

INTERESPAÇO

Revista de Geografia e Interdisciplinaridade

A MULTIDÃO ENQUANTO POSSÍVEL APROPRIAÇÃO DO VÍNCULO ENTRE CONATUS E O ESTADO DE NATUREZA NA FILOSOFIA DE SPINOZA

Fabíola da Silva Caldas

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Mestranda do Programa de Pós-Graduação Mestrado Interdisciplinar Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão – UFMA.
fabiolacaldas04@hotmail.com

Flávio Luiz de Castro Freitas

Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Professor Assistente II da Universidade Federal do Maranhão – UFMA.
f_lcf@hotmail.com

RESUMO

Pesquisa de natureza teórica tem por objetivo explicitar a apropriação contemporânea que Negri e Hardt fazem em relação ao conceito multidão na obra *Multidão, guerra e democracia na era do império*. Supõe-se que esse conceito está presente na filosofia formulada por Benedictus de Spinoza (1632-1677), em particular na relação entre o conceito de conatus apresentado na parte III da *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* e a ideia de estado de natureza tal qual foi exposta em seu *Tratado Político*. Para tanto, buscou-se compreender a função do conatus na teoria política de Spinoza. Em seguida, procurou-se explicitar a crítica feita por Spinoza à tradição acerca dos afetos em relação à política, bem como apontar a importância destes para o desenvolvimento de sua teoria política de instauração da sociedade civil. Sobre este ponto tentou-se esclarecer o posicionamento de Spinoza em relação a teoria política de Thomas Hobbes. Por fim, apresentou-se a concepção de multidão de Negri e Hardt à luz de Spinoza.

Palavras-chave: Conatus; Estado de Natureza; Multidão.

THE CROWD WHILE POSSIBLE APPROPRIATION OF THE BOND BETWEEN CONATUS AND NATURE STATE IN THE SPINOZA PHILOSOPHY

ABSTRACT

Theoretical research aims to explain the contemporary appropriation that Negri and Hardt do in relation to the concept crowd in the work *crowd, war and democracy in the age of empire*. It is assumed that this concept is present in philosophy formulated by Benedictus de Spinoza (1632-1677), in particular the relationship between the concept of conatus presented in Part III of *Ethics demonstrated the manner of geometers* and the nature of state idea as it was exposed in his *Political Treatise*. Therefore, we sought to understand the function of conatus in political theory of Spinoza. Then he tried to explain the criticism made by Spinoza tradition about the affects on the policy, and to identify their importance to the development of his political theory of the establishment of civil society. On this point we tried to clarify

the position of Spinoza regarding the political theory of Thomas Hobbes. Finally, he presented the design of Negri and Hardt crowd in the light of Spinoza.

Keywords: Conatus; State of Nature; Multitude.

LA FOULE TANDIS QUE L'APPROPRIATION POSSIBLE DU LIEN ENTRE CONATUS ET L'ÉTAT DE LA NATURE EXPOSE DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA

RÉSUMÉ

La recherche théorique vise à expliquer l'appropriation contemporaine que Negri et Hardt font par rapport à la foule de concept dans la foule de travail, la guerre et la démocratie à l'ère de l'empire. On suppose que ce concept est présent dans la philosophie formulée par Benedictus de Spinoza (1632 à 1677), en particulier la relation entre le concept de conatus présenté dans la partie III de l'éthique a démontré la manière des géomètres et de la nature de l'idée de l'Etat comme il elle a été exposée dans son *Traité politique*. Par conséquent, nous avons cherché à comprendre la fonction de conatus dans la théorie politique de Spinoza. Puis il a essayé d'expliquer la critique faite par la tradition Spinoza sur les effets sur la politique, et d'identifier leur importance pour le développement de sa théorie politique de la mise en place de la société civile. Sur ce point, nous avons essayé de clarifier la position de Spinoza en ce qui concerne la théorie politique de Thomas Hobbes. Enfin, il a présenté la conception de Negri et Hardt foule à la lumière de Spinoza.

Mots clés: Le Conatus; L'état de la Nature; Le Foule.

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo do presente artigo consiste em explicitar a apropriação contemporânea que Negri e Hardt fazem em relação ao conceito spinozano de multidão na obra *Multidão, guerra e democracia na era do império*. Supomos que esse conceito está presente na filosofia formulada por Benedictus de Spinoza (1632-1677), em particular na relação entre o conceito de conatus apresentado na parte III da *Ética demonstrada à maneira dos géomètres* e a ideia de estado de natureza tal qual foi exposta em seu *Tratado Político*.

