direito natural coletivo que, por seu turno, funda o espaço político e o direito comum.

No capítulo III, após a análise da ontologia e da política espinosanas, arremataremos a tríade a qual nos propusemos para a dissertação: o âmbito do direito. Neste último momento, trataremos não apenas do direito natural, mas também do direito comum – ou direito civil ou, numa terminologia mais contemporânea, do direito positivo.

Nos compêndios sobre filosofia do direito, Espinosa – *quando aparece* como um dos pensadores seiscentistas que escreveram a respeito do direito – não raramente é situado no rol dos “jusnaturalistas”, na companhia de Grotius, Pufendorf e Locke. Isso porque eles tratam em suas obras, cada qual a seu modo, do conceito de direito natural, expressão vinda do latim *jus naturale*, o qual resultou no termo “jusnaturalismo”. Principalmente, a partir do século XX, uma querela entre direito natural e direito positivo instalou-se entre os juristas, sendo tais direitos tidos como antagônicos. No final do capítulo III, analisaremos a situação geral do direito contemporâneo sob a luz do conceito espinosano de direito natural.

Por fim, esperamos compreender as noções espinosanas sobre ontologia, política e direito nos livros mencionados, averiguar como se enovelam na obra do filósofo seiscentista e, na medida do possível, como clássico da filosofia, o que Espinosa tem a dizer a seus contemporâneos nas searas da política e do direito.

CAPÍTULO I – DA CONCEPÇÃO DE DIREITO NATURAL EM ESPINOSA: *IUS SIVE POTENTIA*

*O conhecimento do efeito depende do conhecimento
da causa e o envolve.*
Espinosa

O filósofo holandês Bento de Espinosa escreveu dois tratados sobre política, sendo o primeiro o *Tratado teológico-político*, publicado anonimamente em 1670, e o segundo, o *Tratado político*, obra póstuma vinda a lume em 1677. Além disso, sua obra magna, a *Ética, demonstrada à maneira dos geômetras*, composta de cinco partes, é também publicada postumamente em 1677. O termo *direito natural* e seus correlatos, por seu turno, são encontrados nessas obras mencionadas e serão abordados ao longo da dissertação.

No século XVII, Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz e outros pensadores investigaram a noção de direito natural. Por essa razão, na História do Direito, esses pensadores foram (e ainda são) alcunhados de “jusnaturalistas modernos” – sendo a primeira palavra vinda do latim *ius naturale*¹ –, classificação, por sinal, não existente na época em que publicaram esses autores seiscentistas e dada séculos mais tarde pelos positivistas e filósofos do direito.

No caso de Espinosa, decididamente não convém o rótulo de “jusnaturalista” subentendido em obras de estudiosos contemporâneos,

¹ Segundo Guido Fassò, filósofo do direito italiano, tem-se que “o jusnaturalismo é uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um “direito natural” (*ius naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito positivo). Este direito natural tem validade em si, é anterior e superior ao direito positivo e, em caso de conflito, é ele que deve prevalecer. O jusnaturalismo é, por isso, uma doutrina antitética à do “positivismo jurídico”, segundo a qual só há um direito, o estabelecido pelo Estado, cuja validade independe de qualquer referência a valores éticos.” Fassò continua e escreve que “todas [as três “versões” históricas do jusnaturalismo: o antigo, o medieval e o moderno] partilham, porém, da ideia comum de um sistema de normas logicamente anteriores e eticamente superiores às do Estado, a cujo poder fixam um limite intransponível: as normas jurídicas e a atividade política dos Estados, das sociedades e dos indivíduos que se oponham ao direito natural, qualquer que seja o modo como for concebido, são consideradas pelas doutrinas jusnaturalistas como ilegítimas, podendo ser desobedecidas pelos cidadãos”.

FASSÒ, Guido. “Jusnaturalismo”. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, v. 1, p. 655-656.

tais como Norberto Bobbio, Nicola Abbagnano, Miguel Reale e Simone Goyard-Fabre². Isso porque quando comparamos o tratamento dessa noção em Espinosa com a de outros filósofos, verifica-se que a expressão “direito natural”, como veremos, passa por uma absoluta ressignificação no interior da obra espinosana, deixando claro ao leitor que se trata do mero uso de seu significante – de uma terminologia – em detrimento de seu significado corrente no século XVII.

Dos escritos de Espinosa, depreendemos que sua concepção de direito natural [ou direito da natureza] relaciona-se à *potência* de uma coisa singular para perseverar no seu ser. Mencionemos então o excerto do *Tratado teológico-político* em que o filósofo assevera essa identificação entre *ius* e *potentia*:

[...] 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. [...] o direito de cada um (na natureza) estende-se até onde se estende a sua exacta potência. E, uma vez que é lei suprema na natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado, sem ter em conta qualquer outra coisa a não ser ela mesma, resulta que cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo, ou seja (conforme já disse), a existir e agir conforme está naturalmente determinado [...]. O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela recta razão, mas pelo desejo e a potência³.

Na mesma direção, no *Tratado político*, Espinosa expõe novamente seu entendimento de 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, e por isso, o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que

² Cf. *História da Filosofia*, volume 6, bem como o verbete “Direito” no *Dicionário de Filosofia*, ambos de Nicola Abbagnano; *Locke e o direito natural*, de Norberto Bobbio; *Filosofia do Direito*, de Miguel Reale; *Os fundamentos da ordem política*, de Simone Goyard-Fabre. Nessas obras, encontramos um suposto enquadramento de Espinosa ao jusnaturalismo, seja o jusnaturalismo moderno ou o antigo (estoico).

Cf. Francisco de Guimaraens. **Spinoza e o direito de resistência**. Sequência (Florianópolis), n. 69, p. 183-214, dez. 2014.

³ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988. p. 308-309.

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.⁴

Seria inviável abordarmos a concepção espinosana de direito natural sem recorrer aos seus pressupostos ontológicos, pois o fato de a coisa singular *naturalmente* perseverar no seu ser é o que justifica, por consequência, todo o arcabouço político – e suas considerações sobre os direitos natural e civil – da obra de Espinosa.

Nela, o direito natural consiste num fato psicofísico singular, ou seja, na expressão de uma potência individual que age de acordo com a necessidade da natureza. Como podemos entrever, torna-se necessária uma incursão pela ontologia espinosana para que a sua noção de direito natural se torne fundamentada. Ela, por seu turno, aparece atrelada a outro conceito fundamental dentro da obra do filósofo, a saber: o *conatus*.

O *conatus* e o direito natural se inter-relacionam, dado que ambos se referem à potência individual. Esta se refere a operações e ações que realiza para se manter na existência e, ao mesmo tempo, relaciona-se a uma totalidade na qual as forças postas em ação por outras potências individuais podem concordar ou conflitar com a sua⁵. Portanto, existe um jogo incessante de forças no plano da imanência que determina o direito natural da coisa singular.

1.1. O conceito de *conatus* (singular): potência da natureza

Nas proposições VI e VII da Parte III da *Ética*, Espinosa expõe-nos o conceito de *conatus* quando trata do tema dos afetos:

⁴ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Revisão de Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p. 277.

⁵ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 150.

PROPOSIÇÃO VI

*Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser*⁶.

PROPOSIÇÃO VII

*O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa*⁷.

O termo *conatus* se traduz por “esforço”, designando assim a *potência* de uma coisa singular. Na proposição VII, Espinosa identifica o *conatus* à “essência atual da própria coisa”, visto que ele consiste num princípio dinâmico, isto é, numa força interna que está sempre em ação, não implicando meramente a autoconservação do ser, mas também a sua autoexpansão. Enfim, configura-se como uma singularidade em ato, em exercício.

O filósofo Antonio Negri argumenta que existe um estranho hábito entre os estudiosos que se debruçam sobre a filosofia política de Espinosa: o de não analisar seu pensamento político primeiramente na *Ética*, passando-se então diretamente ao *Tratado teológico-político* (1670) e ao *Tratado político* (1677), ou seja, aos tradicionalmente considerados escritos espinosanos de cunho político.

Estamos de acordo com o alerta de Negri⁸ de que inegavelmente apreendemos de modo mais orgânico o pensamento de Espinosa no momento em que cotejamos seus escritos políticos com os da *Ética*. Em suma, como já mencionamos, a sua ontologia fundamenta suas reflexões em matéria política, sendo assim, tratemo-las como temas imbricados. Ontologia, política e direito imiscuem-se na obra do filósofo seiscentista. Sendo assim, é preciso que passemos obrigatoriamente pela ontologia espinosana, porque o conceito de *conatus* – importante para a política –

⁶ ESPINOSA. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 251.

⁷ Ibid. p. 251.

⁸ “Existe um estranho hábito em todos os que buscam a neutralidade da *cupiditas* ética de Espinosa, e é aquele de fundar a análise do pensamento político sobre textos *políticos* de Espinosa, em vez de fazê-lo a partir da *Ethica*. O que deve ser lembrado aqui é que o pensamento político de Espinosa encontra-se na sua ontologia, portanto na *Ethica*, mais do que em qualquer outra obra paralela ou subsequente”.

NEGRI, Antonio. “Espinosa: uma heresia da imanência e da democracia.” In: *Espinosa subversivo e outros escritos*. Tradução Herivelto Pereira de Souza; seleção de textos, revisão técnica e apresentação Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 176.

nela se embasa, o que será fundamental para que investiguemos consistentemente o direito natural segundo Espinosa.

Dada uma coisa natural, temos que sua *essência* (ou definição) não implica o princípio de sua *existência*, tampouco sua perseverança nela. No § 2 do capítulo II do *Tratado Político*, Espinosa assevera o que se segue sobre isso:

Qualquer coisa natural pode conceber-se adequadamente, quer exista ou não exista, pelo que o princípio da existência das coisas naturais, tal como sua perseverança na existência, não pode concluir-se de sua definição [...] da mesma forma que o princípio da sua existência não pode ser consequência da sua essência, assim também a sua perseverança na existência o não pode ser [...]. De onde se segue que a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual consequentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus.⁹

Portanto, a potência das coisas naturais se origina da potência eterna de Deus. Ademais, na *Ética*, assevera-se que Deus é a substância única, composta por uma infinidade de *atributos*, ao passo que tudo consiste em *modos* desta substância. Deus é simultaneamente causa de si mesmo (*causa sui*) e causa de todas as coisas (*causa omnium rerum*). Nas proposições XIV e XVI da Parte I da *Ética*, Espinosa expõe-nos Deus enquanto substância única, bem como a *causa eficiente* dos modos (ou de todas as coisas finitas):

PROPOSIÇÃO XIV

*Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida*¹⁰.

PROPOSIÇÃO XVI

*Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)*¹¹.

COROLÁRIO I

*Daí segue que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito*¹².

⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. p.11

¹⁰ Ibid., p. 66.

¹¹ Ibid., p. 75.

¹² Ibid., p. 75.

Em que sentido Deus seria uma substância e a única? Para satisfazer à definição de substância, *algo deve ser em si e concebido por si*; ademais, uma substância não pode ser produzida por outra substância, uma vez que toda substância é necessariamente causa de si. Em torno da substância, não podem existir outras substâncias e também nada que seja fora dela. Diferentemente de René Descartes¹³, o filósofo holandês constrói uma definição de substância que rigorosamente convém só a Deus. Não há nenhuma coisa natural que mantenha sua existência sem ser conservada pela potência divina.

Ressaltemos que o Deus de Espinosa não equivale ao Deus antropomórfico e transcendente das religiões de tradição judaico-cristã, tampouco cria as coisas existentes no mundo por conta de seu suposto *livre-arbítrio*. Portanto, o filósofo assevera que Deus age de acordo com as leis necessárias de sua natureza, não produzindo tudo o que existe em virtude de sua *vontade*. Não existe uma *finalidade*, não existe uma *teleologia*. Ele é causa de si e, simultaneamente, causa necessária de todas as coisas. Reiteremos que Deus produz os chamados *modos* por necessidade, ou seja, consiste em sua natureza causá-los:

Com efeito, mostramos no Apêndice da Primeira Parte que a Natureza não age em vista de um fim, pois aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza, pela mesma necessidade por que existe, age. De fato, mostramos (Prop. 16 da parte I) que age a partir da mesma necessidade de natureza a partir da qual existe. Portanto, a razão ou a causa por que Deus ou a Natureza age e por que existe é uma e a mesma. Logo, como não existe por causa de nenhum fim, também não age por causa de nenhum fim; mas, assim como para existir não tem nenhum princípio ou fim, assim também para agir não os tem. Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa¹⁴.

¹³ Descartes objetiva demonstrar que existem três substâncias: a substância infinita, Deus, e que determina a existência das outras duas, a pensante (*res cogitans*) e a extensa (*res extensa*). Deus, ser transcendente, cria as substâncias pensante e extensa e estas necessitam da substância infinita para se conservarem, isto é, Deus cria e, ao mesmo tempo, conserva as duas outras substâncias (finitas). Haveria então uma descontinuidade entre as substâncias infinita (Deus) e finitas (pensante e extensa).

¹⁴ ESPINOSA. "Parte IV Da servidão humana". In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 374-375.

A tese da ontologia espinosana é a de que as coisas singulares existentes, enquanto *modos*, exprimem a natureza de Deus em certo e determinado aspecto, isto é, constituem afecções (modificações) da substância. Significa dizer que um modo singular ontologicamente se distingue não apenas de outros modos singulares, mas também da própria substância (Deus).

Marilena Chaui menciona que, desde o século XVII, criou-se uma tradição interpretativa sobre a obra de Espinosa corroborando a ideia de “irrealidade” dos modos finitos. Ou seja, segundo essa interpretação, não haveria realidades individuais, não existiria uma dimensão ontológica própria dos seres finitos. Colocou-se então em xeque, conforme esta tradição, o estatuto ontológico da natureza naturada (*natura naturata*), ou melhor, das coisas singulares determinadas e existentes no mundo:

Iniciada com Henry More, Malebranche, Leibniz e Bayle, essa tradição foi reforçada por Kant e Hegel e mantida, com variações, até os dias de hoje, pois, ao lado daqueles que julgam a filosofia espinosana incapaz de demonstrar a realidade dos seres singulares, até mesmo os intérpretes – que admitem a existência das coisas singulares na filosofia de Espinosa – julgam sua demonstração problemática. De fato, os primeiros consideram que a diferença de natureza entre a substância absolutamente infinita e os modos finitos não permite que ela seja causa eficiente imanente deles, pois não pode transmitir-lhes sua própria essência porque, se o fizesse, os transformaria em substâncias [...] para outros, a dificuldade encontra-se na impossibilidade de passar do ser absolutamente infinito aos seres finitos singulares, se essa passagem for efetuada pela potência dos atributos da substância¹⁵.

No entanto, o célebre enunciado *Deus sive natura* não deve ser compreendido como uma tese da identidade entre Deus e as coisas existentes no mundo. Espinosa não é, como muitos pensaram, um panteísta. Ele demonstra que as coisas existem em Deus e que sem Deus elas não podem ser ou ser concebidas, sendo ele a causa eficiente e imanente de todas as coisas. A essência de Deus constitui, mas não pertence à essência das coisas singulares. Deus é causa, mas não é, não se identifica a tais coisas singulares. Estas, na realidade, *exprimem-no*.

¹⁵ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 15-16.

Deus é substância, portanto causa-se a si mesmo, bem como a essência e a existência de todas as outras coisas. Existe por si em virtude de sua própria potência. É causa que não se separa de seus efeitos, por isso é *causa imanente* e não transitiva – caso contrário, existiria a separação entre causa e efeito. Há a presença da causa no efeito que, por sua vez, exprime-a de modo determinado. Deus se constitui de infinitos *atributos* do qual surgem os modos da substância, os quais existem em outro e por outro – ou seja, em e por Deus. Enfim, os modos são efeitos necessários produzidos pelos atributos de Deus.

Entretanto, existe uma distinção entre a essência de Deus e a essência dos modos, o que inviabiliza a tese de um “Espinosa panteísta”. Por um lado, tem-se a chamada *natureza naturante* (Deus e seus atributos que, por sua vez, produzem a realidade); por outro, tem-se a *natureza naturada*, que diz respeito à totalidade dos modos gerados pelos atributos. Deus se exprime nos modos e os modos exprimem Deus. Com isso, não há uma relação transitiva entre Deus, os atributos e os modos, quer dizer, natureza naturante e natureza naturada formam uma unidade eterna e infinita. Sendo assim, o enunciado *Deus ou Natureza* revela uma unidade, não uma identidade. Na Parte II da *Ética*, encontramos a seguinte afirmação:

PROPOSIÇÃO X

*À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem*¹⁶.

Isso porque o ser da substância envolve existência necessária. Se a essência do homem pertencesse ao ser da substância, o homem existiria necessariamente e teria de ser, por natureza, infinito, imutável e indivisível, o que não se verifica. A essência do homem é constituída de modificações certas dos atributos de Deus, trata-se de uma afecção, ou melhor, de um modo que exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada.

¹⁶ ESPINOSA. “Parte II Da Mente”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 141.

Quanto à ordem do conhecimento, observemos, de acordo com um dos escólios da proposição X da Parte II, que Espinosa principia sua *Ética* a partir da causa e não dos efeitos, já que a maior parte dos filósofos tem como ponto de partida do seu filosofar os efeitos:

[...] não se ativeram à ordem do Filosofar. Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras de todas; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas em nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição¹⁷.

No que tange aos atributos, podemos conceituá-los como aqueles que constituem a substância, sendo imanentes a ela. A única distinção possível entre atributos e substância é a *de razão*¹⁸, a que se efetiva pelo intelecto (ou pensamento), porque os atributos *exprimem* a essência da substância, logo não pode existir entre eles uma distinção real¹⁹, tal qual defenderam algumas interpretações.

¹⁷ ESPINOSA. "Parte II Da Mente". In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p.143-145.

¹⁸ Cf. Teoria das distinções (real, modal e de razão) em *Princípios da filosofia*, de René Descartes.

¹⁹ Verbetes "Distinção real": "O subtítulo da Sexta Meditação refere-se à 'distinção real' entre mente e corpo. Ao fazer alusão a uma distinção 'real' (latim, *realis*) entre X e Y, Descartes quer dizer que X e Y são coisas distintas (latim, *res*); assim, uma coisa pensante (*res cogitans*) é realmente distinta de uma coisa corpórea ou extensa (*res extensa*) e 'pode existir sem ela' (AT VII 78: CSM 1154). Nos *Princípios da filosofia*, Descartes explica que, 'a rigor, uma distinção real só pode ser obtida entre duas ou mais substâncias' – sendo substância aquilo que é capaz de existência independente (AT VIIIA 28: CSM I 213; cf. AT VIIIfA 24: CSM I 210). Descartes contrasta a 'distinção real' (a que separa a substância corpórea e a pensante) com a 'distinção modal' (a que separa um modo de extensão, como por exemplo a forma, da substância à qual é inerente). A razão para chamar esta última distinção de modal ao invés de real é que a forma não poderia existir isolada da substância a que se aplica (para uma explicação mais completa, ver *Princípios*, Parte I, art. 62). Finalmente, seguindo a terminologia tradicional, Descartes diferencia, ainda, a distinção real e a modal da distinção puramente conceitual, ou 'distinção da razão' (*distinctio rationis*): um exemplo desta última seria o modo como, ao considerarmos uma substância corpórea ou extensa, podemos distinguir a substância em questão do atributo de extensão: a separação aí envolvida é simplesmente uma abstração mental, uma vez que a substância não pode ser inteligivelmente apreendida sem seu atributo definidor, e nem vice-versa (*Princípios*, Parte I, art. 63). A classificação de distinções que Descartes fez deriva-se, como grande parte de sua terminologia metafísica, de seus predecessores escolásticos – neste caso, especificamente de Francisco Suárez e Eustachius a Sancto Paulo." (COTTINGHAM, 1995, p. 53)

Os atributos constituem – e não compõem – a substância, isto é, não se trata de uma mera soma de “partes”, o que, conseqüentemente, formaria uma totalidade. É necessário ressaltar que cada atributo, a seu modo, exprime por si mesmo a essência da substância. E esta é constituída por uma diversidade infinita de atributos, sendo cada atributo percebido pelo intelecto como o que constitui a essência da substância. Enfim, ao atributo é dado um papel constituinte, de modo que dois atributos distintos não equivalem a dois seres ou duas substâncias diferentes. Ademais, Espinosa demonstra que atributos distintos não correspondem paralelamente a um determinado número de essências, seres ou substâncias: “constitui a essência da substância, ser constante de infinitos atributos infinitos em seu gênero [...] porque atributos não constituem um certo número de seres ou substâncias, mas a essência de um ser ou de uma substância²⁰.”

Conclui-se que cada atributo coexiste com todos os outros, cada qual exprimindo certa essência do ser da substância. Espinosa, em trecho do escólio da proposição XI, Parte I, esclarece: “nada também é mais claro do que necessariamente haver de se definir o ente absolutamente infinito [...] como o ente que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime certa essência eterna e infinita²¹.” Ou melhor, cada um dos infinitos atributos exprime uma essência precisa, eterna e infinita.

Os atributos não constituem seres, constituem a essência de um ser, exprimindo a sua realidade: o atributo “exprime a essência que constitui, não está por ela ou em seu lugar como um signo está por uma coisa assinalada [...] cada atributo é expressivo da mesma realidade porque, como constituinte de uma essência, possui as mesmas propriedades que ela.²²”

Cada atributo é concebido por si e é diverso dos demais atributos, constituindo a essência necessária, eterna e absolutamente infinita da

²⁰ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 840.

²¹ ESPINOSA. “Parte I De Deus”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 59.

²² Op.cit., 1999. p. 842.

substância: “é ao exprimi-la [a essência] diferencialmente que a exprimem como absolutamente infinita e se exprimem como infinitos em seu gênero [...] na Natureza existe apenas a única substância absolutamente infinita ou absolutamente complexa²³”. Entre os atributos verifica-se uma *distinção de razão* – portanto, qualitativa e não quantitativa (numérica) –, uma vez que exprimem a essência da substância e não de si mesmos separadamente.

E já que mencionamos a existência de infinitos atributos, um dos que rendem controvérsia é o da extensão. Espinosa refuta a divisibilidade da substância na Proposição XIII, na sua Demonstração e no seu Corolário, da Parte I:

PROPOSIÇÃO XIII

A substância absolutamente infinita é indivisível²⁴.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se fosse divisível, as partes em que se dividiria, ou conservariam a natureza da substância absolutamente infinita, ou não. Se posto o primeiro caso, então seriam dadas várias substâncias da mesma natureza, o que (pela Prop. 5) é absurdo. Se posto o segundo, então a substância absolutamente infinita poderia cessar de ser, o que (pela Prop. II) é também absurdo²⁵.

COROLÁRIO

Disto segue que nenhuma substância, e consequentemente nenhuma substância corpórea, enquanto é substância, é divisível²⁶.

Segundo Espinosa, a substância é indivisível, já que não pode ser concebida a não ser infinita. Caso se aceitasse que a substância seria divisível – por conta de seu atributo extensão –, consequentemente Deus teria de ser necessariamente incorpóreo, isto é, destituído de materialidade, porque se Deus fosse corpóreo, ele teria de ser divisível em partes finitas, o que implicaria a sua limitação e, consequentemente, a

²³ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 843.

²⁴ ESPINOSA. “Parte I De Deus”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 65.

²⁵ Ibid. p. 65.

²⁶ Ibid. p. 65.

negação de sua infinitude. Sendo ele infinitamente perfeito, compreendê-lo como composto de partes finitas – ou como divisível – significa que poderia ontologicamente se corromper, o que apontaria contraditoriamente para a sua imperfeição. Descartes, ao contrário, defende a tese do Deus incorpóreo, dado que argumenta ser a extensão divisível em partes mensuráveis, o que não poderia ser aplicado à sua natureza divina. No escólio da Proposição XV, da Parte I, Espinosa escreve:

Há os que forjam Deus à parecença do homem, constando de corpo e mente, e submetido às paixões; mas quão longe estão do verdadeiro conhecimento de Deus, isto consta suficientemente do já demonstrado. Mas deixo-os de lado, pois todos que de alguma maneira contemplaram a natureza divina negam que Deus seja corpóreo. [...] mostram claramente que removem por inteiro da natureza divina a própria substância corpórea, ou seja, e sustentam que ela é criada por Deus²⁷.

Para Espinosa, Deus é extenso e não é incorpóreo. Não é causa transcendente das coisas, é causa eficiente imanente. As coisas são expressões de um dos infinitos atributos da substância infinita: do atributo extensão. Disso, decorre que Deus é extensão, é ontologicamente material. Se Deus, a substância infinita, é constituído de infinitos atributos e um deles é o da extensão, por questão de coerência, ele necessariamente deve ser corpóreo, material.

No excerto acima transcrito, Espinosa refuta veementemente a tese de um Deus antropomórfico, de um Deus “à parecença do homem”, ou seja, à sua imagem e semelhança. Trata-se de um conhecimento inadequado, de uma analogia resultante do primeiro gênero do conhecimento: a imaginação. Deus não possui forma humana, não corresponde a um ser personificado. É um Deus da imanência, dado que nunca sai de si para produzir o que quer que seja.

O filósofo holandês, ainda no escólio supramencionado, insiste no equívoco da tese sobre a divisibilidade da extensão:

²⁷ ESPINOSA. “Parte I De Deus”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 69.

[...] como não é dado o vácuo na natureza (do que falei alhures), mas todas as partes devem concorrer de tal maneira que não seja dado o vácuo, daí segue também que elas não podem distinguir-se realmente, isto é, a substância corpórea, enquanto substância, não pode ser dividida²⁸.

Espinosa adverte que somos propensos a dividir a quantidade e que ela é concebida de duas maneiras: ou de modo abstrato ou superficial, conforme a imaginamos – de maneira finita, divisível e composta de partes; ou de modo substancial, realizado pelo intelecto – como infinita, única e indivisível. Para o filósofo, a matéria é em todo lugar a mesma, a partir da qual suas supostas partes se distinguem apenas enquanto “modos”, portanto, não se separando nem se dividindo. Enfim, Espinosa conclui no escólio da Proposição XV:

[...] não sei por que ela seria indigna da natureza divina, visto que [...] fora de Deus não pode ser dada nenhuma substância pela qual [essa natureza] padeça. Tudo, insisto, é em Deus, e tudo que é feito, somente é feito pelas leis infinitas da natureza de Deus e segue da necessidade de sua essência²⁹.

Segundo Espinosa, existe uma única substância, e não uma pluralidade de substâncias como defendia Descartes. Na Proposição IV da Parte 1 da *Ética*, encontramos quanto a isso:

PROPOSIÇÃO IV

*Duas ou várias coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias, ou pela diversidade das afecções das mesmas substâncias*³⁰.

Na tradição filosófica, comumente se reduz a multiplicidade a uma suposta unidade primordial. O problema filosófico do liame entre o uno e o múltiplo é tratado de modo peculiar por Espinosa, já que coexistem, isto é, a unidade não é mais o pano de fundo à qual a multiplicidade se reduziria. Não se trata de pensar a realidade como mera aparência por trás da qual residiria a unidade, a essência – enfim, a substância.

²⁸ ESPINOSA. “Parte I De Deus”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. *Idem*. p. 73.

²⁹ *Ibid.* p. 75.

³⁰ *Ibid.* p. 49.

Segundo Espinosa, torna-se paradoxalmente possível pensar, ao mesmo tempo, tanto a substância, que engloba a multiplicidade, quanto os *modos* (ou modificações) desta substância – ou melhor, cada coisa singular a compor tal multiplicidade. Devemos compreender que o “modo”, na terminologia espinosana, é aquilo que é em outro e que se concebe por outro. Se existe uma única substância (Deus), qualquer coisa singular é necessariamente um modo, dado que é em outro – no caso, uma modificação da própria substância. Um modo resulta da produtividade de Deus. Entre os modos e a substância (Deus), existe uma *distinção modal*, aquela que implica a distinção numérica, quer dizer, os modos existem em outro e se diversificam numericamente. Existem, portanto, em razão de uma causa imanente que os engendra.

Isso permite a Espinosa resolver o problema da tensão entre unidade e multiplicidade. Por um lado, temos a unidade quantitativa da substância e, por outro, a multiplicidade qualitativa dos atributos. Espinosa argumenta que os modos *diferem* da substância pela essência e pela existência, e que, ao mesmo tempo, a substância tem algo em comum, formalmente, com os modos – tal elo é efetuado pelos atributos. Portanto, a substância é quantitativamente única e qualitativamente múltipla. Na Definição V da Parte I da *Ética*, deparamo-nos com o conceito espinosano de *modo*:

V. Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido³¹.

Se o modo corresponde a “aquilo que é em outro” (*in alio*), tem-se que ele depende ontologicamente da substância. No entanto, mesmo que se defina modo como “afecções da substância”, a compreensão desse conceito torna-se mais complexa se levarmos em consideração que os modos – ou modificações da substância – dividem-se em categorias, de acordo com Espinosa, a saber: modos infinitos (imediatos e mediatos) e modos finitos.

³¹ ESPINOSA. “Parte I De Deus”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 45.

Os modos finitos seriam determinações dos modos infinitos e estes, por sua vez, seriam determinações dos atributos infinitos que constituem, como já apontamos, a essência da substância única (Deus). Dependendo da maneira como os modos infinitos derivam dos atributos da substância, encontramos a sua divisão em imediatos e mediatos. A junção dos três – modos finitos, modos infinitos imediatos e modos infinitos mediatos – resulta no que Espinosa conceituou como *Natureza naturada*, esta como efeito de Deus e seus atributos (*Natureza naturante*).

A *Natureza naturada*, constituída como efeito de Deus, não reside fora da sua causa, ou melhor, a causa que a gera não é transcendente, mas imanente. A substância única não é transitiva, não se separa de seus efeitos. Logo, os modos existem dentro da mencionada substância como suas afecções. O efeito não se desprende da causa, pelo contrário, habita na *Natureza naturante*. Não há um “fora”, só a imanência: *a* e *na* substância única e infinita. Aliás, isso se corrobora na Proposição XVIII da Parte I da *Ética*:

PROPOSIÇÃO XVIII

*Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva*³².

E da natureza de Deus decorrem necessariamente todas as coisas existentes no mundo. Da infinitude (da substância e de seus atributos) decorreu então a finitude das coisas. Mas como Espinosa trata em sua obra desse aparente hiato entre o infinito e o finito ou de como os atributos infinitos determinam os modos?

Trata-se aqui do problema da dedução do finito. Porque modos finitos, sendo transitórios, não podem ser imediatamente procedentes da substância eterna, esta é causa do modo finito *mediada* por outros modos finitos. Somente os modos ditos infinitos podem ser deduzidos imediatamente da natureza absoluta de Deus ou de seus atributos e, como estes, são infinitos e eternos.

³² ESPINOSA. “Parte I De Deus”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 81.

Dessa forma, passemos aos modos. Os atributos se expressam nas afecções da substância (modos). Primeiramente, nos modos infinitos imediatos. Desses atributos, que são infinitos, conhecemos apenas dois: a extensão e o pensamento. O entendimento humano alcança tão somente esses dois, porque é por eles constituído. O atributo extensão expressa os modos infinitos imediatos “movimento” e “repouso” (ou “quietude”). Quanto ao atributo pensamento, temos como modos infinitos imediatos o “intelecto infinito” (ideia de Deus) e a “vontade infinita”, tal como enuncia o Corolário II da Proposição XXXII, Parte I da *Ética*: “a vontade e o intelecto estão para a natureza de Deus assim como o movimento e o repouso e, absolutamente, todas as coisas naturais, que (*pela Prop. 29*) devem ser determinadas por Deus a existir e operar de certa maneira³³”.

Já os modos infinitos mediatos surgem das modificações causadas pelos modos infinitos imediatos nos atributos, isto é, provêm mediatemente de Deus. Como exemplo de modo infinito mediato em relação ao atributo extensão, temos a figura (face ou fisionomia) do universo em seu conjunto – aquilo que permanece o mesmo apesar das variações das coisas. Quanto ao modo infinito mediato concernente ao atributo pensamento, Espinosa não nos legou um exemplo.

Os modos finitos se referem às afecções da substância, às coisas singulares que podem ser percebidas no tempo e no espaço como existência. Expressam de maneira certa e determinada dois dos atributos de Deus, e que já mencionamos: pensamento – pensamentos determinados –; e extensão – os corpos.

Como conclui Espinosa em carta a Luís Meyer, a existência da substância é concebida como totalmente diferente da existência dos modos. A essência das coisas singulares não implica sua existência na duração. Sendo as coisas singulares *finitas*, sua existência na duração depende do nexos infinito de causas finitas. Mediatemente, são efeitos imanentes da atividade dos atributos da substância (Deus). Em outras

³³ ESPINOSA. “Parte I De Deus”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 101.

palavras, a existência das coisas finitas não se deduz de sua essência, mas necessariamente de sua causa.

Aqui, chegamos ao homem; na medida em que é um modo finito certo (possui uma forma singular e não outra) e determinado (engendrado pelas leis necessárias da Natureza naturante), não representa nenhuma realidade substancial. Ele é constituído de mente e corpo – respectivamente, expressões dos atributos pensamento e extensão –, de modo que a mente consiste numa “ideia do corpo”, ou seja, o homem só pode conhecer porque tem um corpo, e não independentemente dele. Trata-se de um modo finito do pensamento infinito. O homem dotado de mente e corpo, ao contrário de Descartes, não seria a mistura incognoscível de duas substâncias distintas; para Espinosa, seriam duas expressões de um único modo finito da substância infinita, ou melhor, uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras diferentes.

Com isso, mente e corpo não formam uma unidade que se limita à justaposição das partes – ou de “agregados” –, mas possuem uma organização que os relaciona. Há a unidade entre corpo e mente, porém os atributos extensão e pensamento aos quais eles respectivamente correspondem não implicam uma “mistura”, uma miscelânea de elementos heterogêneos. Expressam o corpo e a mente a mesma modificação de ser da substância absolutamente infinita, embora sejam expressões radicalmente distintas, a saber: a mesma modificação se exprime como ideia (atributo pensamento) e, ao mesmo tempo, como corpo (atributo extensão). Segundo a Proposição 7 da Parte II da *Ética*, há uma conexão entre a ordem das ideias e a das coisas:

PROPOSIÇÃO VII

*A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*³⁴.

Na obra de Espinosa, o que costumeiramente denominamos “homem” não se confunde com o conceito de “indivíduo” no sentido de

³⁴ ESPINOSA. “Parte II Da Mente”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 135.

“sujeito”; remete-se ao conceito de “coisa singular”. Na Definição VII da Parte II, o filósofo conceitua então a “coisa singular” e se entrevê que ela não se define como “indivíduo”:

VII. Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular³⁵.

Para que haja uma “única coisa singular” (efeito), torna-se necessária a existência de um concurso de indivíduos que lhe seja a causa. Segundo Espinosa, o indivíduo é uma realidade composta pela união de corpos que concorrem entre eles, ou melhor, juntam-se para uma ação comum, de acordo com leis mecânicas (de movimento e repouso, de rapidez e lentidão). É nesse sentido que o indivíduo não pode ser tido como sujeito, ou seja, uma substância subjacente a suas variações – uma diversidade que se reduziria a uma unidade.

Em *A nervura do real*, Marilena Chaui assevera sobre a relação entre os conceitos de “coisa singular” e de “indivíduo” o que se segue:

Observemos que Espinosa não define a coisa singular como um indivíduo, mas sim como ação conjunta e simultânea de vários indivíduos para produzir um mesmo efeito. É a conjunção e a simultaneidade de operação de vários indivíduos que permite tomá-los como uma única coisa singular que tem existência determinada e, portanto, nos termos da Carta 32, como um todo determinado pela concordância, comunicação e constância interna de relações entre seus constituintes³⁶.

Dessa forma, conclui-se que a “coisa singular” envolve sempre uma multiplicidade de indivíduos, não corresponde, portanto, a um único indivíduo. Por um lado, tem-se um indivíduo como uma totalidade composta da relação constante entre suas partes, e, ao mesmo tempo, poderá integrar como “parte” totalidades mais amplas, num processo que

³⁵ ESPINOSA. “Parte II Da Mente”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 127.

³⁶ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 89.

alude ao infinito. Nessa perspectiva, até mesmo a Natureza naturada pode ser considerada um indivíduo, porém um indivíduo extremamente complexo. Na Definição da Proposição XIII da Parte II, deparamo-nos com a noção de indivíduo:

DEFINIÇÃO

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são estrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros ou se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos³⁷.

A título de exemplo, o cérebro humano pode ser tido como um indivíduo de acordo com a terminologia espinosana. Isso porque existe uma relação constante entre suas partes constituintes, formando-o enquanto um todo, e caso esta relação deixe de existir, teremos a dissolução do indivíduo “cérebro”. Entretanto, o mencionado órgão também é parte de um indivíduo mais abrangente e complexo, no caso o corpo humano. Enfim, quando o cérebro integra o corpo humano como uma das partes constituintes de seu sistema, ele é um indivíduo que, ao mesmo tempo, constitui parte de outro indivíduo.

Um corpo composto, isto é, uma união de corpos, compõe um indivíduo corporal que estabelece ações dentro de si mesmo e que, concomitantemente, trava relações com outros corpos (ou indivíduos):

A individualidade corpórea ou *unio corporum* define o corpo como unidade complexa em relação contínua com outras de mesma natureza. A unidade decorre da comunidade de ação dos constituintes, seja como ação intracorporal – a complexidade das partes de um só e mesmo corpo agindo umas sobre as outras – seja como ação intercorporal – os constituintes do corpo agindo sobre os corpos exteriores e deles recebendo ações. A conservação da forma do indivíduo corporal decorre dessas duas modalidades de ação quando nelas é conservada a proporção de movimento e de repouso³⁸.

³⁷ ESPINOSA. “Parte II Da Mente”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 155-157.

³⁸ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 163.

Como se depreende do excerto acima, uma coisa singular – que, como já discurremos, é constituída de uma pluralidade de indivíduos – está sujeita a afecções oriundas de outros corpos exteriores (afecções passivas) bem como a agir sobre eles (afecções ativas). Por conseguinte, o corpo humano corresponde a um indivíduo que estabelece relações com o mundo externo, sendo tanto *modificado* pela ação de outros corpos que agem sobre ele, o que exprime os limites da potência do indivíduo, quanto *modificador* do mundo, já que dotado de potência de agir em virtude da força de seu corpo. Frisemos que esta potência de agir de uma coisa singular é real, no entanto não se apresenta como onipotente nem como ilimitada.

Do exposto, podemos então retornar ao conceito de *conatus* e atrelá-lo a outro: o direito natural. Todo esse excursus foi necessário, pois Espinosa concebe suas questões políticas e de direito sob a chave ontológica, na imanência da substância infinita – ou no dentro sem fora –, afastando assim qualquer resíduo de transcendência de sua análise. Consequentemente, tanto o direito natural quanto o direito civil deverão necessariamente ser compreendidos segundo o *modus operandi* da ontologia espinosana.

No introito deste capítulo, mencionamos as proposições 6 e 7 que apresentam o conceito de *conatus*, esforço que constitui a essência atual de uma coisa singular. Os modos finitos, como efeitos imanentes do agir divino, são também potências de existir e de agir. O esforço da coisa singular para perseverar no seu ser não significa conservar meramente um certo estado, isto é, não implica apenas a preservação de sua existência na duração; no caso das coisas complexas, como o homem, não raramente é preciso alterar um dado estado no intuito de promover a autoexpansão de sua essência.

No entanto, a coisa singular não existe isoladamente. Afirmamos que ela está sujeita a afecções e a causar afecções, pois interage com o mundo circundante. Ela estabelece relações de conveniência – concordância ou cooperação – e de contrariedade com as coisas. O esforço

(*conatus*), é preciso ressaltar, é realizado pela coisa singular sozinha ou com outras coisas singulares. Isso demonstra, portanto, que o *conatus* opera de dois modos: a sós ou com os outros³⁹.

Por outro lado, perseverar no seu ser envolve também que a coisa singular se oponha a tudo que possa negá-la ou destruí-la. Espinosa na Proposição IV da Parte III afirma que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa⁴⁰”. Isso porque a definição de uma coisa qualquer tão somente afirma, e não pode negar a sua essência.

Em suma, a coisa singular é uma positividade intrínseca cuja destruição, de acordo com o raciocínio lógico, só pode se efetivar por causas externas, dado que se coisas de natureza contrária estivessem simultaneamente no mesmo ser, então absurdamente poderia se dar nesse mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo⁴¹. Configura-se como algo impossível que internamente a coisa singular seja constituída de coisas contrárias. Deste modo, resulta que a contrariedade é sempre uma relação da coisa singular com o que a circunda.

Na demonstração da Proposição VII da Parte III da *Ética*, Espinosa identifica *conatus* e potência, segue-se então o excerto em que isso se corrobora: “a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual⁴²”. A essência só se torna singularmente existente em ato. Notemos que agora potência, *conatus* e essência se equivalem.

O termo “essência atual” alude à ação de existir, à vida, quer dizer, à essência *em ato* e, portanto, é inseparável da existência da coisa singular. Não consiste na consumação particular de uma suposta natureza humana universal; trata-se de uma força sempre em ação e, por isso, dita “atual”. Por fim, essa essência de um ser singular se define como “potência de existir e agir intrinsecamente positiva que por isso se

³⁹ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.178.

⁴⁰ ESPINOSA. “Parte III Dos Afetos”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 249.

⁴¹ Ibid. p. 251.

⁴² Ibid. p. 251.

esforça, sozinha ou com outras, para perseverar em seu ser, opondo-se a tudo quanto possa negá-la, isto é, destruí-la⁴³”.

Frisamos há pouco que a coisa singular está sujeita a afecções oriundas do encontro com outros corpos, bem como lhes causa afecções. Consequentemente, pode-se verificar um aumento ou diminuição de sua potência de existir e agir, o que demonstra ser o *quantum* de realidade da essência de uma coisa singular algo submetido a variações. Ou melhor, existe uma *intensidade* da potência que varia de acordo com a rede de conexões que esta coisa singular estabelece com o mundo. Por conseguinte, o *conatus* de cada ser singular busca sempre aquilo que o incrementa:

[...] nosso *conatus* realiza sempre o mesmo ato, qual seja, buscar relações com o que nos fortalece e desfazer os laços com o que nos enfraquece [...]. Todo o trabalho do *conatus* consiste em conservar a proporção interna ao corpo, variando a intensidade dessa proporção [...]. A vida do corpo e da mente é uma intensa troca de relações internas e externas que conserva a individualidade como proporção dos constituintes [...]. Assim, o *conatus* resiste à destruição e opera não só para a conservação, mas para o aumento das capacidades vitais de nosso corpo e de nossa mente⁴⁴.

No Postulado I da Parte III da *Ética*, Espinosa afirma que: “O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor⁴⁵”. Reparemos que o *quantum* de realidade da essência de uma coisa singular pode até se manter constante.

Não só o corpo humano, mas a mente também está sujeita ao aumento ou diminuição de sua potência, no caso, de pensar; não nos esqueçamos de que a mente é a ideia do corpo, logo produz

⁴³ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 179.

⁴⁴ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 91.

⁴⁵ ESPINOSA. “Parte III Dos Afetos”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 237.

simultaneamente ideias das afecções corporais: “nossa Mente age em algumas coisas e padece outras⁴⁶”.

Sendo a ordem e a conexão das ideias a mesma que a ordem e a conexão das coisas, tem-se que a toda afecção corporal corresponde necessariamente uma ideia desta afecção na mente, e não há também “ideia que não seja acompanhada de sua duplicação reflexiva em uma ideia da ideia. Daí a presença da consciência de si⁴⁷”.

Expusemos que as coisas singulares (ou modificações finitas) da substância infinita são potências de existir e de agir. Trata-se do *conatus* esta potência que a coisa singular detém e é por meio do *conatus* que o homem (modo finito) faz parte da potência infinita da substância (Deus). Enfim, a essência de uma singularidade individual deve ser entendida como *conatus*, uma força interna que tem em vista permanecer na existência – conservando-se, efetivando-se e se autoexpandindo.

Na Demonstração da Prop. IV da Parte 4, Espinosa explica que:

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza [...], não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual [...]. E assim, a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é [...], da sua essência infinita⁴⁸.

A potência infinita da Natureza se expressa por meio de seus modos finitos que procuram, por sua vez, perseverarem no seu ser, ou seja, permanecerem existindo e se expandindo. Em outras palavras, o *conatus* é expressão da potência infinita da substância. Os seres humanos (modos finitos), como as demais coisas singulares, são *conatus*, porém são os únicos que possuem consciência desta potência de existir e agir.

Essa consciência que o homem possui de seu *conatus* – este assume uma forma específica no ser humano –, remete-nos ao que Espinosa

⁴⁶ ESPINOSA. “Parte III Dos Afetos”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 239.