O conatus pode ser entendido, inicialmente, como força interior de autoconservação e preservação da existência. Já o estado de natureza na teoria política de Spinoza não se configura apenas como um estágio anterior ao estágio social, mas é a expressão da essencialidade da vida na preservação da própria existência.

O cerne da problemática desta pesquisa encontra-se em duas das principais obras de Spinoza, a saber: *Ética demonstrada à maneira dos géomètres* e o *Tratado político*. A *Ética*, composta por definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios, corolários e lemas, está dividida em cinco partes denominadas: *Deus*, *A natureza e a origem da mente*, *A origem e natureza dos afetos*, *A servidão humana e a força dos afetos*, *A potência do intelecto ou a*

liberdade humana, respectivamente. A utilização da *Ética* é fundamental para conhecermos as características do conatus e compreendermos seu funcionamento. O *Tratado político* está dividido em onze capítulos, dentre os quais Spinoza inicia tratando dos fundamentos do Estado, partindo da noção do direito natural. Em seguida descreve a organização das três formas clássicas de governo: monarquia, aristocracia e democracia.

Além das obras relacionadas acima, utilizaremos também a *Carta 50* que se encontra nas *Correspondências* de Spinoza. Na *Carta 50*, endereçada a Jarig Jelles, Spinoza fala sobre a diferença entre a sua teoria política e a teoria política de Thomas Hobbes.

CONATUS

No prefácio da parte III da *Ética - demonstrada à maneira dos geômetras*, Spinoza justifica a importância dos afetos para sua teoria de vida ética e de liberdade. Segundo ele, os afetos são importantes porque seguem-se da mesma necessidade da natureza das quais se seguem os outros modos singulares. Portanto não devem ser compreendidos fora da natureza ou como um defeito da natureza humana.

Ao afirmar isso, o autor opõe-se à tradição, que, ao seu ponto de vista, sempre tratou do modo de vida dos homens e dos afetos como coisas que não fazem parte da natureza, ou seja, que não seguem a ordem da natureza e tratou os homens como condutores de suas próprias ações, não sendo, estas, determinadas por nada além deles próprios. Spinoza expõe seu raciocínio sobre os afetos e as ações dos homens, afirmando que:

Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda a parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda a parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer (SPINOZA, 2010, p. 161 e 163).

Desse modo, é possível entendermos que os afetos não são separados da natureza. Pelo contrário, são coisas naturais e, assim, estão sujeitos às leis da natureza. É necessário, entretanto, esclarecermos o conceito de afeto definido por Spinoza:

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Explicação: Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão (SPINOZA, 2010, p. 163).

A Natureza age em virtude da necessidade pela qual existe. Não há fins na natureza, mas necessidade intrínseca. Spinoza trata na parte 3 da *Ética* da formulação de uma teoria da afetividade humana, para que se possa compreender tal projeto é necessário atentarmos para dois conceitos centrais desenvolvidos pelo autor: paixões e ações.

O homem, por compor parte da natureza, está sujeito a seguir e a obedecer a uma ordem natural e necessária para manter em equilíbrio seu ser. A natureza não se restringe às necessidades humanas, mas a infinitas leis que se estendem à sua totalidade. O homem não pode, portanto, ser causa necessária de sua existência; logo, pode vir a sofrer mudanças exteriores à sua natureza, como, por exemplo, ser afetado pelas paixões.

A afetividade humana é parte fundamental para a vida ética, apresentando-se como terreno comum para a servidão e para a liberdade humana. Spinoza nos mostra ao longo da parte 3 da *Ética* que o homem não é superior a natureza, mas parte constituinte dela, o que faz com que ele seja permanentemente afetado por coisas exteriores no sentido de aumentar a sua potência, diminuir sua potência ou mantê-la inalterada. As afecções sofridas pelo corpo podem causar nele múltiplas transformações e durante esse processo o corpo conserva resquícios das coisas que outrora o afetaram.

O conatus é causa eficiente interna e inerente a todos os indivíduos, isto é, uma causa interna que produz efeitos necessários internos ou externos. Opera passivamente quando somos causas eficientes parciais dos efeitos que se produzem em nós e fora de nós, isso porque, numa relação de causalidade a outra parte é realizada por forças externas a nós, e quando afetado por paixões, o conatus é incapaz de impor sua potência sobre o que lhe é externo. Em contrapartida, somos ativos ou agimos quando somos causas eficientes totais dos efeitos que se produzem em nós ou fora de nós, quando o efeito explica-se exclusivamente pela natureza da causa, ou dito de outra forma, quando não necessitamos de nenhuma causa exterior a nós para produzir tal efeito.