⁴⁷ GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 32.

⁴⁸ ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 387.

conceituou como *desejo*. Da teoria do *conatus* decorre uma teoria da afetividade, fulcral na obra espinosana. No Escólio da Proposição 9 e na Definição I da Parte III de a *Ética*, respectivamente encontramos asserções sobre a noção de desejo:

[...] entre apetite e desejo não há nenhuma diferença se não que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cōscios de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência* [...] julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos⁴⁹.

"I. O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida a fazer [agir] algo por uma dada afecção qualquer⁵⁰".

Mais uma equivalência a ser ressaltada: o conceito de *conatus* – a essência atual –, na perspectiva da teoria afetiva de Espinosa, é o *desejo*. Aliás, o filósofo explica a variação do *conatus* a partir da existência de três afetos primários, dos quais se originam os demais: desejo (*cupiditas*), alegria (*laetitia*) e tristeza (*tristitia*). A alegria consiste na passagem de uma perfeição menor a uma maior, isto é, quando temos o nosso *conatus* aumentado; a tristeza, ao contrário, configura a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor ou da diminuição de nosso *conatus*.

É preciso deixar claro que o termo "afeto" se refere à variação do *conatus*, à intensidade da passagem de um estado de perfeição a outro do modo afetado. Dessa maneira, os afetos não correspondem simplesmente a emoções ou sentimentos, mas a "acontecimentos vitais e medidas de variação de nossa capacidade para existir e agir⁵¹". Conforme uma modificação no corpo e na mente diminua ou aumente nosso *conatus*, classificamo-nos como alegres ou tristes.

E os três afetos primários – desejo, alegria e tristeza – combinam-se de infinitas maneiras, não havendo sequer palavras em número suficiente para exprimi-los. Dos afetos tristes, temos o ódio, o medo, o desespero, a

⁴⁹ ESPINOSA. "Parte III Dos Afetos". In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 255.

⁵⁰ Ibid. p. 339.

⁵¹ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 88.

inveja, entre outros. Dos afetos alegres, podemos mencionar o amor, a esperança, a segurança, a estima, etc. Por serem múltiplas as intensidades que afetam o homem, deparamo-nos com uma oscilação constante entre alegria e tristeza.

Retornemos ao início deste capítulo. Abrimo-lo com dois excertos do *Tratado teológico-político* e do *Tratado político* que remetem ao direito natural. Depois deste percurso, temos então o arcabouço teórico no intuito de analisar com maior rigor a noção de direito natural em Espinosa.

Tal como o exposto até aqui, o *conatus* foi tomado como potência, essência e desejo. Na Filosofia Política de Espinosa, ele adquire outro equivalente: o conceito de direito natural, isto é, a potência do indivíduo enquanto parte da potência da Natureza. O direito natural de uma dada coisa singular se estende até onde avançar sua potência, exprimindo as leis de sua natureza. Teoricamente, não há limites para a afirmação desta potência. Entretanto, a realidade é que o *conatus* de um indivíduo sempre se depara com outros *conatus* individuais que, inevitavelmente, afetam-no. Desse encontro de *conatus* individuais, como já apontamos, pode ocorrer que haja aumento, não variação ou diminuição da potência de agir – ou da intensidade da força para existir do indivíduo.

Devemos apontar que o *conatus* é uma causa eficiente interna, ou seja, dele decorrem *efeitos* necessários internos e externos. Quando somos causa total dos efeitos gerados em nós ou fora de nós, dizemos que somos “ativos” (agimos). Ao contrário, se somos apenas causa parcial dos efeitos gerados dentro ou fora de nós, somos “passivos” (padecemos), pois tais efeitos sofreram interferências de causas externas. Por fim, de tudo que expusemos, surgem os conceitos de “ação” e “paixão” na Definição III da Parte III da *Ética*:

III. 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 destas afecções.

Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão⁵².

Como podemos vislumbrar, Espinosa relaciona a “ação” à causa adequada e a “paixão” à causa inadequada, uma vez que a ação sugere o aumento do *conatus* e a paixão, em contrapartida, condiciona o seu enfraquecimento.

1.2. Direito natural: o *conatus* no estado de natureza

A relação entre os homens é complexa, dado que os *conatus* individuais necessariamente se inter-relacionam – afetando as demais coisas e sendo, ao mesmo tempo, afetados por elas – o que faz, portanto, oscilar o direito natural de cada um. Se todos os homens têm *conatus* ou potência de agir, isso implica que o direito natural de cada um se estenderá até onde puder. Não é dificultoso entrever que os *conatus* individuais entrarão em relações de contrariedade, visto que cada potência individual se esforçará para se impor sobre as demais. Logo, o direito natural de cada coisa encontrará decerto muitos entraves para a sua efetivação, pois se todos os homens teoricamente podem tudo, na prática a potência de agir de cada homem acaba sendo anulada em razão da luta contra a afirmação das outras potências. No *Tratado político*, Espinosa expõe-nos esse problema:

Como, porém [...], no estado natural cada um está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o

⁵² ESPINOSA. “Parte III Dos Afetos”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 237.

certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão para temer⁵³.

Do excerto, depreendemos que o exercício do direito natural se demonstra ameaçado no chamado *estado de natureza*. A noção de um estado de natureza, no qual não haveria uma autoridade soberana, já existia em autores contratualistas que antecederam a Thomas Hobbes, de quem Espinosa foi leitor. Porém, somente com o filósofo inglês é que o estado de natureza passou a ser um constructo teórico a partir do qual se deduz a construção do estado civil e da política.

Já é conhecido o argumento de Hobbes de que no estado de natureza os homens vivem em constante conflito, visto que intentam a todo custo se autopreservarem e obterem o que desejam. Para evitarem a destruição de seus corpos (a morte) e para conseguirem seus respectivos objetos de desejo, os homens acabam usando como expediente a violência, tendo em vista que no estado de natureza não existem quaisquer regras determinando o que é devido a cada um. Em suma, o que há é insegurança e desconfiança entre os homens ou como escreve Hobbes: “a depravação da natureza humana é manifesta a todos, e pela experiência se sabe muito bem, bem demais até, em que pequena medida os homens se atêm aos seus deveres com base só na consciência de suas promessas⁵⁴”. Nesse sentido, o filósofo inglês também compartilha da ideia de que o direito natural acaba não se efetivando como deveria no estado de natureza, tendo em vista que paira mais a possibilidade de destruição – e não de afirmação do desejo – em virtude do clima de desconfiança e do uso da violência entre os homens.

Como vimos, Espinosa argumenta sobre o caráter nulo do direito natural no estado de natureza, consistindo este mais “numa opinião que numa realidade”. Não haveria *utilidade* no fato de os homens se empenharem cada um por si na afirmação de seu direito natural, pois

⁵³ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 19.

⁵⁴ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. de Renato Janine Ribeiro São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 103.

cada homem não conseguiria com sua potência de agir se precaver de todos e acabaria logo sucumbindo. No axioma da Parte IV da *Ética*, sobre isso o filósofo holandês escreve:

Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída⁵⁵.

Considerando-se essas questões iniciais acerca do direito natural, em que Hobbes e Espinosa então convergiriam? Ambos sustentam que no estado de natureza existe uma instabilidade quanto às relações entre os homens a qual praticamente impossibilitaria o exercício do direito natural. Consequentemente, é preciso encontrar soluções para que os indivíduos não sejam uns destruídos pelos outros. E, quanto à proposta dessas soluções, os filósofos mencionados irão divergir.

Segundo Espinosa, os homens acabam estabelecendo uma espécie de guerra interminável de todos contra todos, pois buscando aumentar seus *conatus*, pressupõem que necessitam diminuir o poder dos que estão à sua volta. No estado de natureza, nada coíbe aos homens os chamados afetos tristes, tais como o ódio, a ambição, a vingança, a inveja e assim por diante. Comumente as paixões regem os homens e, por natureza, todos eles desejam governar e não serem governados.

Registre-se que o *conatus* não tem nenhum respaldo na moralidade – em noções de bem e mal –, sendo assim, o que motivaria os homens a deixarem essa guerra de todos contra todos que mais comprovadamente enfraquece a força vital de cada um? O útil. Na Proposição 20 da Parte IV da *Ética*, Espinosa expõe:

PROPOSIÇÃO XX

*Quanto mais um se esforça para buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser, e pode, tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente*⁵⁶.

⁵⁵ ESPINOSA. "Parte IV Da Servidão Humana". In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 381.

⁵⁶ Ibid. p. 409.

Da leitura da Proposição 20, compreende-se que, por necessidade de sua natureza, a potência humana se esforça para a conservação de seu ser, ou seja, busca sempre “o seu útil”, o que lhe apetece. No estado de natureza, os homens buscam, conduzidos pelos seus desejos particulares, aquilo que lhes seja *útil*, isso de acordo com as leis de sua natureza. No entanto, a ideia do *útil* não deve ser tomada como sinônimo de egoísmo, até porque o *conatus*, como já sublinhamos, não se pauta em valores como o bem o mal, o justo ou injusto, entre outros.

Sendo assim, os homens constatam que ninguém acaba exercendo o seu direito natural, isto é, ninguém consegue manter indefinidamente sua potência de agir sobre as dos outros, e isso acarreta medo e insegurança. Surgirão inevitavelmente conflitos com outras potências individuais.

Outra constatação: muitas coisas um homem sozinho não consegue obter para sobreviver, o que o leva a considerar *útil* a cooperação, a junção das potências individuais. Seja para afastar o medo, seja para usufruir de algum modo dessa cooperação, os homens descobrem que é *útil* buscarem a segurança e a soma de forças. No *Tratado político*, Espinosa chega à seguinte conclusão:

o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir com toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito [...], quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos⁵⁷.

Dissemos que o *conatus* individual é parte de um *todo*, quer dizer, é expressão da potência infinita da substância. Desta maneira, detém obrigatoriamente as mesmas propriedades deste todo. Sendo assim, compartilha de propriedades comuns com as demais potências individuais – ou *conatus* –, mantendo com estas relações que podem ser de consenso (conveniência) ou dissenso (contrariedade). Quando uma coisa “convém”

⁵⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 19.

com a nossa natureza, tanto mais nos será útil e “boa”, dado que aumenta nossa potência de existir e agir. Caso uma coisa singular em comum suscite afetos que contrariem nossa potência, dizemos que ela é “má”, pois coíbe ou diminui nosso *conatus*.

Quando um homem é condicionado pelas paixões, é determinado por potências que não a sua, ou seja, por causas que lhe são externas. No caso dos homens, isso pode torná-los contrários uns aos outros ou, segundo a terminologia espinosana, tais homens acabam *discrepando*:

PROPOSIÇÃO XXXIII

*Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza, e, nesta medida, também um só e o mesmo homem é variável e inconstante*⁵⁸.

PROPOSIÇÃO XXXIV

*Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros*⁵⁹.

Sobre o sentido de *discrepare* e seus correlatos, Marilena Chaui explica:

Espinosa [explicita] as relações passionais de contrariedade com o emprego do verbo *discrepare*, diferir, dissentir e discordar. Discrepância é dissenso, a diferença como ausência de consonância e presença de dissonância, como um som desafinado que não convém em nada com a melodia, embora ambos tenham em comum o fato de serem sons⁶⁰.

Quando há *conveniência* ou concordância, as potências individuais acabam se somando, fortalecendo umas às outras; quando, por seu turno, há *discrepância*, as potências individuais acabam por se repelirem e, por fim, enfraquecerem. Espinosa escreve que se um indivíduo estiver entre outros que convêm pouquíssimo com sua natureza, dificilmente poderá se adaptar a eles sem sofrer uma grande mudança⁶¹.

⁵⁸ ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 423.

⁵⁹ Ibid. p. 453.

⁶⁰ CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 437.

⁶¹ ESPINOSA. “Capítulo VII da Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 497.

Na contracorrente da tradição filosófica, Espinosa pensa o homem enquanto um ser movido naturalmente pelo desejo – que é o *conatus*. Para o filósofo, não é a razão que frequentemente serve de orientação aos homens, mas os seus afetos. Estes motivam em grande parte os comportamentos humanos. O que funda a vida entre os homens são os afetos.

Por outro lado, a razão nada postula contra a natureza, inscrevendo-se inclusive no circuito dos afetos. Ela é *útil* na identificação dos bons encontros, no intuito de selecionar os afetos alegres e de evitar os afetos tristes. Dessa maneira, a razão pode auxiliar o homem a exprimir de forma adequada o seu desejo, tornando-o ativo, mesmo sempre existindo um grau de passividade no homem dito ignorante ou sábio. No *Tratado político*, Espinosa trata da razão e do desejo, vejamos um destes momentos:

Se a natureza humana fosse constituída de tal maneira que os homens vivessem unicamente segundo o prescrito pela razão, sem se esforçarem por outras coisas, então o direito de natureza, na medida em que se considera ser próprio do gênero humano, seria determinado só pela potência da razão. Porém os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se⁶²

Espinosa conclui seu raciocínio ao afirmar que tanto os homens sábios quanto os ignorantes são igualmente partes da natureza e assim cada um age consoante a sua potência individual. Logo, o homem, quer se conduza pela razão quer se conduza somente pelo desejo, não age senão segundo as leis e regras da natureza, isto é, em razão do seu direito natural. No capítulo XVI do *Tratado teológico-político*, encontramos outro excerto com argumentação semelhante ao anterior:

No que respeita aos homens, enquanto considerados como vivendo sob o império unicamente da natureza, tanto está no seu pleno

⁶² ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 12-13.

direito aquele que ainda não conheceu a razão ou que ainda não contraiu o hábito da virtude e vive simplesmente pelas leis do instinto, como aquele que rege a sua vida pelas leis da razão. Por outras palavras, tal como o sábio tem todo o direito de fazer tudo o que a razão manda, ou seja, viver segundo as leis da razão, também o ignorante e o pusilânime têm todo o direito de fazer tudo o que o instinto lhes inspire, isto é, de viver segundo as leis do instinto [...] O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência⁶³.

Caso os homens vivessem segundo os ditames da razão – tendo assim certeza do que é *útil* para si e para os outros –, cada um efetivaria seu direito natural sem dano para os demais. No entanto, as coisas não se dão dessa maneira, porque os homens são naturalmente atravessados pelas paixões (alegres ou tristes), podendo ser contrários uns aos outros, inclusive quando necessitam de ajuda recíproca. Se o exercício da razão fosse algo espontâneo, as potências individuais sempre estabeleceriam relações de conveniência (ou concordância) entre elas, já que possuem propriedades e qualidades comuns com as coisas singulares semelhantes. Deste modo, todos seriam espontaneamente virtuosos, desejando ao outro o mesmo bem que enseja a afirmação do seu *conatus*. A razão necessariamente une os homens.

Entretanto, sendo atravessados pelas paixões, os homens estabelecem concórdia, mas também discórdia com os demais. Somos seres passionais e racionais, mas Espinosa nos alerta no Escólio da Proposição 35 da *Ética* de que “é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros⁶⁴”. Disso, entrevemos que são poucos os que conseguem elevar-se a uma vida racional, sendo que parte considerável dos homens não tem de observar a não ser as leis imanentes à sua natureza.

Cada homem apenas se submete ao reino da natureza, ao que julgue ser *útil* segundo *sua* potência, vindo tal julgamento da razão ou do

⁶³ SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 235.

⁶⁴ ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 429.

desejo cego. Para que seu direito natural seja efetivado, ele pode recorrer a todos os meios que estejam ao seu alcance para promovê-lo. Tudo pertence a todos, ao menos potencialmente, de modo que, no plano da realidade, algo pertencerá a alguém à medida que este tenha poder para dele se apoderar e para em seguida conservá-lo.

Espinosa concebe o direito natural como potência, o que se contrapõe à noção racional de direito natural, tão ao gosto dos pensadores de sua época. Não há fundamento teológico (transcendente) quanto ao direito natural, tampouco fundamento numa suposta razão natural – segundo a qual o homem seria dotado de uma capacidade racional que o possibilitaria reconhecer os direitos dos demais.

Na obra de Espinosa, o direito natural do homem alude ao desejo de perseverar no ser (potência de existir e agir), sendo que o Escólio II da Proposição XXXVII da Parte IV da *Ética* apenas converge para os conceitos de direito natural encontrados no *Tratado teológico político* e no *Tratado político*:

Cada um existe por sumo direito de natureza e, conseqüentemente, por sumo direito de natureza faz [age] aquilo que segue da necessidade de sua natureza; e por isso por sumo direito de natureza cada um julga o que é bom, o que é mau, e cuida do que lhe tem utilidade conforme seu engenho [...], vingase [...] e esforça-se para conservar o que ama e destruir o que odeia [...]. E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria [...] este seu direito sem nenhum dano para outro⁶⁵.

No capítulo II, a teoria do *conatus* nos será imprescindível para a compreensão da política na obra de Espinosa. Enfatizaremos e desenvolveremos o argumento de que a potência de uma coisa singular não se constitui isoladamente; pelo contrário, constrói-se a partir das relações estabelecidas com as demais coisas existentes, o que terá implicações para as searas política e do direito, notadamente quanto ao conceito de *multitudo*.

⁶⁵ ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 435.

Já que o direito natural no estado de natureza não consegue se efetivar por conta de os homens viverem em situação de conflito – tendo por isso suas potências individuais praticamente anuladas –, resta-nos a uma pergunta crucial: de que maneira conseguirão efetivá-lo?

CAPÍTULO II – POLÍTICA EM ESPINOSA: DA MANUTENÇÃO DO DIREITO NATURAL NO DIREITO DA CIDADE

Porque os homens não nascem civis, fazem-se.
Espinosa

No capítulo I, pudemos discorrer sobre a noção de direito natural, relacionando-a ao conceito de potência de existir e agir – o que Espinosa denomina *conatus*. Isto posto, tem-se que toda coisa singular exprime tanta potência quanto consiga, quer dizer, afirma, em ato (agindo), as leis e regras de sua própria natureza. Nisso consiste a *virtude* da coisa singular, perseverar no seu ser buscando o que lhe seja *útil* para efetivar a sua potência individual. Aos homens, nada é proibido por natureza, sendo o *desejo* aquilo que os impele; em vista disso, Espinosa correlaciona os conceitos de *conatus* (potência) e de *desejo* em sua obra. Enfim, o direito natural coincide com a potência, com o desejo de cada um.

Os homens são naturalmente seres passionais e racionais, sendo que as paixões tristes podem dividi-los, enquanto que a razão só pode necessariamente uni-los. Além do mais, no que concerne aos aspectos passionais e racionais presentes nos seres humanos, vejamos duas proposições fundamentais extraídas da *Ética*:

PROPOSIÇÃO VII

*Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido*⁶⁶.

PROPOSIÇÃO LXV

*Sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, e de dois males, o menor*⁶⁷.

Lendo as proposições, deparamo-nos com a dinâmica da vida humana, uma vez que só um afeto contrário e mais forte pode se

⁶⁶ ESPINOSA. "Parte IV Da Servidão Humana". In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 389.

⁶⁷ Ibid. p. 479.

sobrepôr a outro afeto, isto é, a razão não tem poder para suprimir ou coibir afetos. O que a razão pode fazer é agenciar os encontros com as coisas que nos sejam mais úteis, pois ela nos incita a escolher o que aumente o nosso *conatus* e, do mesmo modo, a repelir o que nos causa dano. Se houver dois bens, quando guiados pela razão, escolheremos o maior entre eles; se houver dois males, resta-nos discernir sobre menor, o que nos prejudicará menos – isso já se trata de uma conduta útil.

Concluimos o primeiro capítulo levantando uma problemática: se no estado de natureza, o exercício do direito natural de cada potência individual fica comprometido, como então efetivá-lo? Observemos que, mesmo no estado de natureza, os homens teriam experimentado os benefícios da associação e da cooperação, porquanto as relações estabelecidas entre eles não são apenas de contrariedade, mas também de conveniência.

Quando uma potência individual experimenta se associar a outras potências individuais, constata-se que a soma destas aumenta a potência de existir e agir de cada uma. Desta forma, os homens podem desejar livrar-se do medo que têm uns dos outros e reconhecer a utilidade da cooperação, descobrindo que “o utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com sua natureza [...], isto é, [...] o homem [...] logo, nada entre as coisas singulares é dado de mais útil do que o homem⁶⁸”.

Difícilmente o direito natural se efetiva se não houver a soma das potências individuais. No estado de natureza, o desejo de cada homem se move cada qual em uma dada direção, podendo estabelecer relações de conveniência ou de contrariedade. No *Tratado político*, Espinosa escreve que “uma vez que os homens estão a maior parte do tempo [...] sujeitos por natureza a tais afetos [ira, inveja, ódio e outros afetos tristes], os homens são por natureza inimigos.⁶⁹” Deste modo, instáveis são as relações entre os homens.

⁶⁸ ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 427.

⁶⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 19.

Porém, quando desejam, por questão de utilidade, agregarem-se a fim de aumentarem sua potência de existir e de agir, ultrapassam as limitações deste estado de natureza:

13. Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos⁷⁰.

No momento em que os homens cooperam entre si, reforçam cada qual seu direito natural ou *conatus*, dado que surgem afetos alegres mais duradouros destes laços de associação. Com isso, os afetos tristes de ira, ódio, inveja, experimentados no estado de natureza, são capazes de gradualmente ceder espaço a afetos alegres (amor, esperança, segurança, etc.). Da discórdia, ruma-se à possibilidade de concórdia. Os homens então passam do estado de natureza para o estado civil em virtude do princípio da utilidade: o de usufruir melhor o seu próprio direito natural.

Nasce assim a vida política. Os homens se reúnem a fim de viabilizar o exercício do direito natural, sendo este também causa eficiente imanente do que se denomina *direito civil*. Nessa direção, podemos dizer que o direito civil (direito da cidade) é o direito natural instituído de modo coletivo ou o *direito comum*:

Onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo [...] que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede. Quanto ao mais, tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou [...] coagido a isso pelo direito⁷¹.

Do trecho acima transcrito, verifica-se que o direito comum (civil ou da Cidade) corresponde a uma união de potências que regerá o comportamento em sociedade de cada homem. Todos serão “conduzidos como que por uma só mente”, ou seja, serão regidos por um direito comum, o qual determinará agora o que cabe a cada um. Aqui Espinosa

⁷⁰ ESPINOSA, Baruch de. Tratado político. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 18.

⁷¹ Ibid. p. 19-20.

adentra no campo do direito, uma vez que, a nosso ver, os termos “ordenado” e “coagido” extrapolam o político em direção a questões de ordenamento jurídico.

2.1. Da multidão

Se as potências individuais são naturalmente desiguais, consequentemente a efetivação do direito natural de cada uma também será; para que o direito natural seja concretizado, surgem os direitos comuns a fim de tornar essas potências individuais mais “iguais”, equipará-las de certo modo. Há para isso a constituição do “comum”, com o objetivo de estabelecer uma concórdia mais duradoura entre os homens.

Na Definição VII da Parte II da *Ética*, por sinal, já mencionada no primeiro capítulo, Espinosa assevera que considera uma *coisa singular* “se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito⁷²”. Se tomarmos os homens como indivíduos que se associam para perseverarem no seu ser, afirmando efetivamente seu *conatus*, surge então uma nova “coisa singular”, a saber: a *multidão* (*multitudo*⁷³). Ela é um agente político, a união (não mera soma de partes) de potências individuais, a potência coletiva no estado civil, correspondendo, portanto, àquela “uma só mente” mencionada pelo *Tratado político*.

Os homens reúnem-se sob um direito comum – o chamado direito civil ou direito da cidade –, ou seja, num ordenamento jurídico por meio do qual a “comunidade” decide sobre a potência de cada um, aquilo que pode ou não pode⁷⁴. Tão somente através do direito civil é que o direito natural pode concretizar-se. Posto isto, com o direito civil, reconhece-se

⁷² ESPINOSA. “Parte II Da Mente”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 127.

⁷³ Para o aprofundamento do conceito. Cf. FERREIRA, Antônio M. David S. **Ad suum principium: o conceito de *multitudo* em Espinosa**. Cadernos de Ética e Filosofia Política, 2(33), p. 110-134, 2018.

⁷⁴ AURÉLIO, Diogo Pires. “Introdução”. In: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. XXIII.

socialmente cada potência individual, já que cada qual se agrega à potência da *multidão* – ou em outras palavras, reconhece-se a “multiplicidade de potências humanas singulares⁷⁵”. Instituído-se o direito civil, existirão “regras comuns de convivência entre as ‘partes’ da multidão [no intuito de] impedir que elas venham entrar em um regime de discórdia, discórdia esta capaz de desconstruir a própria multidão⁷⁶.” Em resumo, o direito civil atua em prol das condições materiais para que a potência da multidão – o *conatus* agora sob uma perspectiva coletiva – persevere na sua existência.

Na Cidade (*civitas*), as leis comuns têm o objetivo de controlar as paixões comumente tristes e desenfreadas, buscando assim uma relativa previsibilidade dos comportamentos humanos. Portanto, tais leis intentam tornar as relações entre os homens mais estáveis, garantindo que cumpram suas promessas, suas obrigações, pois de acordo com o direito natural nada impede que os compromissos sejam quebrados caso se considere isso útil.

Deste modo, com o surgimento da política e das leis comuns, os homens podem almejar a uma vida propriamente humana, uma vez que as relações de conveniência (ou concordância) é que agora ganham ênfase. No *Tratado político*, Espinosa conclui que os homens *desejam* o estado civil, ou melhor, *desejam* restringir as relações de contrariedade (ou conflituosas) tão comuns no estado de natureza:

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja, [...] por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo⁷⁷.

⁷⁵ GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010. p. 137.

⁷⁶ Ibid. p. 139.

⁷⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 47.

Não é a razão, mas um “afeto comum” que constitui a multidão: o medo, a esperança ou ainda algum outro. Notemos que o excerto acima foi retirado do *Tratado político*, no qual o termo multidão aparece dezenas de vezes e segundo a acepção de potência coletiva no estado civil. Na *Ética*, a palavra multidão simplesmente não aparece. Conforme Diogo Pires Aurélio, ela vem à tona apenas catorze vezes no restante da obra e num sentido diverso daquele concebido no *Tratado político*.

O termo multidão quando encontrado em obras que não sejam o *Tratado político* ora expressa quantidade, aludindo apenas a um grande número de indivíduos, mas impreciso e delimitado; ora como sinônimo de turba, vulgo ou plebe, palavras relacionadas a características negativas ao longo dos escritos da Filosofia Política⁷⁸. Há um verdadeiro rol de vícios e imperfeições que são atribuídos à multidão, a título de exemplo: “inconstante” – ou de “índole mutável” –, “estulta”, “supersticiosa”, “turbulenta” – ou “feroz” –, “caótica”, entre outras. Neste caso, a palavra multidão carrega em si a ideia da multiplicidade desordenada, sendo o poder unipessoal – representado por um monarca – tradicionalmente considerado o apto a governar; já o que deriva do múltiplo corresponderia ao disperso, ao confuso quanto às decisões.

Diogo Pires Aurélio aponta para essa virada semântica em torno do termo multidão na obra de Espinosa. Enjeitando os clichês que ecoavam na palavra, o filósofo a transmuta em novo conceito no campo do pensamento político. Por quê? A hipótese mais plausível se reporta à necessidade de Espinosa conciliar seus escritos políticos com a sua ontologia, isto é, de sistematizar de modo coerente sua obra. No primeiro capítulo, chegamos a mencionar que Antonio Negri adverte sobre a imprescindibilidade de se cotejar a *Ética* com os *Tratado teológico-político* e *Tratado político*, ou melhor dizendo, de correlacionar os seus escritos ontológicos aos políticos. Sem isso, perdemos de vista a articulação conceitual em sua obra, atenuando o seu caráter sistemático.

⁷⁸ AURÉLIO, Diogo Pires. “Introdução”. In: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. XXV.

Levando-se em consideração a tradição filosófica, Thomas Hobbes e Nicolau Maquiavel muito provavelmente contribuíram para essa virada na acepção do termo multidão na obra de Espinosa. No *Do Cidadão*, Hobbes traça a diferença entre povo (uno – conjunto de indivíduos enquanto soberano) e multidão (plural – conjunto de indivíduos enquanto súditos). O filósofo inglês reputa a multidão “incapaz de produzir o direito comum, a segurança e a paz⁷⁹”, ao passo que Espinosa considera-a “como capaz de configurar uma comunidade politicamente organizada⁸⁰”. Como já expusemos em outras linhas, no *Tratado político* do filósofo holandês, a potência da multidão fundamenta o estado civil, atribuindo-se assim um papel ativo a ela.

Hobbes e Espinosa divergem quanto ao conceito de multidão, mas atentemos para o fato de que as ponderações de Maquiavel inegavelmente tocam nessa problemática, posto que o filósofo italiano refutou as depreciações associadas à multidão. Ao contrário da tradição, Maquiavel reputa-a positivamente, contraria Tito Lívio que, por seu turno, toma a multidão como vã e inconstante e afirma que ela não saberia governar. Para o filósofo florentino, tanto principados quanto repúblicas (governos populares ou da multidão), quando “soltos” – não regidos por leis – são instáveis, inconstantes. Na história, encontramos exemplos de príncipes maus e de multidões boas, como foi o caso da república romana⁸¹.

Difundiu-se este preconceito no que tange à multidão, porque talvez criticá-la é muito menos perigoso do que apontar as falhas de imperadores, reis e príncipes – estes exercem um poder unipessoal. O que seria a multidão no sentido tradicional? Uma mera “massa anônima” de indivíduos; logo a crítica à multidão acaba se exercendo sem represálias, porque genérica. Ao contrário, desagradar a um homem específico pode mais provavelmente render consequências temerosas. Segundo

⁷⁹ AURÉLIO, Diogo Pires. “Introdução”. In: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. XXXIII

⁸⁰ Ibid. p. XXXIII

⁸¹ Ibid. p. XXXV

Maquiavel, muito mais difícil e, portanto, menos recorrente, difundir as “inconstâncias” dos governos de um só.

Maquiavel argumenta também contra o preconceito por parte de Tito Lívio no que concerne à multidão: esta, quando é concebida, sempre é tida como “solta”, quer dizer, não se diz nada daquela que é submetida a leis. Entretanto, sem regulamento por meio de leis ou quando estão “soltos”, príncipes e multidões erram igualmente e são inconstantes. Por conseguinte, não procede a tese de que governos unipessoais são superiores aos governos das multidões.

No caso de Espinosa, a multidão reside na origem do poder e da política. Ela constitui o sujeito político, possibilitando o exercício contínuo do direito natural, mas de modo coletivo. Nesse sentido, é muito mencionada a carta 50 que Espinosa dirige a Jarig Jelles em razão de sua divergência com Thomas Hobbes. O filósofo holandês declara em sua carta de 02 de junho de 1674 que o direito natural não desaparece com o advento do estado civil, os homens não abdicariam dele:

Vós me pedis para dizer que diferença entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza⁸².

Para Espinosa, o direito natural é o “direito” de a coisa singular exercer sua potência de existir e agir. Dessa forma, quando os homens instituem o estado civil, isso não implica a supressão do direito natural em razão de um suposto “contrato” entre eles. Na realidade, o estado civil tem por finalidade possibilitar o exercício coletivo do direito natural, evitando assim que este permaneça em abstração.

O *conatus* ou o esforço para perseverar no ser nunca desaparece, pois se trata de uma regra natural que rege as coisas singulares. O que

⁸² SPINOZA. “Carta 50 – Spinoza a Jarig Jelles”. In: SPINOZA: *Obra completa II: correspondência completa e vida*. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 218.

chamamos estado civil e suas leis (o direito comum) surge para dar eficácia ao direito natural, sendo assim este tem sua continuidade no estado civil.

Tanto Hobbes quanto Espinosa argumentam que o direito natural remete a uma potência de agir, devendo a coisa singular fazer tudo o que seja necessário para conservar sua existência. Ambos consideram o medo recíproco e o desejo de dominação como fatores que geram conflitos no estado de natureza, exigindo o surgimento da vida política a fim de que os homens conservem sua vida, tentando assim conter a violência e reduzir o medo. O estado de natureza pode ser definido como “guerra causada pelo jogo passional⁸³”.

Entretanto, de acordo com Hobbes, os homens transfeririam seu direito natural ao soberano, do que decorreria a não continuidade do direito natural no âmbito do estado civil. Espinosa, ao contrário, assevera que na fundação do político, o estado civil irrompe da união das potências individuais – a multidão – e os homens conservariam seu direito natural.

Sendo Hobbes um contratualista, deparamo-nos com a figura do contrato social que corresponde à passagem dos homens do estado de natureza ao estado civil. No estado de natureza, Hobbes afirma que os homens são desmedidos, dominados pelas paixões, vivendo num estado de guerra de todos contra todos, porque não são naturalmente sociáveis tal como defendia Aristóteles. Para que não se destruam, para que o medo da morte não assombre constantemente, os homens instituem então o estado civil, transferindo seus direitos individuais a um soberano. Apenas o poder coercitivo de um Estado (o Leviatã) pode deter essa tendência destrutiva entre os homens.

Entrevê-se que Hobbes distingue de modo significativo o estado de natureza do estado civil; demarca-os, já que a sociabilidade não é tida como um evento natural, não se encontrando no estado de natureza. Para Hobbes, os homens são impelidos à sociabilidade, porque racionalmente calculam que é vantajoso transferir seus direitos a um soberano em troca

⁸³ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 290.

da segurança. A ideia hipotética de um contrato entre os homens serve, como já mencionamos, para explicar a passagem – e diga-se pacífica e voluntária – do estado de natureza ao estado civil.

É preciso ressaltar que, para Hobbes, o estado de natureza sempre se encontra nas brechas⁸⁴ do estado civil, não sendo eliminado por completo com o contrato social. Embora indesejável, mantém-se latente, nas margens, e, por esta razão, justifica-se a exigência de um soberano forte, de uma autoridade comum que garanta a coesão social. Deste modo, paira nas entrelinhas a ameaça do retorno ao estado de natureza, pois a possibilidade de uma guerra civil, por exemplo, nunca está descartada.

Espinosa não segue a mesma direção do pensamento hobbesiano, dado que para o filósofo holandês a cooperação (relações de conveniência), e não só a contrariedade (relações de discrepância), ocorre entre os homens no estado de natureza – lembremo-nos aqui do princípio da *utilidade*, segundo o qual os homens se associam e cooperam eventualmente entre si a fim de exercerem com mais eficácia seu direito natural.

Além disso, Marilena Chaui sintetiza-nos as diferenças entre as concepções de *conatus* ou potência entre Espinosa e Hobbes, as quais tornam impossível uma transferência total do direito natural:

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, à velocidade; o *quantum* da proporção se exprime como *intensidade* atual da força. Em segundo, diferencia entre conservar o seu *estado* [...] e perseverar em seu *ser*. [...] Finalmente, em terceiro, graças à 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 [...], define-as primordialmente como causa

⁸⁴ A saber, temos as seguintes “brechas” do direito natural no estado civil: no silêncio da lei, em direitos irrenunciáveis tais como os de proteger a própria vida e a integridade física e no direito natural do soberano que se mantém mesmo no estado civil.

eficiente interna adequada e, portanto, como força interna de autodeterminação ou como autonomia.⁸⁵

Podemos afirmar que a união das potências individuais – e que acaba por formar a potência coletiva expressa no conceito de multidão – é causa eficiente imanente de seu efeito, o estado civil. Portanto, sendo o estado civil efeito da potência coletiva, há de se falar em continuidade entre estado de natureza e estado civil, assim como entre o direito natural e o direito civil. Como resultado, constata-se uma interdependência entre ambos e “a articulação desses dois direitos determina a gênese da própria vida política⁸⁶”.

O cientista político Luis Felipe Miguel caracteriza o pensamento contratualista de tal modo que depreendemos que Espinosa não poderia ser incluso na linhagem do contratualismo típico de sua época:

Tipicamente, de acordo com os pensadores contratualistas, nesta passagem os homens abdicam de parte de suas liberdades para viverem uns com os outros, em busca de bens que não seriam capazes de obter de outra forma. Há sempre, assim, a indicação de que a vida em sociedade é marcada por uma *perda*, a perda da liberdade natural⁸⁷.

De acordo com o que escreve Espinosa, não seria possível falar em “perdas”, muito menos em transferência do direito natural a um soberano. Apenas com o direito civil, surge a possibilidade de expressão de um direito natural coletivo, efetivado quando da instituição do estado civil entre os homens. No *Tratado político*, o corpo político não emerge de potências individuais transferidas, como pensava Hobbes, mas de potências individuais tornadas uma: a da multidão. Não se trata de cada homem ceder seu direito natural, mas de associá-lo ao dos demais indivíduos, erigindo-se assim o direito comum.

Salientemos que Espinosa dispensa a noção de contrato como fator explicativo para a origem da vida política, porque o estado civil surge

⁸⁵ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 139-140.

⁸⁶ Ibid. p. 289.

⁸⁷ MIGUEL, Luis Felipe. *O nascimento da política moderna: de Maquiavel a Hobbes*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015. p. 162.

naturalmente das relações⁸⁸ de concordância entre os indivíduos (ou partes) que coexistirão sob leis comuns, exprimindo a satisfação de desejos comuns. Deste modo, a política se inscreve na imanência, sendo que aquela não pode ser reputada efeito de um mero contrato social, subsumida a este.

Diogo Pires Aurélio salienta que:

Conforme se diz logo no início do Capítulo XVII do TTP, há toda uma reserva de interioridade que, por natureza, está fora do alcance do poder e que, por mais que as partes contratantes afirmem o contrário, não pode ser transferida em definitivo, porquanto ela é do domínio afetivo e passional, impossível de amarrar ou subjugar por inteiro aos imperativos da razão. E essa reserva impede que se considere a política como uma esfera cristalizada acima do social, porquanto ela faz parte da potência do indivíduo e mantém acesa a sua capacidade de assentimento ou de revolta, a qual condiciona o exercício do poder⁸⁹.

Em contrapartida ao contratualismo de Hobbes, Espinosa não toma o direito natural como algo que apareça meramente à margem do direito civil, como “virtualidade que pode atualizar-se em certas circunstâncias⁹⁰”. O filósofo holandês reputa o direito natural como “guardião do direito civil e como sua ameaça permanente⁹¹”. “Guardião”, porque ele fundamenta o direito civil, consistindo na expressão do desejo de potências individuais que se unem; e “ameaça permanente”, pois pode propiciar o aparecimento de um usurpador deste poder soberano. Sendo assim, o direito natural se revela muito bem assimilado ao estado civil e não aparece à sua margem ou como exceção, tal como argumentaria Hobbes.

Uma passagem extraída do *Tratado teológico-político* sobre a democracia é bastante elucidativa quanto à questão de o direito natural não ser transferido em prol de um soberano:

⁸⁸ Como já apontamos, entre as coisas singulares existem as relações de conveniência e as de contrariedade. Por isso, Espinosa não coincide neste aspecto ao pensamento de Aristóteles, para quem a sociabilidade é um fato natural. O filósofo holandês admite a cooperação como um evento natural, mas também, como Hobbes, destaca a existência de relações discrepantes que, consequentemente, configuram mais um estado de guerra, pois desagregam as relações humanas. Há consenso e dissenso entre os homens, ou seja, existem cooperações e conflitos.

⁸⁹ AURÉLIO, Diogo Pires. **Espinosa, Marx e a democracia**. Revista Estudos Políticos: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 6 | nº 1, dezembro 2015. p. 40.

⁹⁰ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 303.

⁹¹ Ibid. p. 303.

Em democracia, com efeito, ninguém transfere seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza⁹².

Não se trata de um pacto de sujeição como em Hobbes, segundo o qual os súditos abrem mão de sua liberdade natural em prol da segurança fornecida de preferência por um poder unipessoal. Para Espinosa é o oposto, uma vez que os homens não transferem as suas respectivas potências para o soberano, mas sim para “a maioria do todo social” e, por isso, “nessa medida, todos continuam iguais”. Aqui vislumbramos que a vida política deve se fundar num princípio democrático, pois este é o que concretiza a liberdade, satisfazendo o desejo de governar e de não ser governado de cada um.

Enfim, em Hobbes, a instituição do estado civil serve para conter as liberdades individuais e para uniformizar a massa de homens, sufocando, conseqüentemente, as singularidades e os conflitos. Já na obra do filósofo holandês, o estado civil é instituído para efetivar o exercício do direito natural, para que ele não se torne abstração. Possibilita, num contexto de condições democráticas, a concretização das liberdades individuais e não o contrário.

Já que há pouco chegamos a mencionar o poder soberano e a democracia, vejamos o trecho do *Tratado político* em que Espinosa afirma ser a multidão a que define o poder, o estado:

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia⁹³.

⁹² SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 242.

⁹³ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 20.

Quando se pensa em soberania na era moderna, logo vem atrelada a ela a palavra “unidade”. O conceito de soberania, na esteira de Jean Bodin, implicaria unidade, já que esta consistiria numa ordem única que seria eficaz na superação dos conflitos entre os indivíduos. Portanto, deixa-se à parte qualquer estratégia de superação desses conflitos fundada na experiência da multiplicidade. Espinosa, contra a tradição de sua época, considera a multidão o agente político, de modo que a ideia da fundação de uma “unidade” resvala na transcendência – do múltiplo “extraí-se” o uno – o que não passa, portanto, de imaginação. Pensar a política assimilando a potência coletiva da multidão como seu fundamento significa subscrevê-la na imanência.

Espinosa, no *Tratado Político*, escreve o trecho que se segue: “onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente [...]”. Dele, interessa-nos a frase “como que por uma só mente”, pois o conectivo “como” indica que não se trata de “uma só mente”, mas de uma analogia, porque, na realidade, ela é constituída de potências de agir individuais que necessitam ser orquestradas. Em Espinosa, uma suposta “unidade” nunca se consolida permanentemente, dado que a natureza da potência coletiva da multidão é sempre múltipla. Deste modo, o “como que por uma só mente” alude mais a uma convergência precária de afetos, nunca a uma unidade definitiva. Isso funda o estado civil: os afetos.

Do excerto transcrito, também observamos que Espinosa menciona três “formas de governo”: a monarquia, a aristocracia e a democracia. O critério para analisar as condições adequadas para o exercício da liberdade (do direito natural) é o da proporcionalidade, esta define a forma de regime político, já que fundamenta a forma de exercício do poder, levando em consideração o modo como é instituída a soberania bem como as relações que são estabelecidas entre os membros do estado civil a partir dela. Em resumo, averigua-se a proporcionalidade entre o poder dos governantes e a dos governados.

2.2. *Imperium* democrático: as relações de conveniência (consenso) e de contrariedade (dissenso)

No *Tratado político*, portanto, Espinosa tece análise das três formas de governo que mencionamos. Nos capítulos VI e VII, trata da monarquia; do capítulo VIII ao X, temos o tratamento da aristocracia; e, por fim, no capítulo XI, encontramos apenas quatro parágrafos sobre a democracia, pois o *Tratado político* ficou inacabado em razão da precoce morte de Espinosa em 1677. A democracia, como veremos, é tida como o mais natural dos regimes, pois é a que mais se ajusta à composição plural da natureza. Já no *Tratado teológico-político*, encontramos este argumento:

Penso, com isso, ter deixado suficientemente claro quais são os fundamentos do Estado [*imperium*] democrático. Se preferi falar dele em vez de falar dos outros, é **porque me parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um**. [...] transfere-o [o direito natural], sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza⁹⁴. [grifos nossos]

A democracia, Espinosa tem-na como a “mais natural”. No entanto, em que sentido é a “mais natural”? Levando-se em conta a teoria espinosana do *conatus*, vimos que o direito natural é a sua expressão no âmbito da política. Direito é potência. Para que haja o efetivo exercício desse direito natural (ou *conatus*), as potências individuais se unem, criando, como já dissemos, a potência coletiva da multidão, a qual fundamenta o estado civil. Como cada um possui seu direito natural, por consequência, desejam governar e não serem governados. Nesse aspecto, o *imperium* democrático é o que mais possibilita isso, pois ninguém transfere ou se submete ao direito natural de outrem, ninguém consente obedecer a outro – não quer ser governado. O que se consente é obedecer ao direito comum (ou leis civis). Não há os que estejam imunes às leis comuns, todos lhes devem obediência e, nesse sentido, todos governam e

⁹⁴ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 242.

não são governados pelos caprichos alheios. Todos aumentam suas potências isoladas com o advento do estado civil, pois as forças são somadas.