O homem não é produto de uma união substancial, mas, é resultado de modos que exprimem o mesmo ser, estes modos são: o corpo e a mente. Afeto é o que faz o corpo agir, e a mente possuir ideia¹ dessa ação. Assim, são inúmeros os afetos, pois o corpo age

¹ Para compreendermos o conceito do termo “ideia” recorreremos a definição dada por Deleuze no glossário de sua obra intitulada: *Espinoza filosofia prática*. Deleuze define ideia como “um modo de pensamento, primeiro em relação aos outros modos de pensar [...]. A ideia é representativa. Devemos, contudo, distinguir a ideia

sob a força de inúmeras afecções, quando somos afetados por outros corpos, nossa potência aumenta ou diminui. Podemos notar mais claramente os afetos ligados às variações da potência nos postulados 1 e 2 da parte 3 da *Ética*:

O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor.
 O corpo humano pode sofrer muitas mudanças, sem deixar, entretanto, de preservar as impressões ou os traços dos objetos (sobre isso, veja-se o post. 5 da P. 2) e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas (vejam-se as def. no esc. da prop. 17 da p. 2) (SPINOZA, 2010, p. 163 e 165).

Quando a mente tem a ideia adequada do afeto ela age, caso contrário, ela padece. De uma ideia segue-se, necessariamente, um efeito. Por isso, ideias adequadas geram efeitos de vida, e ideias inadequadas geram padecimento do ser. O padecimento do ser se deve ao número de paixões a que a mente é submetida e essa submissão pode ser maior ou menor de acordo com o número de vezes que se tem uma ideia inadequada. Da mesma forma, quanto mais ideias adequadas ele tenha, tanto mais ela age.

A mente e o corpo são uma só e a mesma coisa, a qual se revela ora sob um atributo, ora sob outro. No entanto, mesmo constituindo a mesma substância e, portanto, possuindo uma causa comum, “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso é possível)” (EIIIP2).

Isso ocorre porque tudo o que acontece com o corpo é proveniente de algum modo da extensão e não da mente, a qual é um modo do pensamento, tal questão é evidente pela proposição 6 da parte 2: “ Os modos de qualquer atributo têm Deus por causa, enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos e não enquanto é considerado sob qualquer outro atributo” (EIIIP6). Ora, se já foi visto que a mente e o corpo são uma só e a mesma coisa compreendida ora sob um atributo, ora sob

que somos (espírito como ideia do corpo) das ideias que temos. A ideia que somos está em Deus, Deus a possui adequadamente, não simplesmente enquanto nos constitui, mas enquanto é afetado por uma infinidade de outras coisas [...]. Por conseguinte, essa ideia adequada, não a possuímos imediatamente. As únicas ideias que temos nas condições naturais de nossa percepção são as que representam o que acontece ao nosso corpo, o efeito do outro corpo sobre o nosso, isto é, uma mistura dos dois corpos: elas são necessariamente inadequadas [...].” (DELEUZE, 2002, p. 82 e 83). Deleuze identifica e diferencia ideias adequadas de ideias inadequadas. As ideias inadequadas são imagens ou representações das marcas de um corpo exterior sobre o nosso. Essas ideias representam, portanto, um estado de coisas à medida que somos afetados por corpos exteriores. Nas palavras de Deleuze, “tais ideias não se explicam pela nossa essência ou potência, mas indicam nosso estado atual [...]. Elas não exprimem a essência do corpo exterior, mas indicam a presença desse corpo e o seu efeito sobre nós”(DELEUZE, 2002, p. 83). As ideias adequadas, por sua vez, são verdadeiras e estão em nós como estão em Deus. Representam não o estado das coisas e o que nos ocorre, mas aquilo que somos e aquilo que as outras coisas são. As ideias adequadas explicam-se, ao contrário das ideias inadequadas, pela nossa essência ou potência de conhecer e compreender.

outro, e se também já foi visto que a ordem e a conexão das ideias e das coisas é a mesma, então, a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente.