Há pouco mencionamos o critério da proporcionalidade. No tocante à monarquia, a *Civitas* (Cidade) entrega a soberania a um único homem, de modo que aquela se identifica a ele. Os demais homens tornam-se súditos, submetidos a um: a proporcionalidade se encontra, nesta forma de governo, bastante comprometida. Concentra-se por demais o poder nas mãos de um. No *Tratado político*, Espinosa chega a ironizar a “paz” e a “concórdia” obtidas sob o governo de um, porque, em muitos casos, o que se designou “paz” na monarquia não passou de apelido para “a servidão, a barbárie e o isolamento”⁹⁵. Se a forma de governo consistir na aristocracia, tem-se o poder nas mãos de poucos – os “melhores”, os “patrícios” –, o que para o filósofo é melhor do que a monarquia, na medida em que o poder na aristocracia se divide mais e, portanto, não se concentra nas mãos de somente um.

Por fim, Espinosa aponta para alguns aspectos, dentro de cada uma dessas três formas de governo – monarquia, aristocracia e democracia –, que evitem a concentração de poder e que, ao mesmo tempo, garantam alguma forma de participação da multidão, enquanto causa eficiente imanente da fundação do político.

Na tradição da Filosofia Política, encontramos a predileção dos pensadores pelos regimes monárquico ou aristocrático, pois se considera, entre outras coisas, que o poder concentrado nas mãos de um ou de alguns possibilita uma estabilidade maior quanto ao exercício do poder político. Desse modo, Espinosa inova ao reputar a democracia o mais natural dos estados civis, visto que seu poder político deriva e deve ser então efeito da potência coletiva da multidão.

Na democracia, o poder se distribui proporcionalmente entre todos, viabilizando com maior probabilidade a efetivação do direito natural que

⁹⁵ SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 49.

em estado de natureza não passa de abstração. Na realidade, mais do que um gênero ou uma “forma de governo” entre outras, a democracia passa a ser referência para uma política exercida a partir da potência coletiva da multidão, ou seja, o fundamento do poder político de um estado civil deve ser democrático. Pode ser a um (monarquia), a alguns (aristocracia) ou a todos (democracia) a quem cabe, por consenso comum, a incumbência do poder político, porém o mais relevante é que seu fundamento seja *democrático* para que o estado civil funcione adequadamente.

No capítulo III do *Tratado político*, Espinosa escreve:

Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém essa união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sua razão ensina a ser útil a todos os homens⁹⁶.

O filósofo não reduz sua concepção de democracia à questão da representação. Na contemporaneidade, inclusive, um dos desafios acerca do regime democrático é justamente o fato de ele ter se tornado praticamente sinônimo de representação política, reduzido ao mero direito ao voto, o que instaura o problema grave da não participação popular nas decisões políticas. Espinosa, pelo contrário, concebe a democracia de modo muito mais abrangente, sendo aplicável, com suas devidas limitações, a qualquer forma de governo.

Assim como Maquiavel, Espinosa tangencia a trilha de um realismo político, porque leva em consideração o fato de que a democracia – mesmo sendo, segundo a sua concepção, o mais natural dos regimes – enquanto forma de governo não será exclusiva, ou seja, coexistirão também monarquias e aristocracias e, na pior das hipóteses, o autoritarismo. Espinosa não propõe modelos de governo utópicos; pelo contrário, em suas análises, os afetos e a experiência política dos homens são considerados, vejamos um exemplo:

⁹⁶ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 29.

3. Em Roma, os tribunos da plebe também eram perpétuos, e a verdade é que foram incapazes de sustentar a potência de um Cipião. Tinham, além disso, de deferir para o próprio senado o que consideravam ser salutar, senado esse que também os ludibriava muitas vezes, fazendo com que a plebe favorecesse mais aquele a quem os senadores temiam menos.⁹⁷

No inacabado Capítulo XI do *Tratado político*, tem-se estritamente a exposição sobre o estado democrático. São apenas quatro parágrafos, e Espinosa chega a escrever sobre o que compreende por um *imperium* democrático:

3. [...] está claro que nós podemos conceber diversos gêneros de estado democrático. O meu desígnio não é tratar de cada um deles, mas só daquele onde têm o direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente.⁹⁸

Se compararmos às democracias atuais, trata-se, ao menos formalmente, de um estado democrático cujos indivíduos considerados cidadãos têm de cumprir critérios que terminam sendo muito excludentes. Assim, são cidadãos apenas os que se encontram obrigados às leis pátrias (exclui-se aqui então os estrangeiros), os que estão sob jurisdição de si mesmos (não sendo o caso de mulheres, filhos, pupilos e servos) e os que vivem honestamente (que não sejam criminosos ou tenham má-fama). Portanto, o estado democrático, de acordo com o exposto no *Tratado político*, não contempla grande parte da população de seu tempo.

No Capítulo XX do *Tratado teológico-político*, torna-se claro que Espinosa opõe-se a toda forma de governo que cerceie o direito natural:

Dos fundamentos do Estado [...] o seu fim último é não dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros o seu direito natural a existir e agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas

⁹⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 131-132.

⁹⁸ Ibid. 138-139.

ou autômatos: é fazer com que sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente da 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 liberdade⁹⁹.

Deste modo, conclui-se que a democracia é “o mais natural dos regimes” na medida em que não contraria o direito natural individual. O cidadão não aliena sua liberdade natural a nenhum indivíduo em particular, mas a transfere para a potência coletiva que fundamenta o *imperium* democrático. Neste, deve existir a participação política, pois os cidadãos necessitam ser consultados.

2.2.1. A noção de democracia em Espinosa como arte política: o terreno das tensões

Já mencionamos que as coisas singulares estabelecem entre si relações de conveniência (concordância) ou de contrariedade (discrepância). Numa dimensão política, podemos considerar que tais relações, respectivamente, aludem aos temas do consenso e do dissenso.

De acordo com Espinosa, os homens cooperam entre si ou são hostis uns aos outros, isso porque o *conatus* de cada um se estende até onde seja possível, o que gera bons encontros (úteis) ou maus encontros (não úteis). Trata-se de algo natural, ontológico e que repercute nos rumos da política. Aliás, sobre isso, o filósofo arremata:

PROPOSIÇÃO XL

As coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade.

DEMONSTRAÇÃO

Pois as coisas que fazem com que os homens vivam em concórdia fazem, simultaneamente com que vivam sob a condução da razão

⁹⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988. p. 302.

[...] e, por isso, [...] são boas, e são más, ao contrário [...], as que incitam as discórdias¹⁰⁰.

Na contemporaneidade, a democracia comumente é tida como um regime que visa a chegar a um acordo entre os cidadãos. Ou seja, a democracia seria a expressão do consenso, o qual acaba tendo por objetivo homogeneizar as diferenças entre os homens. Nesse sentido, o regime democrático corresponderia à tentativa de supressão das relações de discrepância (conflituosas) numa dada comunidade.

No entanto, será mesmo possível pensar a democracia apenas enquanto o âmbito do consensual? É plausível negar o dissenso, o conflito? Como se justificaria a resistência contra as decisões políticas corroboradas pela maioria dos cidadãos ou impostas por seus representantes? Observando a vida prática, sabemos que a democracia não resulta numa harmonia perene entre os homens. Na realidade, sua condição é de precariedade.

Desse modo, a concepção de que a democracia tem por finalidade o consenso é insuficiente para compreendê-la. Mais do que consenso, ela se caracteriza pela precariedade, dado que o dissenso (conflito) é algo imanente ao corpo político. Portanto, a democracia não consiste em mera resolução de conflitos entre os homens. Não envolve apenas a concórdia. O pensador holandês argumenta que o advento do estado civil envolve notadamente os afetos, o que já afasta a possibilidade absoluta da concórdia entre os homens, visto que os afetos nem sempre convergem.

No que diz respeito à passagem do estado de natureza para o estado civil, já aludimos a Hobbes, filósofo político que entrevê uma descontinuidade ou “quebra” entre direito natural e direito civil. Espinosa, ao contrário, não vislumbra um rompimento entre eles, mas uma continuidade, pois a liberdade natural de cada homem não deve ser limitada em prol de um poder soberano e sim potencializada no estado civil.

¹⁰⁰ ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 443.

Por fim, a concepção de contrato social a instituir o corpo político, e muito vigente no século XVII, possui pouca repercussão na obra de Espinosa, aparecendo mais para distingui-lo dela. Por um lado, como já mencionamos, o pensador argumenta que o direito natural não cessa com o advento da *civitas*, e, por outro, a concepção de “contrato” (acordo de vontades entre os homens) não faz muito sentido segundo o filósofo holandês, uma vez que contratos não raramente podem ser rompidos.

No Capítulo II, do parágrafo 12 do *Tratado político*, Espinosa assevera:

12. A palavra dada a alguém, pela qual **alguém se comprometeu só por palavras** a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito [natural] podia não fazer, ou vice-versa, **permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa**. Com efeito, quem tem o poder de romper uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar, certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita **resultam mais danos que vantagens**, considerará que de acordo com o seu parecer **ela deve ser rompida** e por direito de natureza [...] rompê-la-á¹⁰¹. [*grifos nossos*]

Além disso, como há pouco mencionamos, o surgimento do estado civil não seria fruto de um “cálculo racional” ou de mera “convergência de vontades” entre os homens, uma vez que a sua gênese e a sua condução dependem principalmente dos afetos, do desejo. Sobre isso, no Capítulo II, parágrafo 5 do *Tratado político*, Espinosa expõe-nos o seu posicionamento a respeito do que motivaria o agir humano:

5. Se, portanto, a natureza humana fosse constituída de tal maneira que os homens vivessem unicamente segundo o prescrito pela **razão**, sem se esforçarem por outras coisas, então o direito de natureza, na medida em que se considera ser próprio do gênero humano, seria determinado só pela potência da razão. Porém, os homens são conduzidos mais pelo **desejo cego** do que pela razão, e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se¹⁰². [*grifos nossos*]

¹⁰¹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 18.

¹⁰² Ibid. p. 12-13.

Espinosa mais adiante afirma que se vivêssemos segundo os preceitos da razão tal como somos conduzidos pelo desejo cego, seríamos capazes de organizar sabiamente a vida. Porém, não é o que ocorre, porque cada um acaba mais arrastado pela força dos seus afetos do que pelo o que dita a razão.

Sendo assim, tal como Maquiavel, Espinosa envereda por uma abordagem política mais de acordo com a prática, na trilha, portanto, de um realismo político. Logo, no Capítulo I, parágrafo 3 do *Tratado político*, confirma-se o respaldo de suas reflexões no âmbito da experiência:

3. E, por mim, estou sem dúvida plenamente persuadido de que a experiência já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida ou contida dentro de certos limites, de tal modo que não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre esta matéria, a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto¹⁰³.

Com isso, infere-se que a investigação política deve partir de uma análise dos fatos; enfim, daquilo que irrompa da realidade da natureza humana. Desse modo, Espinosa e Maquiavel examinam a política num sentido mais prático do que teórico.

Quanto à conservação do estado civil, de seu corpo político – conforme a concepção de *imperium* democrático apontada por Espinosa –, é pertinente considerarmos que se trata mais de um processo sem um ponto de chegada definitivo. Daí pensarmos a democracia enquanto “arte política”, isto é, como algo em perene construção, em processo de criação, cuja configuração se apresenta pautada pela precariedade, uma vez que diversas formas de arranjo político são sempre possíveis.

Instalado num dado local e num dado tempo histórico, a democracia nunca se encontra segura e se configura como inacabamento. Ela necessita ser continuamente alimentada como todo corpo, o qual

¹⁰³ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 7.

obviamente necessita atender certas condições materiais para não definhar.

Pensar o lugar do conflito – o dissenso – num regime democrático se apresenta como questão fundamental, porque o estado civil, numa direção oposta a de que afirma Hobbes, não põe fim às relações de contrariedade entre os homens. Desse modo, nem mesmo o mais natural dos regimes – pelo fato de a democracia consistir na espécie mais adequada à condição plural da potência coletiva ou multidão – encontra-se imune a crises as quais podem colocá-la em xeque.

2.2.2. O lugar natural do dissenso na democracia

Quando afirmamos que o *imperium* democrático não se encontra livre de sucumbir, é porque, de acordo com a dinâmica da natureza explicitada na obra de Espinosa, não existem apenas as relações de conveniência, mas também as de contrariedade.

Na história da teoria política, diversos autores salientaram a busca do consenso como ponto nevrálgico do regime democrático. Toda uma tradição da filosofia política se consolidou em torno dessa questão. Portanto, numa linguagem mais espinosana, as relações de conveniência não raramente receberam a atenção dos estudiosos em detrimento das relações de contrariedade, tanto que a noção hodierna de democracia aparece muito atrelada à ideia de uma deliberação tomada pela maioria a respeito de uma dada questão – em resumo, atrelada ao consenso.

Se pensarmos na vida coletiva em si mesma, e não tanto na existência ou não de uma democracia, podemos considerar que tal tradição do consenso já remonta ao filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.), para o qual a *pólis* deveria congrega os interesses individuais em busca de um bem comum, ou seja, os particulares deveriam agir visando ao bem da coletividade. Os que não fossem considerados aptos a viver em

sociedade ou os que se julgassem capazes de atingir um estado de autossuficiência sem o auxílio dos demais homens são respectivamente catalogados como brutos ou deuses. Para que o maior dos bens postulado por Aristóteles, ou seja, a *eudaimonia* (felicidade) se verifique, as ações humanas virtuosas em prol da comunidade são essenciais, sendo o homem não adaptado à vida em sociedade um bruto.

Entrevemos então que a noção de dissenso (ou de relações de contrariedade entre os homens) pode ser aristotelicamente compreendida enquanto sintoma de anormalidade, de irracionalidade, ou melhor dizendo, como um evento antinatural, já que não se encaixaria num todo harmônico, devendo ser por isso posto à margem. O homem que não pode viver em sociedade é o que não convém, é o que discrepa do todo. E para a busca da harmonia, do bem comum, as relações de conveniência são as que devem preponderar a qualquer custo, desprezando-se assim a tentativa de compreensão do conflito social e político.

Quanto a Espinosa, é preciso salientar que em sua obra o consenso ou a concórdia como escopo da vida política também apresenta a sua devida importância, visto que não apenas as necessidades materiais devem ser atendidas, mas também as morais e intelectuais, como se observa no Capítulo V, parágrafo 5:

5. Quando, por conseguinte, dizemos que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia, entendo a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente¹⁰⁴.

No entanto, Espinosa é ciente de que as relações de contrariedade, advindas da natureza repercutem na política, pesando consideravelmente na manutenção ou não do consenso entre os homens. Ou seja, atingi-lo indefinidamente se trata mais de um ideal, não significando com isso que as relações de conveniência não sejam almejadas. Digamos que elas

¹⁰⁴ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p.45.

devem ser concebidas de forma nuançada em decorrência das já esperadas relações de contrariedade que se instalarão ao seu lado. Isso porque, de forma geral, são normalmente os afetos que conduzem as ações humanas e, por extensão, as políticas.

Dando um grande salto em direção ao século XX, temos que os filósofos Jürgen Habermas (1929-) e John Rawls (1921-2002) são considerados os maiores expoentes quanto à formulação de teorias democráticas contemporâneas embasadas no consenso. A cientista política belga Chantal Mouffe (1943-) em seu artigo intitulado *Por um modelo agonístico de democracia* afirma:

Se tanto Rawls como Habermas, embora de diferentes maneiras, buscam alcançar uma forma de **consenso racional** ao invés de um “simples *modus vivendi*” ou um “mero acordo” é porque acreditam que, ao obterem **bases estáveis para a democracia** liberal, esse **consenso** contribuirá para assegurar o futuro das instituições liberal-democráticas¹⁰⁵.” [grifos nossos]

Na mesma direção, o cientista político brasileiro Luis Felipe Miguel expõe sobre os filósofos contemporâneos:

As duas personagens principais de qualquer relato sobre o renovado prestígio do consenso na teoria política contemporânea são John Rawls e Jürgen Habermas [...] divergem em origem, trajetória, preocupações e estilo. Mas têm em comum **o apreço pela razão humana e a crença de que, dadas as circunstâncias adequadas, ela pode nos orientar** na direção de superação dos nossos dilemas morais e da correta fundamentação das normas que regem nossa vida em comum¹⁰⁶. [grifos nossos]

Espinosa não endossaria a possibilidade de o consenso entre os homens ser recorrentemente orientado pela razão. Pelo contrário, são os afetos os motores das ações políticas e, conseqüentemente, o consenso também resulta da mobilização desses afetos, no caso, os da multidão.

Como já tivemos a oportunidade de discorrer, o conceito espinosano de *multidão* recorre aos *afetos* no intuito de tratar da fundação e da

¹⁰⁵ MOUFFE, Chantal. **Por um modelo agonístico de democracia**. Revista de Sociologia e Política. Curitiba, nº 25, p. 11-23, nov. 2005.

¹⁰⁶ MIGUEL, Luis Felipe. *Consenso e conflito na democracia contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP, 2017. p. 17.

conservação do corpo político. No Capítulo V, parágrafo 6 do *Tratado político*, isso fica patente quando o filósofo menciona os afetos do *medo* e da *esperança*:

6. Deve, no entanto, notar-se que **o estado que eu disse ser instituído para este fim [vida em concórdia entre os homens]** é, no meu entender, aquele que **a multidão livre institui**, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque **a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo**, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte¹⁰⁷ [grifos nossos]

A fundação do corpo político, em outras palavras, o poder constituinte do *imperium* deriva da multidão *livre*, a qual tem o afeto esperança como guia. Pelo contrário, uma multidão *subjugada* preocupa-se em evitar a morte e tem como o seu condutor o medo. Uma multidão subjugada evidentemente não detém a autonomia para efetivar o propalado consenso.

Para nos aprofundarmos no conceito espinosano de multidão, ponderamos que seja útil neste momento o acolhimento das reflexões do filósofo italiano Antonio Negri (1933-) sobre a noção de *poder constituinte*, a nosso ver, relevante para o percurso da problematização do dissenso na democracia.

Negri é leitor de Espinosa e, em razão disso, sua produção intelectual alude a muitos dos conceitos do pensador holandês. Mais especificamente no livro *Poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade* (2002), explicita-se esse diálogo com Espinosa e outros pensadores, tais como Nicolau Maquiavel e Karl Marx.

Recorrentemente se considera o poder constituinte o auge da soberania popular, já que, por sua vez, ela instituiria o *poder constituído*, resguardado sobretudo num documento jurídico de suma importância: a Carta Magna, isto é, a Constituição. Negri segue na contracorrente dessa associação, concebendo o poder constituído – compreendido enquanto o

¹⁰⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 45.

Estado e as suas instituições –, como uma ferramenta, na realidade, silenciadora do *conatus* coletivo. Dessa forma, o próprio Direito – ou o Estado de Direito Constitucional burguês – contribuiu (e ainda contribui) para a não consecução da potência da multidão, quer dizer, o discurso jurídico e os anseios sociais caminham completamente em direções opostas.

Quanto a Espinosa, Negri retoma o conceito de multidão para conceber o poder constituinte. Analisa uma série de movimentos revolucionários (Revolução Gloriosa, Independência dos EUA, Revolução Francesa e Revolução Russa) em que a multidão – ou potência coletiva – aparece como sujeito político, associando-a assim ao irrompimento do poder constituinte, ou seja, a momentos de ruptura com o *status quo*.

No entanto, em vez de se inaugurar uma nova ordem, ao poder constituinte seguiu-se a instauração de um poder constituído *contrarrevolucionário*. Eis então um grande paradoxo: o poder constituinte engendra o poder constituído que, posteriormente, empenha-se no intuito de refrear a atuação da potência coletiva. Barra-se o desejo da multidão pela própria ordem instituída. Negri, portanto, propõe uma leitura original e, por que não, polêmica da teoria política.

O poder constituinte, embora de natureza efêmera, apresenta-se como um momento criativo da coletividade. Momento de abertura em que podemos *imaginar* qual a organização política que desejamos. Brota, surge espontaneamente das paixões dessa multidão e não de um movimento racionalmente calculado. Como apontamos, o poder constituinte é passageiro e geralmente se encerra com o advento de uma constituição, a qual põe em funcionamento o poder constituído. Este geralmente acaba trabalhando para silenciar o poder constituinte da multidão, sufocando-a. Se tomarmos como exemplo o Brasil, tem-se nele o irrompimento do poder constituinte no final da ditadura civil-militar (1964-1985) que, por sua vez, culmina na promulgação da Constituição Brasileira de 1988, a qual coroa um momento de ruptura que não se demonstra posteriormente revolucionário.

De acordo com a tradicional conceituação jurídica a respeito do poder constituinte, ele se encerraria com o surgimento da constituição. Aliás, o poder constituinte denomina-se “originário”. Negri discorda e assevera: “[...] a relação que a ciência jurídica (e, através dela, o ordenamento jurídico) quer impor ao poder constituinte atua de modo a neutralizá-lo, a mistificá-lo, ou melhor, de esvaziá-lo de sentido¹⁰⁸”. Ou seja, o ordenamento instaurado passa a tolhê-lo. Porém, não era o que deveria acontecer. Numa genuína democracia, o poder constituinte não se encontra em estado de latência, pelo contrário, retroalimenta-a.

Entretanto, tanto Negri quanto Espinosa (entendido aqui como o exercício da potência coletiva da multidão) subvertem a compreensão de poder constituinte disseminada pela tradição jurídica. Em suma, para ambos, esse poder não se exaure com a constitucionalização, mas deve continuamente se respaldar em sua causa imanente, no caso, a potência multitudinária. Não haveria então um ponto de chegada para o poder constituinte, mas apenas o ininterrupto processo de instituição da potência coletiva da multidão que cuida de atualizá-lo permanentemente.

Uma ressalva: quando aludimos à potência coletiva da multidão, associando-a com a democracia, pensamos no que possa servir ao incremento do *conatus* dos cidadãos. Não basta a multidão, em seu aspecto quantitativo, para que a democracia esteja posta. O sufrágio universal, por exemplo, pode muito bem ser exercido para eleger quem tire a cidade. Pensemos na seguinte questão: numa sociedade autoritária como a brasileira, quantas pautas referentes a direitos humanos seriam não referendadas? Conforme nossa leitura de Espinosa, o termo multidão deve ser compreendido numa acepção qualitativa, isto é, a de homens convindo como se fossem uma só mente no intuito de efetivar o direito natural via o direito comum. Exercer o direito de voto ou o direito de concorrer a cargos de representação popular não equivale à atuação do poder constituinte de que fala Negri. Sabemos, inclusive, do

¹⁰⁸ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte* – ensaio sobre as alternativas da modernidade. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 19.

dilema da crise do sistema representativo nos regimes democráticos contemporâneos.

Sobre a noção de poder constituinte, Negri, enfim, conclui:

Justamente ao tomar as contradições e os conflitos entre as paixões como pano de fundo do processo, o poder constituinte se realiza como tendência: ele se reabre sempre, e sempre se redefine como absoluto nesta reabertura. Ele está no real, está na guerra e na crise, e esta é a divindade do mundo. [...] Somente na multidão, enquanto capaz de expressão de trabalho vivo, está a verdade da constituição. A democracia, uma democracia real, no direito e na apropriação, com igualdade na repartição da riqueza e na participação na produção, torna-se o deus vivo – nele se identificam o sujeito e a estrutura, a potência e a multidão¹⁰⁹.

No excerto acima, o filósofo italiano entrelaça poder constituinte, democracia (a denominada real), potência e multidão, ressaltando que tudo isso se articula na imanência, na qual o conflito, resultante do embate entre os afetos, encontra-se imerso. Tem-se aqui uma das dobras de um mesmo tecido, ou melhor, a política se abrindo ontologicamente, tornando-se o “deus vivo”, a “divindade do mundo” manifestada nesse movimento de reabertura na imanência. E Negri deixa bem claro que se refere a uma democracia real, a que irrompe fundamentada na potência coletiva da multidão. Nesse sentido, suas reflexões convergem com as de Espinosa.

Se se trata de um sujeito político multitudinário, é forçoso então admitir que ele encerra uma multidão de singularidades (conjunto de corpos formando um corpo político ou uma singularidade coletiva), sendo que tais singularidades estabelecerão obrigatoriamente relações de conveniência ou de contrariedade – na instância política, respectivamente, as de consenso ou de dissenso. Logo, o conflito é indissociável da política.

E Diogo Pires Aurélio comenta acerca disso:

Empiricamente, a potência da multidão é de fato uma amálgama de paixões e interesses, cuja resultante se consolida sob determinada configuração institucional. Mas as configurações em que a potência do múltiplo se dá são sempre tensões. O

¹⁰⁹ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte* – ensaio sobre as alternativas da modernidade. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. P. 424-425.

assentimento dos indivíduos às normas mistura-se com a revolta e a conspiração, que só o medo contém. [...] Por esse motivo, 'a multidão que se conduz como se fosse uma só mente' não se explica apenas como simples convergência/divergência de afetos, transfigurada pela imaginação numa instância separada e com poder de afetar, por sua vez, a conduta de cada um. A sua inteligibilidade como Estado requer, inevitavelmente, que ela se pense como unidade, mesmo sabendo que essa unidade, empiricamente, não se dá senão como divisão¹¹⁰.

Desse modo, o poder constituinte consiste numa dimensão político-ontológica, dado que, numa acepção espinosana, as relações de cunho ontológico estabelecidas entre os modos finitos atuam na estruturação da vida política, pautada na tensão entre os afetos, ou melhor, pressupõe o conflito.

Um grande problema que se instalou no cerne da teoria e prática política se refere justamente ao afastamento da potência coletiva da multidão do *imperium* democrático, ou em outros termos, a separação entre a dita "sociedade civil" – tradicionalmente não envolvida com as questões de ordem pública – e o Estado. Nada mais antiespinosiano, uma vez que a instauração do político tem a sua razão de ser na concretização e na potencialização do direito natural no estado civil, o que implica a participação política do sujeito político como *multitudo*.

2.3. Política no entre-dois: liberdade e servidão

Para concluirmos nossas considerações sobre a política em Espinosa, falta-nos o tema da liberdade e da servidão. Primeiramente, faz-se oportuna uma observação que Homero Santiago estabelece a respeito desses termos empregados por Espinosa. Os conceitos espinosanos de liberdade e servidão não devem ser tomados como categorias ontológicas, isto é, não são entes, não existem em seu absoluto. Não passam de

¹¹⁰ AURÉLIO, Diogo Pires. **Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica**. Discurso, São Paulo, v. 45/2, 2016. p. 181.

meras balizas, de extremos que nos auxiliam na análise do “meio”, ou melhor, do que efetivamente ocorre aos homens nesse “entre-dois”:

É preciso desontologizar, desestatificar, por assim dizer, essas categorias; restituir-lhes o significado que pode emergir a partir do entre, isto é, do campo das transições e da perpétua variação. Um mesmo movimento pode assumir direções opostas, um mesmo ser desejante pode mover-se numa ou noutra direção, e com os termos servidão e liberdade designamos as correlações dinâmicas desse movimento; jamais coisas ou entes ou estados absolutos. Tomá-los à guisa de absolutos é erro simétrico a crer que as noções que usamos para pensar as coisas possam encontrar seus correspondentes nas próprias coisas¹¹¹.

Cientes disso, podemos avançar. Espinosa dedica as partes IV e V da *Ética*, respectivamente, para a servidão e para a liberdade. Ademais, na parte quarta escancara de imediato um desses conceitos, apresentemo-lo:

Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si, mas a senhora dele é a fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior¹¹².

A interação com o mundo gera afecções e afetos que aumentam ou reduzem o nosso *conatus*. Caso estejamos submetidos a esses afetos, caso sejamos levados pelo desejo cego, não somos, por conseguinte, minimamente senhores de si (*sui iuris*), o que resulta na condição de impotência ou servidão humana.

À mercê da fortuna, o homem segue sem freio os seus afetos, iludido muitas vezes de que trilha o melhor caminho. Isso nos recorda o célebre enunciado de Deleuze e Guattari: homens que “combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação¹¹³.” Não moderam nem coíbem as paixões, reduzindo-se assim a *alterius iuris* (submetidos ao poder de outrem). Desconhecerem-se as causas que nos inclinam para os

¹¹¹ SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019. p. 19-20.

¹¹² ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 371.

¹¹³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed.34, 2010. p. 46.

nossos desejos e simplesmente realizá-los não constitui liberdade. E Espinosa advertiu sobre essa condição: “Enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza.” E continua: “As coisas que são ditas convir em natureza, entende-se que convêm em potência [...], mas não em impotência ou negação e, conseqüentemente [...], tampouco em paixão¹¹⁴”. E os homens em geral acabam sendo contrários uns aos outros por conta da submissão às paixões.

A potência de um homem, no domínio da servidão, encontra-se subordinada a causas externas, ou em outros termos, sujeita à força dos afetos. Há, pois, também, não nos esqueçamos, a situação em que o indivíduo humano encontra-se refém dos afetos, ou melhor, coagido pelas causas externas a fazer o pior, mas cômico do que seria o melhor. Marcado pela passividade, este homem é causa inadequada ou parcial daquilo que ocorre em seu interior ou do que realiza externamente¹¹⁵ e, por isso, *alterius iuris* e não *sui iuris*.

Aliás, Marilena Chaui aponta que, de acordo com Espinosa, as causas da servidão podem ser inúmeras:

Localizou em sua época os lugares onde se alojavam as causas da servidão: superstição religiosa, tirania teológica, despotismo político, ignorância filosófica e científica. Buscou as causas dessas servidões e as encontrou em nós mesmos enquanto seres passionais. Indagou, então, o que poderia ser feito para governar as paixões de maneira a desfazer a superstição religiosa, quebrar a tirania teológica, derrubar o despotismo político e alcançar o saber verdadeiro, oferecendo sua própria filosofia como expressão desse caminho liberador¹¹⁶.

Em contrapartida, o homem livre se torna causa adequada de seu agir, na medida em que a sua ação segue da necessidade de sua natureza em si considerada. Dispensado mais rotineiramente das ideias confusas ou inadequadas – porque todos os homens são suscetíveis às paixões em

¹¹⁴ ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 421.

¹¹⁵ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 384.

¹¹⁶ CHAUI, Marilena. **Alegria do pensamento e liberdade**. IHU Online, São Leopoldo, RS, ed. 367, 2012. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4534&secao=397

alguma proporção –, aquele que se conduz pela razão pode melhor orientar seus encontros e estar mais bem munido contra a força dos afetos. Logo no prefácio da quinta parte da *Ética*, Espinosa trata da liberdade humana, da qual certamente advêm desdobramentos de cunho político:

Passo, finalmente, à outra parte da *Ética*, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à Liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da Mente ou felicidade; e com isso veremos o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante. [...] como disse, aqui me ocuparei da só potência da Mente ou razão e mostrarei, antes de tudo, quanto e qual império ela tem sobre os afetos para coibi-los e moderá-los. [...] já demonstramos [...] que não temos império absoluto sobre eles¹¹⁷.

A potência da mente ou razão pode se erguer contra as formas de servidão, e por que não igualmente contra as que ocorrem na seara da política. Espinosa, analisando a liberdade individual, assevera que as de pensamento e de expressão não são nocivas ao Estado, pelo contrário, são condições para a segurança e a paz.

No plano da política, a liberdade, agora pensada numa dimensão coletiva, apresenta-se como condição ao *imperium* democrático, já que permite a concretização do direito natural e o desejo de governar e não ser governado. Paixões tristes tais como o ódio e o medo enfraquecem o *conatus* coletivo e o de cada indivíduo humano.

A liberdade política apenas se efetiva quando o direito comum (ou civil) e as instituições do Estado incrementam a potência coletiva:

PROPOSIÇÃO LXXIII

O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive pelo decreto comum, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo.

DEMONSTRAÇÃO

O homem que é conduzido pela razão não é conduzido a obedecer pelo Medo [...]; mas, enquanto se esforça para conservar seu ser

¹¹⁷ ESPINOSA. “Parte V Da Potência do Intelecto, ou da Liberdade Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 517.

*pelo ditame da razão, isto é [...], enquanto se esforça para viver livremente, deseja observar a regra da vida e da utilidade comuns, e consequentemente [...] viver pelo decreto comum da cidade. Logo, para viver mais livremente, o homem que é conduzido pela razão deseja observar os direitos comuns da cidade*¹¹⁸.

Como vimos, ao analisar o *imperium* democrático, as coisas não são simples no que se refere ao vivenciar da liberdade política, visto que os homens se conduzem mais pelas paixões, pelos afetos tristes, do que pela razão. Mais fácil que os homens sejam servos do que livres.

Não há fórmula para algo tão complexo como a política, porém existem indícios de que estamos mais próximos da ponta da servidão que a da liberdade:

Porque um estado civil que não elimine as causas das revoltas, onde há continuamente que rezear a guerra e onde, finalmente, as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante o seu engenho, com grande perigo de vida¹¹⁹.

Já foi isto comentado, mas lembremo-nos de que Espinosa cuidou de examinar minuciosamente no *Tratado político* os diversos *imperia* que acarretam as diversas configurações do corpo político. Examinou assim a monarquia, a aristocracia e a democracia, chegando à afirmação de que a última é a mais natural. Espinosa abordou vários regimes políticos, pois a ele importava garantir (ao menos da melhor forma possível) que princípios democráticos fundamentassem o poder político, seja qual fosse o *imperium*, até porque o regime político a ser adotado depende das características de cada comunidade.

Em momentos de crise política, é preciso evitar que um homem ou um grupo de homens tome conta do poder, autoproclamando-se tanto num caso como noutro “paladino das leis”. Perigosíssimo isso, porque confiar a salvação a oportunistas pode significar a servidão dos que

¹¹⁸ ESPINOSA. “Parte V Da Potência do Intelecto, ou da Liberdade Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 489.

¹¹⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 44.

habitam a cidade. Para que não estejamos à mercê dos caprichos dos que detêm o exercício do poder soberano, Espinosa alerta:

[...] o estado tem necessariamente de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão, o que acontecerá se as coisas do estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém¹²⁰.

O filósofo seiscentista não conheceu o Brasil. Mas dada a nossa pouca experiência com o *imperium* democrático, temos lições a aprender com Espinosa: não violar as leis fundadas na e pela potência coletiva da multidão; não confiar o poder a um representante, esperando sua lealdade; e o mais difícil: uma comunidade que seja historicamente enraizada em preceitos autoritários não se modifica de uma hora para outra, de modo que se formalmente nos encontramos sob a democracia, substancialmente, estamos sujeitos aos desmandos de grupos oligárquicos que mantêm tradicionalmente como refém a potência coletiva da *multitudo*. Falta uma distância razoável para nos aproximar do outro extremo, mais benquisto: a liberdade.

¹²⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 48.

CAPÍTULO III – PROBLEMATIZAÇÃO DA FILOSOFIA DO DIREITO SOB A ÓTICA DE ESPINOSA

*Com efeito, os homens
são constituídos de tal maneira que não podem viver
sem algum direito comum.*
Espinosa

No século XVII, Espinosa urde uma concepção de direito natural muito diversa da vigente em seu tempo. Sua obra política e seus desdobramentos quanto ao direito coerentemente decorrem do arcabouço ontológico arquitetado em escritos como a *Ética*. Da noção de direito natural que se extrai desta, do *Tratado teológico-político* e do *Tratado político*, Espinosa parte para a construção de conceitos como os de multidão e para a menção de que a democracia é o mais natural dos regimes políticos.

O filósofo seiscentista emprega um léxico político muito recorrente no século XVII, sendo o de direito natural parte dele. Caro ao que se convencionou nomear *jusnaturalismo*, o termo direito natural adquire um novo significado na obra do filósofo: o de potência, disso, aliás, decorrendo a sua conhecida expressão *jus sive potentia*. Espinosa despoja-o de quaisquer aspectos transcendentais, configurando-o de acordo com sua filosofia da imanência.

No que concerne ao termo *jusnaturalismo*, este alude a uma invenção da contemporaneidade que, por sinal, foi criado por juristas pósteros a fim de depreciá-lo. O intuito não foi esclarecê-lo enquanto uma determinada corrente da filosofia do direito, mas demonstrá-lo ultrapassado – embora se trate de uma “escola” não forjada pelos seus supostos integrantes. Portanto, a palavra *jusnaturalismo* e os seus correlatos devem ser compreendidos como construção teórica de responsabilidade de juristas positivistas, os quais se disseminaram no âmbito do direito.

Considerando então este “debate” travado entre jusnaturalistas e positivistas, constata-se que Espinosa destoa das concepções de direito natural dos jusnaturalistas de seu tempo e, simultaneamente, suas reflexões não se enquadram no que encontraremos mais adiante, o denominado positivismo jurídico – corrente da filosofia do direito que tem como seu expoente o jurista austríaco Hans Kelsen (1881-1973).

Nesse sentido, o direito natural tal como se encontra concebido por Espinosa não permite reputá-lo um jusnaturalista moderno, tampouco o outro extremo, um positivista. Estas etiquetas não se aplicam aos escritos espinosanos sobre o direito, sobretudo porque não se enquadram sob a perspectiva da imanência. Por quê?

3.1. A noção de direito natural em Espinosa de encontro ao “jusnaturalismo moderno”

No primeiro capítulo, vimos que em Espinosa o direito natural da coisa singular consiste na potência parcial ou na expressão finita da substância infinita. É o *conatus*, a essência atual de cada coisa: o esforço para perseverar no ser. Essa concepção desvia-se absolutamente da noção de direito natural compartilhada pelo denominado jusnaturalismo¹²¹ dito moderno ou racional. Enfatizamos isso porque o simples uso da expressão “direito natural” poder induzir o leitor equivocadamente a pressupor que Espinosa tome o direito natural da mesma maneira como os autores de seu tempo, o que não procede.

Segundo Bobbio¹²², a história do direito natural – ou do *ius naturale* – remonta à Antiguidade. Podemos mencionar sua aparição, por exemplo,

¹²¹ Utilizaremos os termos *jusnaturalismo* e *jusnaturalistas* para que possamos compreender o pensamento espinosano a respeito do direito no século XVII – até porque ao longo da filosofia do direito alguns o tomaram por jusnaturalista ou antijurídico –, mas tendo em mente que foram construções terminológicas muito posteriores aos escritos seiscentistas sobre direito natural. Nosso intuito, na realidade, é livrar absolutamente Espinosa da pecha de jusnaturalista, não resvalando, porém, no seu polo oposto: o positivismo jurídico.

¹²² O filósofo do direito italiano Norberto Bobbio (1909-2004), por exemplo, escreveu sobre a história do direito natural e a respeito da celeuma tradicional entre jusnaturalistas e positivistas.

na *Antígona*, de Sófocles. A luta entre Antígona e seu tio e rei Creonte consistiu, em resumo, num embate entre o direito natural, defendido pela protagonista, e o direito da cidade (comum ou positivo), instituído pelos homens e defendido por Creonte. Segundo a mencionada obra de Sófocles, o direito natural não se remeteria a um conjunto de normas fixadas pela Cidade (Estado), mas às leis divinas eternas. Ou seja, o justo por natureza se sobrepõe ao justo por convenção humana.

No caso do jusnaturalismo em geral, diz-se que ele afirma a anterioridade e a superioridade do direito natural em face do direito comum – o que denominamos hoje direito positivo. Considera-se justo tudo o que se funda neste direito imutável e acima do ordenamento jurídico apregoado pelos homens. E todos se encontram obrigados a ele.

Norberto Bobbio alerta que o jusnaturalismo é uma “expressão perigosamente equívoca, porque o seu significado, tanto filosófico quanto político, se revela assaz diverso consoante às várias concepções do direito natural¹²³”. Ou seja, o emprego indiscriminado do termo jusnaturalismo pode sugeri-lo como uma corrente jusfilosófica homogênea ao longo da história, o que não é verdade. Isso porque a tradição preconiza que existem três concepções históricas sobre o jusnaturalismo, a saber: o cosmológico, o teológico e o racionalista.

Em breves palavras, o jusnaturalismo cosmológico esteve presente na Antiguidade greco-romana. Segundo este, o direito se origina de uma ordem natural das coisas, refletiria supostamente as leis imutáveis e eternas que regem o cosmos – a natureza; ou mesmo parte do próprio homem, caso consideremos os sofistas. Existe, portanto, uma indissociabilidade entre justiça, direito e natureza.

Já sob a influência do cristianismo na Idade Média, surge o chamado jusnaturalismo teológico, no qual o direito natural não passa de mera expressão da ordem divina, da revelação das leis de Deus. Enquadram-se

Cf. *Jusnaturalismo e positivismo jurídico* (1969); *Sociedade e estado na filosofia política moderna* (1979).

¹²³ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1998. p. 656.

nessa perspectiva, a patrística e a escolástica. Mesmo que se considere o direito natural ditado pela razão do homem, é preciso salientar que esta razão é o meio pelo qual Deus comunica sua vontade. Continua aqui o direito natural sendo emanado de uma ordem superior.

Enfim, deparamo-nos com o jusnaturalismo moderno ou racional dos séculos XVII ao XVIII, pelo qual se busca o amparo do direito na *razão humana* compreendida como universal. Calca-se o seu fundamento na racionalidade humana; deste modo, a razão se traduz numa espécie de código de ética universal em que os direitos são tidos como naturais ou inatos ao indivíduo – convertendo-se numa teoria de direitos subjetivos (o poder de agir conferido ao indivíduo, ou melhor, trata-se das prerrogativas conferidas aos indivíduos pelo próprio ordenamento jurídico). Enfim, o direito natural é um direito universalmente concernente aos homens e que se conhece com o auxílio das luzes da razão.

Com o advento do jusnaturalismo moderno, exclui-se assim a necessidade de uma argumentação centrada na vontade de Deus. Afasta-se o direito natural do vínculo com a teologia, sendo agora deduzido da razão. Historicamente, seria com o jusnaturalismo do século XVII o diálogo da obra Espinosa.

Por fim, é preciso também destacar que os jusnaturalistas do século XVII teorizaram sobre a existência de um contrato entre sociedade e estado civil/governo, tal como vimos em Hobbes no segundo capítulo. Em sua tese de doutoramento, Fernando Dias Andrade conclui sobre o jusnaturalismo, notadamente o moderno:

Se, pela classificação de um pensamento como jusnaturalismo, busca-se seja sua filiação a uma doutrina ou corrente, seja a sua concepção mesma enquanto doutrina ou corrente, o único momento em que as teorias que fazem uso do conceito de direito natural têm de fato uma semelhança de pressuposto é o pensamento seiscentista contratualista, que recebeu, não por acaso nesse costume antijusnaturalista, a designação de “Escola do direito natural”. O simples uso do conceito de direito natural não é suficiente para transformar o pensamento que o utiliza numa teoria do direito natural (porque talvez não exista aí uma

explicação do conceito ou, mais do que isto, talvez essa explicação não seja o centro da teoria)¹²⁴.

No jusnaturalismo moderno, tem-se gradualmente um processo de laicização do direito. Alude-se a ele a chamada Escola Clássica do Direito Natural – se fosse mesmo o caso de se considerar a existência de uma corrente teórica ou escola de direito natural no século XVII –, formada por nomes como Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704).

O seu expoente, Hugo Grotius, defende o direito como ciência autônoma e desvinculada da teologia. Chega a afirmar que mesmo se Deus não existisse, ainda assim a justiça existiria por conta dos fundamentos imutáveis da razão. Em suma, nem mesmo Deus poderia mudar o curso das leis da natureza; visto que seu ato de criação acerca das coisas seja perfeito, não faria sentido alterá-lo – porque se assumiria como imperfeito –, sendo assim, a ordem da natureza é imutável e de per si é capaz de comandar os seres vivos que a integram.

Para os jusnaturalistas, o direito natural expressa uma ordem essencialmente justa, já que esta é metafisicamente dada, ou seja, natural. E, por conseguinte, é permanente, eterna, imutável, não estando sujeita ao tempo e, em decorrência disso tudo, como já mencionamos, é universal. Em suma, como fonte do direito natural, apresenta-se a natureza (jusnaturalismo cosmológico), Deus (jusnaturalismo teológico) ou a razão (jusnaturalismo moderno).

A reflexão de Espinosa sobre o direito natural se ergue neste contexto jurídico, em que direito natural e razão são estritamente correlacionados. O filósofo, e isto já foi ressaltado, identifica direito natural com potência, não havendo qualquer transcendência na noção de direito natural de Espinosa, não existindo um “fora” que guie o seu exercício. O direito natural é concebido na imanência, portanto a ideia de

¹²⁴ ANDRADE, Fernando Dias. **Pax spinozana: direito natural e direito justo em Espinosa**. Tese (Tese em Filosofia) – USP. São Paulo, p. 96, 2001.

um fundamento transcendente que o oriente não encontra respaldo na obra do filósofo seiscentista.

Quanto aos jusnaturalistas modernos, a razão é tida como essência do homem, distinguindo-o, por exemplo, dos outros animais. O direito ou a ordem jurídica, nesse sentido, deve se adequar à natureza humana por meio da faculdade racional do homem. Ainda sobre a concepção de direito natural moderna, esclarece Francisco de Guimaraens:

Para a modernidade hegemônica, **a razão** é o índice de expressão daquilo que o ser humano é em essência [...]. Com o auxílio da razão, a doutrina moderna do direito natural busca fundamentos para a obediência civil, construindo um arcabouço teórico que faz uso da moral para pensar a legitimidade do direito. Portanto, pode-se entender que **o direito natural moderno é, na verdade, impulsionado pela busca de uma teoria da moral racionalmente válida que sustente a ordem político-jurídica instituída** [...]. A doutrina do direito natural na modernidade se vale da faculdade racional do ser humano para determinar o valor moral a ser seguido [...] ¹²⁵. [*grifos nossos*]

Por conseguinte, o jusnaturalismo moderno mais se remete ao que o homem *deveria ser* (natureza ideal) do que aquilo que *efetivamente ele é* (natureza real). Gritante aqui a diferença dos jusnaturalistas com relação a Espinosa, porque aqueles têm o jugo moral da razão como motor para as ações humanas, isto é, a faculdade racional é o que as deve reger moralmente; ao passo que com o filósofo da *Ética*, a ênfase é dada nos afetos, uma vez que são esses que comumente orientam (ou desorientam) os homens. Ademais, em Espinosa, o *útil* é uma categoria que serve melhor para dimensionar as ações humanas do que a moral que as divide simploriamente em “boas” ou “más”.

Esmiuçando-se mais o jusnaturalismo moderno neste aspecto da moralidade, depreende-se que ele propõe o *dever ser* segundo uma dada ordem da natureza, engendrando um preceito moral e o tomando como algo objetivo – existiria um direito inscrito na razão ou na natureza humana e que serviria de respaldo para o direito civil (ou posto). Segundo

¹²⁵ GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010. p. 142.

esse viés, princípios morais e de justiça que sejam universalmente válidos existem e é possível conhecê-los, e com isso o direito justo é o que se identifica com eles. Quer dizer, no jusnaturalismo, deduzem-se normas jurídicas da razão, decorrendo a necessidade moral ou a obrigação de obedecê-las.

Como bem se percebe, vincula-se o direito à moral. Nessa direção, o jusnaturalista holandês Hugo Grotius em sua obra *O direito da guerra e da paz* escreveu: “o direito natural nos é ditado pela razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme a natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena¹²⁶”. Nessa passagem, Grotius defende a obrigação moral de se obedecer ao direito natural, porque ele cumpre a função de regular moralmente a conduta humana.

Em sua obra, por fim, Grotius enuncia:

Este cuidado pela vida social, de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme o entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o dever de se abster do bem de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou o lucro que disso tiramos, **a obrigação de cumprir as promessas**, a de reparar o dano causado por própria culpa e a aplicação dos castigos merecidos entre os homens¹²⁷. [*grifos nossos*]

De acordo com Espinosa, o princípio de que as promessas devem ser cumpridas não passa de quimera, já que os homens não raramente descumprem os contratos estabelecidos, configurando-se como tratantes. Nessa direção, compreendemos por que Espinosa não se enquadra na perspectiva contratualista de seu tempo. Segundo o filósofo holandês, o critério em jogo para o cumprimento ou não cumprimento do acordado tem aspecto utilitário e não moral – se é correto ou não observá-lo. Caso o descumprimento do pacto firmado com outrem se demonstre mais vantajoso ou menos danoso, a tendência é mesmo não cumpri-lo. Sendo

¹²⁶ GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz* (De Jure Belli ac Pacis), v. I. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí/ Fondazione Cassamarca, 2004. p. 79

¹²⁷ Ibid. p. 39.

assim, o princípio jurídico do *pacta sunt servanda* (os pactos devem ser respeitados) não surte efeito numa concepção de direito natural vinculada ao *conatus* ou potência.

Quando mencionamos o termo “contrato” e, ao mesmo tempo, pensamo-lo inserido no contexto do século XVII, o filósofo inglês Thomas Hobbes aparece como nome incontornável. Além de obras como o *Leviatã* e *Do cidadão*, mais conhecidas pelo público, Hobbes também escreveu *Elementos da lei natural e política*, escrito em que a discussão sobre o direito natural aparece.

Assim como Espinosa, Hobbes compactua com a ideia de que a natureza humana é *desejante* e, conseqüentemente, tem o homem o direito natural de buscar a satisfação de seus desejos e, sobretudo, do que se demonstra útil para a sua conservação: “Todo homem tem por natureza direito a todas as coisas, ou seja, a fazer qualquer coisa que lhe apraz e a quem lhe apraz, a possuir, a utilizar e usufruir todas as coisas que quiser e puder¹²⁸”. Para Hobbes, o direito natural se caracteriza pela liberdade que cada homem possui para usar sua potência de agir. Isso, se levarmos em conta todos os homens, certamente vai conduzi-los a conflitos uns com os outros e ao medo da morte violenta, justificando-se assim o advento da lei e do estado civil. Nessa direção, Marilena Chaui corrobora a aproximação entre Hobbes e Espinosa:

De fato, os dois filósofos elaboram uma teoria das paixões como manifestação originária da natureza humana e de cujo jogo nascem o medo recíproco e o desejo de dominação, desencadeando conflitos que exigem o advento da vida política, se os homens desejarem conservar-se em vida [...] para ambos, o advento da política não transforma a natureza humana (não há como desfazer o núcleo passional), mas simplesmente cria condições para que uma sociabilidade pacífica e segura tenha lugar¹²⁹.

Desse modo, os planos ontológico, político e jurídico aparecem por demais entrelaçados, pois os homens cuidam antes de tudo de garantir a

¹²⁸ HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*: tratado da natureza humana, tratado do corpo político. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p. 95.

¹²⁹ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 290.

sua autoconservação. Em Espinosa, constatamos que o direito natural não desaparece com o surgimento do estado civil; a rigor, em sua forma latente, nem mesmo em Hobbes – para o qual o direito de resistência e as lacunas das leis aludem à atuação do direito natural.

Retomando a relação entre Espinosa e o jusnaturalismo moderno, tem-se, em resumo, que a obra do filósofo holandês se distancia dessa corrente, principalmente devido ao princípio moral que alimenta o ordenamento jurídico, dotando-o de um fundamento transcendente. Este princípio que embasa o direito natural viria de “fora”, de uma pretensa ordem moral e universal inteligivelmente distinguida pela razão humana. Porém, para Espinosa, a razão apreende muito pouco dessa ordem e da coerência da natureza:

Com efeito, a natureza não está limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna de toda a natureza [...] Por conseguinte, tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e coerência de toda a natureza, e porque **queremos que todas as coisas sejam dirigidas pelo que prescreve a nossa razão**, quando aquilo que a razão diz ser mau não é mau em relação à ordem e às leis da natureza universal, mas unicamente em relação às leis da nossa natureza¹³⁰. [*grifos nossos*]

A obra espinosana, construída sob a perspectiva da imanência, não oferece lugar para fundamentos morais ou valores que legitimem as leis civis. O direito natural é mesmo natural em Espinosa na medida em que ontologicamente se encontra de acordo com *Deus sive natura*. Se, por um lado, o rótulo de jusnaturalista não se aplica a Espinosa, por outro, tampouco a de positivista, a outra ponta da tradição jusfilosófica.

¹³⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 16.

3.2. A noção de direito natural em Espinosa de encontro ao positivismo jurídico

O positivismo jurídico constitui outra corrente jusfilosófica de suma importância, tendo o jurista austríaco Hans Kelsen (1881-1973) como um de seus maiores expoentes. Data de 1934 a publicação de sua obra magna, *Teoria pura do direito*, a qual representa um marco no âmbito jurídico. Com propriedade, Diogo Pires Aurélio afirma que a atenção dos estudiosos à possibilidade de cotejo entre a obra de Espinosa e a de Hans Kelsen passou praticamente despercebida¹³¹.

O positivismo, em linhas gerais, isola o direito da moral, ou respectivamente, o fato do valor. Segundo essa vertente, a norma jurídica bastaria a si mesma na medida em que as questões valorativas dela passam longe, bastando apenas a sua validade. Conforme excerto abaixo a respeito da “pureza” da ciência do direito, Hans Kelsen preconiza a sua autonomia, afastando-a radicalmente do que lhe considera exterior, a saber, da religião, política, ética, moral e outros segmentos:

Como teoria, quer única e exclusivamente conhecer o seu próprio objeto. Procura responder a esta questão: o que é e como é o Direito? **Mas já não lhe importa a questão de saber como deve ser o Direito, ou como deve ele ser feito. É ciência jurídica e não política do Direito.** Quando a si própria se designa como “pura” teoria do Direito, isto significa que ela se propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. **Quer isto dizer que ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos.** Esse é o seu princípio metodológico fundamental¹³².
[grifos nossos]

Na trilha da proposta kelseniana, o direito consiste exclusivamente num conjunto de prescrições ou regras, tendo como fonte primordial a lei – assentada em códigos –, mas, no caso do sistema jurídico anglo-saxão

¹³¹ Cf. AURÉLIO, Diogo Pires. **Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica**. Discurso, São Paulo, v. 45/2, p. 147-186, 2016.

¹³² KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 1.

(o *Common law*), nos precedentes jurisprudenciais. Se um determinado conteúdo não estiver anteriormente normatizado, quer dizer, positivado, ele não constitui objeto de interesse ao direito:

Na afirmação evidente de que o objeto da ciência jurídica é o Direito, está contida a afirmação – menos evidente – de que são as normas jurídicas o objeto da ciência jurídica, e a conduta humana só o é na medida em que é determinada nas normas jurídicas como pressuposto ou consequência, ou – por outras palavras – na medida em que constitui conteúdo de normas jurídicas. Pelo que respeita à questão de saber se as relações inter-humanas são objeto da ciência jurídica, importa dizer que elas também só são objeto de um conhecimento jurídico enquanto relações jurídicas, isto é, como relações que são constituídas através de normas jurídicas¹³³.

Consequentemente, a lei, a norma tornou-se o principal instrumento do positivismo jurídico, mas ressaltemos que nem sempre fora assim. Ademais, contemporaneamente, não apenas normas, mas também princípios norteiam o sistema legal, tais como os que aludem aos direitos humanos.

Na ótica do positivismo, a pergunta pelo justo/injusto quanto a uma norma jurídica não faz sentido, já que se trata de uma questão moral, ou melhor, de valor. A indagação à norma feita por essa vertente é apenas acerca de sua validade: de acordo com o ordenamento jurídico vigente, uma dada norma é válida ou não válida? Caso a resposta seja afirmativa, ela deve ser então acatada pelo Estado e pelos indivíduos. Nota-se, desse modo, que o critério para a aferição de uma dada norma não é o seu conteúdo – se justo/injusto –, o que seria algo a depender demais da subjetividade humana; sendo assim, o critério não é de ordem substancial, mas formal, este sim dotado de objetividade. Nessa direção, é o que enuncia Diogo Pires Aurélio:

Existe, com certeza, a moral, e os indivíduos movem-se por ou contra ela, por ou contra os valores em que ela se traduz. Contudo, um valor que pertence à ordem moral não é passível de objetividade e, por isso mesmo, não pode constituir um dado para

¹³³ KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 50.

a ciência do direito. A menos que ele seja transposto para uma ordem jurídica. Aí, porém, a sua validade dependerá da qualificação da pessoa ou órgão que a integrou como norma juridicamente válida. Com efeito, ela só ganha 'força de direito' no momento em que for dita de direito¹³⁴.

Entrevê-se o quão distante a natureza substantiva (da ordem do conteúdo) da norma jurídica se encontra enquanto fundamento para a concepção de direito segundo a vertente positivista, indo, pois, de encontro com o jusnaturalismo – para o qual a dicotomia justo/injusto é de suma importância. Hans Kelsen procurava pela especificidade do jurídico, porém, tal especificidade não residiria no conteúdo do direito, mas sim em sua estrutura, isto é, em seu aspecto formal.

Na primeira parte de *Teoria pura do direito*, intitulada “Direito e Natureza”, Hans Kelsen os distingue. Diferentemente das ciências naturais, regidas pelo princípio da causalidade (causa e efeito), a ciência jurídica se respalda no princípio da imputação, quer dizer, de uma dada hipótese resulta uma dada consequência (se A “é”, então B “deve ser”). Na trilha do positivismo tradicional, a norma jurídica se caracteriza pela *coação* e pela *sanção*; o direito deve prescrever e proibir condutas por meio da norma, ou seja, configura-se como um “dever ser”, prevendo uma sanção caso haja o seu descumprimento.

Um traço que atravessa todo o positivismo jurídico é a exigência da validação formal da norma jurídica numa outra que lhe seja juridicamente anterior e, por isso, superior. Para tanto, Kelsen nos propõe uma *pirâmide* de normas jurídicas, um escalonamento normativo, dispondo-as hierarquicamente, de modo que, como já foi mencionado, a norma inferior retira o seu fundamento de validade da norma de hierarquia superior.

Hans Kelsen escreveu a respeito:

Com efeito, quando confrontamos uns com os outros os objetos que, em diferentes povos e em diferentes épocas, são designados como “Direito”, resulta logo que todos eles se apresentam como

¹³⁴ AURÉLIO, Diogo Pires. **Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica**. Discurso, São Paulo, v. 45/2, 2016. p. 156.

ordens de conduta humana. Uma “ordem” e um sistema de normas cuja unidade é constituída pelo fato de todas elas terem o mesmo fundamento de validade. E o fundamento de validade de uma ordem normativa é - como veremos - **uma norma fundamental** da qual se retira a validade de todas as normas pertencentes a essa ordem. Uma norma singular é uma norma jurídica enquanto pertence a uma determinada ordem jurídica, e pertence a uma determinada ordem jurídica quando a sua validade se funda na norma fundamental dessa ordem¹³⁵.
[grifos nossos]

Essa “norma fundamental” – responsável pelo fechamento do ordenamento jurídico escalonado –, conhecida também pelo nome de *Grundnorm*, é nada mais nada menos o que valida todo o arcabouço jurídico, consistindo em seu *pressuposto* lógico. Assim como o contrato social consiste num modelo teórico para tratar da fundação do estado civil, verifica-se que a norma fundamental, a qual fundamenta a Constituição, apresenta-se como modelo ou pressuposto teórico, não estando positivada ou concretizada em documento jurídico algum, visto que não se trata de uma norma jurídica concreta. Kelsen necessitava fechar a construção escalonada do ordenamento legal e, para isso, criou hipoteticamente a famigerada norma fundamental.

A partir do que foi exposto, a grande crítica ao positivismo jurídico reside no seu culto ao formalismo ou legalismo, considerando relevante apenas examinar a validade ou vigência da norma, dispensando a discussão sobre sua natureza substantiva. Por mais que Kelsen tenha se debruçado sobre o direito no intuito de delimitá-lo enquanto campo científico, um grande dilema então adveio: uma norma jurídica pode ser absolutamente válida, mas, ao mesmo tempo, injusta ou ineficaz.

De acordo com a tradição juspositivista, ordenamento estatal e norma (ou lei) se imiscuem. Nesse sentido, Espinosa enunciou algo semelhante: “Porque a alma do estado (*imperium*) são os direitos. Mantidos estes, mantém-se necessariamente o estado¹³⁶”. Ademais, relembremo-nos de outro enunciado, segundo o qual o direito tem sua

¹³⁵ Kelsen, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 21-22.

¹³⁶ Espinosa, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 134-135.

dimensão coativa: “[cada homem] tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou [...] é coagido a isso pelo direito¹³⁷.” Diogo Pires Aurélio, inclusive, argumenta que Espinosa e Kelsen apresentam a seguinte aproximação:

Se analisarmos [o Estado] a partir desse seu carácter de absoluta imanência, não é difícil ver no Estado kelseniano um eco do *impe-rium* espinosano. Desde o início do TP, a política apresenta-se como instância desligada quer da utopia, em que a natureza humana seria coagida pelos ditames do *dever-ser* e da razão, quer da arte de governar, em que ela estaria dependente das virtudes do príncipe e das técnicas de controle das multidões por parte dos poderosos (Cf. TP 1/1 e 2). Nem moralismo, nem empirismo: apenas realismo. É verdade que os homens, onde quer que vivam, “não podem viver sem algum direito comum”. Mas se esse direito comum, acrescenta Espinosa, estiver dependente das qualidades ou habilidades dos governantes, depressa deixará de ter algo a ver com o comum, para passar a estar capturado exclusivamente por alguns e, deste modo, avançar para a sua própria ruína¹³⁸ [...]

Entretanto, a nosso ver, as semelhanças entre as concepções de direito extraídas do positivismo e da obra de Espinosa não se configuram essenciais tanto quanto as divergências. O filósofo holandês vai mais além, pois antes de apontar para esse amálgama entre estado e direito, emitiu um porém que o distingue de um Hans Kelsen: “na verdade, se há estado que pode ser eterno, é necessariamente aquele cujos direitos, uma vez corretamente instituídos, permanecem inviolados¹³⁹”. Ou seja, a durabilidade de um estado depende da inviolabilidade dos seus direitos, o que pressupõe terem sido instituídos adequadamente. Em Espinosa, isso significaria dizer que a potência coletiva da multidão deve desde o início respaldar a criação do direito comum.

Espinosa, a nosso ver, não se enquadra como uma espécie de precursor ou como afim ao positivismo jurídico. Encontramos um trecho do *Tratado político* em que o filósofo sugere que o direito (ou a lei civil) nem sempre explicita a potência de cada homem ou da cidade:

¹³⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 20.

¹³⁸ AURÉLIO, Diogo Pires. **Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica**. Discurso, São Paulo, v. 45/2, 2016. p. 158.

¹³⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 134.

[...] o melhor é tudo aquilo que um homem ou uma cidade fazem estando maximamente sob jurisdição de si próprios. Com efeito, não afirmamos ser feito da melhor maneira tudo aquilo que dizemos ser feito segundo o direito: uma coisa é cultivar um campo segundo o direito, outra é cultivá-lo da melhor maneira; [...] Consequentemente, uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república¹⁴⁰.

Expusemos que no positivismo jurídico as noções valorativas de justo e injusto encontram-se apartadas da ciência jurídica. De acordo com excertos espinosanos do *Tratado político*, a dimensão axiológica do direito atua no *imperium* e, ainda mais, instaura-se com o seu advento:

[...] a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem¹⁴¹.

Dicotomias axiológicas tais como bom/mau e justo/injusto nascem não no estado de natureza, mas no civil. Não sendo naturais, tem-se que o direito comum os institui, não existindo o “mau” ou o “injusto” por natureza. Desse modo, Espinosa dificilmente concordaria com a possibilidade de uma “teoria pura do direito”, já que a determinação pela lei do que é permitido ou proibido não prescinde da atribuição de valores às condutas constantes dos homens. Marilena Chaui enfatiza a convenção na instauração desses valores pela lei, porém adverte que o “ser da lei” tem em si um fundamento natural que, portanto, precede a esse convencionalismo:

A determinação do justo e do injusto, do crime e do bem comum só ocorre depois da instauração da lei e, portanto, nesse nível, tais valores não podem ser naturais, invalidando as teorias escolásticas do direito natural objetivo e subjetivo. **Porém, seria tomar a**

¹⁴⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 43.

¹⁴¹ Ibid. p. 23.

causa pelo efeito se disséssemos que o convencionalismo instaurado pela lei define o próprio ser da lei. Esta institui o político fundando-se na natureza humana, definida como uma parte da Natureza e como potência natural ou desejo, toda a questão sendo a de saber o que se passa antes da instituição da lei, ou seja, o que é o direito natural em estado de Natureza, pois é nesse estado que Espinosa declara que o homem não consegue ser senhor de si. A potência individual, parte da Natureza, é natural e a lei vem lhe dar um novo sentido ao fazê-la não mais simples parte da Natureza, mas parte de uma sociedade política¹⁴². [*grifos nossos*]

Como podemos deduzir desta passagem, a natureza, a política e o direito encontram-se imbricados e, conseqüentemente, de acordo com uma filosofia da imanência concebida por Espinosa. Tudo se fundamenta nas potências divina e individuais (as quais são partes ou modos finitos da substância divina), confirmando o enunciado *jus sive potentia*.

3.3. Espinosa e a sua concepção de direito natural em face da jurisdição contemporânea

Discorremos até aqui a respeito das duas mais conhecidas vertentes da história da filosofia do direito: o jusnaturalismo e o positivismo jurídico. Mesmo na contemporaneidade, é muito improvável que as discussões sobre o fenômeno jurídico não as retomem de algum modo, principalmente apontando para as suas insuficiências.

A partir do século XIX, o prestígio do positivismo alçou-se a uma curva ascendente que culminou com a publicação da *Teoria pura do direito* (1934) de Hans Kelsen, obra a qual influenciou enormemente a seara jurídica. Porém, no período pós-Segunda Guerra Mundial (de 45 em diante), críticas mais contundentes contra o juspositivismo vieram à tona, principalmente quanto ao seu culto pelo formalismo.

Numa Alemanha nazista, as atrocidades se justificavam legalmente. Eram válidas, já que possuíam previsão legal, mesmo sendo inadmissíveis

¹⁴² CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 240.

sob o ponto de vista da ética. O famoso julgamento, analisado por Hannah Arendt, envolvendo Adolf Eichmann – tenente-coronel nazista e que cuidou da logística quanto ao transporte de prisioneiros para os campos de concentração –, ilustra bem os limites do positivismo jurídico. Eichmann alegou que os seus crimes cometidos estavam de acordo com ordenamento jurídico do nazismo alemão e que ele, deste modo, “apenas cumpria ordens”. Seria crime o que se cometeu num dado momento com o aval da lei?

Este culto ao formalismo gerou um impasse: separar radicalmente o direito das questões valorativas resultou, numa última instância, em Auschwitz – e no Brasil, recordemo-nos dos Atos Institucionais da ditadura civil-militar (1964-1985), principalmente o AI-5, cujas leis serviram para cercear os direitos individuais e perseguir os opositores ao regime autocrático. Diante desse cenário, outras vertentes irromperam na jurisdição contemporânea, com destaque para a do pós-positivismo ou neoconstitucionalismo. Gustav Radbruch (1878-1949), jurista alemão, deparando-se com as atrocidades cometidas em nome da lei durante a Segunda Guerra Mundial, repensa sua visão positivista¹⁴³ sobre o Direito e resume emblematicamente a crítica a ela do seguinte modo:

Ordens são ordens, é a lei do soldado. A lei é a lei, diz o jurista. No entanto, ao passo que para o soldado a obrigação e o dever de obediência cessam quando ele souber que a ordem recebida visa a prática dum crime, o jurista, desde que há cerca de cem anos desapareceram os últimos jusnaturalistas, não conhece exceções deste género à validade das leis nem ao preceito de obediência que os cidadãos lhes devem. A lei vale por ser lei, e é lei sempre que, como na generalidade dos casos, tiver do seu lado a força para se fazer impor. Esta concepção da lei e sua validade, a que chamamos Positivismo, foi a que deixou sem defesa o povo e os juristas contra as leis mais arbitrárias, mais cruéis e mais criminosas. Tornam equivalentes, em última análise, o direito e a

¹⁴³ Deixemos claro que a obra e as ponderações de Hans Kelsen não se reduzem à *Teoria pura do direito* (1934). O pensamento do autor divide-se em várias fases, tendo passado por reformulações. Mesmo que consideremos unicamente seu livro mais célebre, sejamos prudentes em contextualizá-lo historicamente. Além disso, quando mencionamos o termo “positivismo jurídico”, estejamos cientes de que houve inconsistências as quais não devem ser atribuídas obviamente a um autor e a uma única obra. Recordemos o caso do filósofo Karl Marx: tivemos os seus escritos de próprio punho e o que fizeram deles.

força, levando a crer que só onde estiver a segunda estará também o primeiro¹⁴⁴.

No pós-guerra, o entusiasmo pelo positivismo jurídico começou a declinar em virtude da proposta de um sistema legal insensível a valores éticos e, por conseguinte, a atenção ao conteúdo da norma passou a ser requisitada. A lei não poderia mais ser considerada equivalente ao direito, não poderiam ser sinônimos. Pelo contrário, a lei deveria ser agora tida como uma das manifestações do direito, apenas uma delas.

O direito entra assim em crise e nela ainda se encontra. Por isso, hoje em dia a tão corriqueira expressão “crise do direito”, no intuito de repensá-lo enquanto ruptura com o paradigma positivista, já que este se distanciou por demais da realidade social. Nomes como o já referido Gustav Radbruch, e outros, como Ronald Dworkin, Robert Alexy trazem assim novas contribuições ao direito, o qual havia estabelecido até então uma relação simbiótica com a lei.

Um parêntese: como já analisamos, Espinosa argumenta que o direito natural é potência e que tem, numa outra dimensão, sua continuidade no estado civil. Na contemporaneidade, isso se constitui num grave impasse, porque não raramente o ordenamento jurídico tem muito contribuído para a impotência coletiva e individual e não para concretização do direito natural na acepção espinosana de potência.

De acordo com o que escreve Espinosa, caso a lei civil se efetive por conta de mero formalismo jurídico, mesmo sendo injusta ou, pensando numa outra situação, caso uma dada lei seja justa e não passe de letra morta (conta com previsão legal, mas não apresenta eficácia), conclui-se que não existe a efetivação do direito natural e, por extensão, da potência individual ou coletiva. Trata-se, pois, de uma abstração.

Um exemplo recente de direitos reputados justos que pouco se concretizam consiste na proclamada Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, cujo ordenamento jurídico (internacional ou nacional)

¹⁴⁴ RADBRUCH, Gustav. “Cinco minutos da Filosofia do Direito”. In: *Filosofia do Direito*. 5ª ed. Coimbra: Armênio Amado, Editor, Sucessor Coimbra, 1974. p. 415.

não tem conseguido, ou mesmo, por diversas razões, se empenhado para coibir ou apenas as diversas violações contra esses direitos (ou princípios), dispostos na forma de trinta artigos e tidos como de primeira ordem.

Sobre a relação entre direito e justiça em Espinosa: leis fundadas no afeto do ódio, como as Leis de Nuremberg (1935) do nazismo alemão, deveriam gozar de legitimidade, uma vez que contribuem para incrementar as relações de discrepância entre os homens? Segundo Espinosa a resposta obviamente é negativa, posto que sejam as relações de conveniência entre os homens as que incrementam o *conatus* coletivo e as que se identificam com a justiça:

As coisas que geram a concórdia são aquelas que se referem à justiça, à equidade e à honestidade. Pois os homens, além do que é injusto ou iníquo, também suportam com dificuldade aquilo que é tido como torpe, ou seja, que alguém afronte os costumes aceitos na cidade. [...]

Os outros afetos da Tristeza para com os homens se opõem diretamente à justiça, à equidade, à honestidade, à piedade e à religião¹⁴⁵.

Em Espinosa, ontologia, ética, política e direito apresentam-se enovelados, não prescindindo de outros elementos, não sacrificando a justiça em nome da fria “segurança jurídica”. O pós-positivismo, na contemporaneidade, procura novamente entrelaçar o direito ao mínimo de moral (ao valor justiça), pois a norma não corresponde a uma forma autossuficiente apartada da realidade social. Existe um brocardo muito disseminado no âmbito jurídico, e nos cursos de graduação em Direito, que enuncia: *ubi societas, ibi jus*, ou melhor, “onde há sociedade, há o direito”, tratando de corroborar o estreito vínculo do direito com o que lhe é exterior, com o que o alimenta (ou deveria), no caso, a sociedade. De modo algum, o ordenamento jurídico se constitui enquanto pura neutralidade – desprovido dos valores sociais de quando da sua elaboração ou de um mínimo da subjetividade – e não raramente promove injustiças.

¹⁴⁵ ESPINOSA. “Parte IV Da Servidão Humana”. In: *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 501-505.

No encalço do pós-positivismo, a norma jurídica – antes, sinônima de regra ou lei – bifurcou-se agora em regras e princípios. O Direito passa a incluir no sistema normativo uma pauta mais humanitária, necessária para a concretização moral da justiça. Entra em cena a normatividade dos princípios, antes sem força normativa no paradigma positivista, admitindo-se, portanto, aspectos materiais de validade da lei. Apenas para exemplificar, temos, a partir da década de 60, as contribuições de pós-positivistas influentes como o norte-americano Ronald Dworkin, de um lado, diferenciando regras e princípios, e de outro, o alemão Robert Alexy elaborando a teoria dos direitos fundamentais.

Como características do pós-positivismo, encontramos, a saber: 1) a abertura axiológica do ordenamento jurídico, principalmente da Constituição, visto que valores como paz, justiça, segurança, igualdade, liberdade, entre outros, são reputados socialmente valiosos e devem assim ser integrados ao direito; 2) as normas jurídicas passam a ser constituídas de regras e de princípios; 3) os princípios residem geralmente na Constituição; e 4) o ativismo judicial¹⁴⁶ que muitas vezes desemboca na judicialização da política e do direito.

E analisando de modo crítico esse novo paradigma da jurisdição contemporânea, o quarto item nos chama a atenção pelos dilemas que têm gerado. No positivismo, o juiz era a *boca da lei*, um mero aplicador do direito positivado. Excepcionalmente, possuía alguma discricionariedade nos casos em que a lei deixava lacunas, sendo que o judiciário tinha obrigatoriamente de dar uma resposta ao caso concreto submetido a sua apreciação. Para suprir essas lacunas, atuava o juiz, atipicamente legislando. No pós-positivismo, ocorre o fenômeno inverso e, hoje, perigoso: o juiz não excepcionalmente legisla, mas corriqueiramente. Trata-se do chamado ativismo judicial, o qual fora sempre existente, mas nunca tão atuante e, em razão disso, conferindo ao juiz o poder de legislar que resultou em judicialização da política e do direito.

¹⁴⁶ Da estrutura do Judiciário no Brasil: juiz singular (ou de primeira instância), desembargadores (os de segunda instância ou os dos tribunais) e ministros do STJ e STF (os juízes que compõem a última instância).

Atualmente, como se efetiva a atuação do magistrado? Pelo fato de os princípios serem também considerados normas de direito conforme o novo paradigma, tem-se que os valores – na condição de princípios – passam a permear o ordenamento jurídico tanto na ocasião de elaboração da norma quanto no momento de sua aplicação. E aquele que aplica a norma é o magistrado.

O problema consiste em que os princípios carregam uma dose cavalgar de generalidade, de indeterminação, estando demasiadamente abertos, muito dependentes da interpretação do magistrado, dando azo a um subjetivismo, apesar da exigência legal de fundamentação das decisões. Por exemplo, caso haja a prática de suspeição ou mesmo de alguma injustiça patente, o que controla a fundamentação de um julgado de primeira, segunda e última instâncias?

Espinosa, aliás, adverte:

[...] um estado cuja salvação dependa da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. Nem importa, para a segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas¹⁴⁷.

¹⁴⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 9.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No introito de nosso trabalho, discorreremos brevemente por que, a nosso ver, Espinosa se trata de um “clássico”. Não esgotamos as justificativas, nem foi nossa pretensão. Partindo da definição de Calvino – “um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer” –, nosso intuito quanto à sua obra foi o de interrogá-la para pensá-la em seu próprio tempo e, simultaneamente, fazê-la dialogar, quando possível, com a contemporaneidade, porque não terminou de nos dizer o que tinha para dizer, aliás, hoje segue taramelando.

Para fins de exposição e de compreensão, costuma-se “repartir” – e Espinosa procede do mesmo modo – as “temáticas” constantes na obra do seiscentista, porém tudo irrompe, tudo tem sua expressão advinda da mesma fonte: a substância única (Deus sive natura). Para exemplo, um comentário feito por Étienne Balibar¹⁴⁸ se mostra oportuno: “pode-se dizer que a palavra ‘direito’ (*ius*) exprime a realidade originária da potência (*potentia*) na linguagem política.” Ou seja, a potência não funda, mas equivale, na política, ao “direito natural”; não são coisas distintas. Desse modo, a política pensada por Espinosa é, digamos, uma “política ontológica”.

Dividimos então nosso trabalho para fins de exposição. Três capítulos, cada qual dedicado a um dos eixos temáticos da obra de Espinosa, respectivamente, ontologia, política e direito. No primeiro – seguindo a recomendação de autores de peso como Antonio Negri –, assentamos o fundamento de tudo o que se seguirá: a ontologia espinosana que consta na sua obra magna, a *Ética*. Na primeira parte deste escrito, alguns pilares que motivaram a construção do nosso capítulo I: “A substância é anterior por natureza a suas afecções”; “A substância absolutamente infinita é indivisível”; e “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva.” Se esmiuçássemos a política e o

¹⁴⁸ BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985. p. 72. (Tradução livre)

direito na obra de Espinosa sem concebê-los como efeitos de modos finitos (homens) que, por sua vez, são efeitos dos atributos da substância única e infinita (Deus), um abismo se instalaria entre a ontologia e os dois outros temas. Não estariam os últimos sob a imanência, mas pareceriam ter surgido de uma causa transitiva, o que não se encontra autorizado nos escritos espinosanos.

Deste modo, analisamos o conceito de substância, atributos, modos, *conatus* singular (ou individual), indivíduo, potência ou direito natural. O esforço na perseveração do ser, a essência atual ou a potência de ser e agir se equivalem ao *conatus*, o qual se identifica com o conceito de direito natural. Em Espinosa, a potência não é compreendida enquanto mera possibilidade (ou virtualidade), mas como essência *atual*. Isso significa dizer que a potência é aquela que se exerce, que se efetiva. Logo, o mesmo entendimento se aplica ao direito natural.

Entendemos que a noção de direito natural possibilita a ponte entre a ontologia, presente no primeiro capítulo, e a política, presente no segundo, uma vez que *ius sive potentia*. Examinando-se o direito natural de posse do indivíduo humano, conseguimos então compreendê-lo em sua dimensão coletiva, isto é, quando homens somam suas potências individuais, o resultado é a potência coletiva da *multitudo* (ou multidão). Trata-se do sujeito político, por excelência, o qual detém por legitimidade o *imperium*.

No *Tratado político*, Espinosa se propôs a analisar três deles: o monárquico, o aristocrático e o democrático. O último, já mencionamos, restou inacabado, o que gerou (e ainda gera) a incógnita de como o *imperium* democrático teria sido detalhado por Espinosa. De acordo com nossa interpretação, a qual depreendemos da leitura dos estados monárquico e aristocrático, arriscamos dizer que o *imperium* democrático – tido como o mais natural dos regimes – não dispensaria as instituições, pelo contrário, Espinosa provavelmente as esmiuçaria para que se fundassem solidamente em princípios democráticos, dentre eles, o de querer governar e não ser governado. Como afirma Marilena Chaui, os

que governam não podem se apartar dos governados, não podem tornar a política algo transcendente, ou melhor, não podem ignorar a potência coletiva da multidão. Espinosa afirma que, por razões óbvias, a salvação de uma cidade não pode estar na dependência da lealdade daquele que exerce o poder. Daí, a necessidade de instituições que façam o governante cuidar da cidade como se cuidasse de sua própria salvação (ou melhor, da sua perseverança no ser).

Na parte III da *Ética*, Espinosa se dedica a uma ciência dos afetos e três deles constituem os primários: o desejo, a alegria e a tristeza. Tais afetos e seus derivados aumentam ou diminuem o *conatus* individual e o coletivo. O conceito de *conatus* que provém da ontologia elaborada por Espinosa se desdobra em implicações políticas e jurídicas, porque a potência coletiva da multidão deve respaldar o direito comum da cidade, o que possibilita a concretização do direito natural. Ademais, vimos que o estado civil e o direito comum surgem por conta de os homens considerarem “útil” a cooperação, a associação. Naturalmente, estabelecem relações de conveniência (de acordo) ou de discrepância (de contrariedade), sendo que as que convêm os indivíduos são reputadas “úteis”.

No mundo ocidental, a democracia se revela como o regime político mais bem-vindo, porém o grande problema é que tem sido contemplada nas constituições e desdenhada na prática cotidiana. O direito comum, quando alicerçado na potência coletiva da multidão, não eventualmente tem se constituído em letra morta – mencionemos a título de exemplo os direitos humanos positivados (ou direitos fundamentais) em nossa constituição tida como proveniente de um Estado democrático de direito. O oposto também ocorre, isto é, o “direito comum” (a lei) surge sem respaldo na potência coletiva, caracterizando-se como um ordenamento jurídico antidemocrático – por exemplo, as leis instituídas em quaisquer regimes autocráticos. Tudo isso desemboca na experiência de paixões tristes e, conseqüentemente, na servidão (quando não conseguimos moderar ou coibir os nossos afetos, tornando-nos títeres da fortuna).

Quando percorremos o tema do *imperium* democrático em Espinosa, mais uma vez nos atentamos para o vínculo entre ontologia, política e direito. Pensando nas democracias contemporâneas, demos ênfase ao lugar do dissenso (ou conflito), já que grande parte da teoria política toma a democracia enquanto regime político em que se busca o consenso. Seguindo os passos de Espinosa – o qual considera “agudíssimo” o filósofo Maquiavel por seu realismo político –, constata-se que os homens, sob a perspectiva ontológica, estabelecem relações de conveniência, porém também as de discrepância. Portanto, o conflito é inerente à condição humana e, dessa forma, as tensões sempre estarão presentes no terreno da política e, por conseguinte, na democracia.

Uma teoria política, sobre o regime democrático que almeje o consenso (quem sabe definitivo) entre os homens, mais se assemelha ao drama *Esperando Godot*, de Samuel Beckett, cuja espera do que nunca vem não tem termo. Quer dizer, o dissenso – as relações de discrepância ou de contrariedade, o conflito humano – deve ser problematizado na filosofia ou ciência política, não pode ser suprimido. Como ser desejante, o homem encontra-se submetido aos afetos e isso influi nas suas relações com os demais: podendo convir ou discrepar.

No último capítulo, cotejamos a concepção espinosana de direito natural com três das mais conhecidas vertentes da filosofia do direito, a saber: o jusnaturalismo, o positivismo jurídico e o pós-positivismo. O direito natural como sinônimo de potência soa algo bastante original (e estranho) no contexto histórico vivido pelo filósofo e igualmente no nosso. Espinosa não pode ser reduzido a nenhuma dessas correntes; não é jusnaturalista, pois, para o filósofo, não existem leis naturais transcendentais e captadas pela razão universal humana, nem contratos (ou obrigações) que não possam ser desfeitos – o direito tem o seu fundamento na imanência; não é positivista, visto que as leis não podem ser acatadas meramente em razão de sua validade formal, ou em outras palavras, o direito natural em Espinosa não desconsidera o aspecto substantivo (conteúdo) da norma jurídica, o justo/injusto proveniente da

potência coletiva, não bastando a “legalidade”: lei justa que consista em letra morta desemboca na indesejada abstração do direito natural, e, por seu turno, a lei injusta não se assenta na potência coletiva, não passando de norma jurídica tirânica; por fim, a noção espinosana de direito natural colide com o pós-positivismo: neste, o direito se reconcilia com a moral, de modo que o justo/injusto o integra novamente, porém, a resposta aos casos concretos passou a depender demasiadamente da atuação do poder judiciário, o qual não só aplica a lei, mas legisla como nunca se viu, incorrendo no fenômeno contemporâneo conhecido pelo nome de “judicialização” da política e do direito. Para Espinosa, isso seria muito problemático, uma vez que as soluções jurídicas estaria cada vez mais refém da potência de um grupo, no caso, o dos magistrados. E nos lembremos de que o filósofo holandês apontou para a necessidade de não dependermos da lealdade humana em matéria de política e, por extensão, jurídica.

Tanto a política quanto o direito são concebidos por Espinosa rigorosamente de acordo com a sua ontologia alicerçada na imanência. Existe, desse modo, um encadeamento de causas e efeitos que remontam a um princípio originário: a substância única e infinita (Deus sive natura). Natureza e cultura não consistem numa dicotômica oposição, já que seus limites encontram-se esbatidos. Espinosa não nos oferece fiança, garantia, dado que as relações naturais de conveniência e de contrariedade despertam muito mais nossa dimensão afetiva do que a racional.

Enquanto a política e o direito se mantiverem retroalimentados pela potência coletiva da multidão – concretizando o direito natural de cada um e o direito comum (ou direito natural coletivo) – surge o espaço possível para experimentarmos os afetos que derivem da alegria. No entanto, não sejamos pessimistas nem ingênuos, estejamos cômicos de que as potências antagônicas, amigas da tirania, sempre estarão à espreita para tudo transmutar em paixões tristes e a cidade em solidão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Do autor:

ESPINOSA. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988.

_____. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, obra completa III: Tratado teológico-político/ organização J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. – São Paulo: Perspectiva, 2014.

Dos comentadores:

ANDRADE, Fernando Dias. ***Pax spinozana: direito natural e direito justo em Espinosa***. Tese (Tese em Filosofia) – USP. São Paulo, 2001.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

_____. "Introdução" In: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica**. Discurso, São Paulo, v. 45/2, p. 147-186, 2016.

_____. **Espinosa, Marx e a democracia**. Revista Estudos Políticos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 6 | nº 1, dezembro 2015.

BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985.

BRAGA, Luiz Carlos Montans. **Uma tese radical: Espinosa e a democracia**. Cadernos Espinosanos, São Paulo, n. 40, p. 195-205, 2019.

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

CAMPOS, André Santos. *Jus sive potentia, direito natural e individuação em Spinoza*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

_____. "Imanência e inerência dos direitos naturais em Spinoza". In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; AURÉLIO, Diogo Pires; FERON, Olivier. (Org.). *Spinoza. Ser e Agir*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 109-128.

_____. **O significado de *sui iuris* na filosofia de Espinosa**. Cadernos Espinosanos. São Paulo, XXII, p. 55-83, 2010.

CHAGAS, José Soares. *Ética e interpretatio em Spinoza: a emendatio do discurso supersticioso*. Fortaleza: EdUECE, 2013.

CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

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

_____. **Baruch Espinosa**. Revista CULT. São Paulo, v. 109, 05 dez. 2006.

_____. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Alegria do pensamento e liberdade**. IHU Online – , São Leopoldo, RS, ed. 367, 2012. Disponível em: < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4534&secao=397>, Acesso a 20 nov 2018.

DELBOS, V. *O Espinosismo* - curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Introd. Marilena Chauí. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

FERREIRA, Antônio Mário David Siqueira. *Sui juris, fortunæ juris: ensaio sobre ontologia e história em Espinosa* (Tese de Doutorado). São Paulo, 2018.

_____. **Ad suum principium: o conceito de multidão em Espinosa**. Cadernos de Ética e Filosofia Política, 2(33), p. 110-134, 2018.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; AURÉLIO, Diogo Pires; FERON, Olivier. (Org.). *Spinoza. Ser e Agir*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

GLEIZER, Marcos André. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

_____. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GUEROULT, M. *Spinoza I - Dieu (Éthique I)*; Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

_____. *Spinoza II - L'Âme (Éthique II)*; Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

_____. **Spinoza e o direito de resistência**. Sequência (Florianópolis), n. 69, p. 183-214, dez. 2014.

LACERDA, Tessa Moura. **Simplicidade e variedade: um diálogo entre Leibniz e Espinosa**. O que nos faz pensar (PUCRJ). Rio de Janeiro, v. 18, p. 217-241, 2009.

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.

NADLER, Steven. *Espinosa, vida e obra*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.

NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Tradução Herivelto Pereira de Souza; seleção de textos, revisão técnica e apresentação Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. *O Poder Constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PINTO, F. Cabral. *A heresia política de Espinosa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

_____. **Do cartesianismo ao espinosismo**. Revista CULT, São Paulo, v. 109, p. 61-63, 05 dez. 2006.

SCALA, André. *Espinosa*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o problema da abstração em Espinosa*. São Paulo: EDUNESP, 2002.

De outros autores consultados:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª ed. Brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *História da filosofia*. Vol. 6. Tradução de António Ramos Rosa. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Tradução Sérgio Bact. 2ª. ed. Brasília: EdUnB, 1997.

_____. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. e notas de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1999.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos?* Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução, Helena Martins; revisão técnica Ethel Alvarenga; consultoria, Raul Landim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed.34, 2010.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa, Edições 70, 1997.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí/Fondazione Cassamarca, 2004.

HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana, tratado do corpo político*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.

_____. *Do cidadão*. Trad., apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Leviatã: matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção "Os pensadores". Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *A justiça e o direito natural*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1963.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MIGUEL, Luis Felipe. *Consenso e conflito na democracia contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

_____. *O nascimento da política moderna: de Maquiavel a Hobbes*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

MOUFFE, Chantal. **Por um modelo agonístico de democracia**. Revista de Sociologia e Política. Curitiba, nº 25, p. 11-23, nov. 2005.

RADBRUCH, Gustav. "Cinco minutos da Filosofia do Direito". In: *Filosofia do Direito*. 5ª ed. Coimbra: Armênio Amado, Editor, Sucessor Coimbra, 1974.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 18. ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, Brasiliense: São Paulo, 1984.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014.