Spinoza demonstra que mente e corpo devem ser encarados de forma equânime, embora normalmente se pense e mente e o corpo de forma hierárquica onde basta um comando da mente para que o corpo entre em movimento ou permaneça em repouso. As ações do corpo não dependem exclusivamente da ação da mente, o autor dá exemplos de coisas que o corpo é capaz de fazer independente da ação da mente e demonstra que o corpo é “subjugado” à mente porque não se conhece precisamente a estrutura do corpo e por isso mesmo não se podem explicar todas as suas funções, nem dizer o que o corpo pode ou não fazer.

[...] ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados. Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente. Além disso, ninguém sabe por qual método, nem por quais meios, a mente move o corpo, nem que quantidade de movimento ela pode imprimir-lhe, nem com que velocidade ela pode movê-lo. Disso se segue que, quando os homens dizem que esta ou aquela ação provém da mente, que ela tem domínio sobre o corpo, não sabem o que dizem, e não fazem mais do que confessar, com palavras enganosas, que ignoram, sem nenhum espanto, a verdadeira causa dessa ação (SPINOZA, 2010, p. 167 e 169).

As afecções que ocorrem no corpo devido à ideia que temos dos outros corpos podem aumentar ou diminuir nossa potência de agir. Enquanto nossa mente possui ideias adequadas ela é ativa, quando, porém, possui ideias inadequadas somos passivos às afecções.

As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas. Demonstração. O que, primeiramente, constitui a essência da mente não é senão a ideia de um corpo existente em ato (pelas prop. 11 e 13 da P2), ideia que (pela prop. 15 da P2) se compõe de muitas outras, algumas das quais (pelo corol. da prop. 38 da P2) são adequadas, enquanto outras são inadequadas (pelo corol. 29 da P2). Portanto, cada coisa que se segue da natureza da mente, e da qual a mente é causa próxima, por meio da qual essa coisa tem que ser compreendida, deve, necessariamente, seguir-se de uma ideia adequada e de uma ideia inadequada. Mas a mente, enquanto (pela prop. 1) tem ideias inadequadas, necessariamente padece. Logo, as ações da mente seguem-se exclusivamente das ideias adequadas e só padece, portanto, porque tem ideias inadequadas. C. Q. D. (SPINOZA, 2010, p. 173).

As afecções são efeitos necessários que se seguem de nossa parte finita da natureza situada na infinitude do todo; assim, as paixões são causadas por objetos externos, diferentes de nós; visto também que as imagens são efeitos de um conhecimento confuso, quando somos causas inadequadas agimos conforme essas imagens e padecemos das paixões descontroladas. Este movimento acontece em nossa mente porque o corpo não determina a mente de pensar, mas sim o próprio pensamento. Somente haverá destruição de alguma paixão por outra paixão mais forte, nunca por alguma vontade ou escolha do sujeito.

Spinoza nos fala da impossibilidade de uma coisa ser destruída por ela mesma e da impossibilidade de duas coisas de naturezas contrárias constituírem a natureza de um mesmo indivíduo, nas proposições 4 e 5 da parte 3 da *Ética*, respectivamente. A definição de uma coisa afirma sua essência, se a considerarmos de forma singular, ou seja, não envolvendo qualquer outro conceito, não encontraremos nada nela mesma que a possa destruir. Da mesma maneira, se uma coisa pode destruir outra elas são necessariamente de natureza contrária, ou seja, não podem estar juntas no mesmo sujeito. Logo, a destruição de alguma coisa deve-se exclusivamente a uma causa exterior, pois em si mesmo não há nada que a possa destruir.

[...] a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la (SPINOZA, 2010, p. 173).

Todas as coisas singulares são modos pelos quais a potência de Deus é exprimida de forma definida e determinada e por meio da qual existe e age. Na proposição 6 da parte III, Spinoza caracteriza o conatus (termo latino que significa esforço), ele diz o seguinte: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIIIIP6). O esforço (conatus) de cada coisa singular é para garantir e manter sua existência. Logo, se não existe nela mesma nada que a possa destruir ela vai se opor a tudo que ameace a sua existência para perseverar em seu ser. O esforço de cada coisa tende indefinidamente por se conservar na existência. O esforço que determina a agir e a pensar define sua potência atual, e não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido, visto que, é um tempo determinado pela duração do esforço, enquanto este não seja destruído por nenhuma causa exterior.

Somos passivos quando somos causas inadequadas, somos ativos quando somos causas adequadas, isto é, causas eficientes totais dos afetos. Segundo Spinoza:

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos senão causa parcial (SPINOZA, 2010, p. 163).

Spinoza afirma que tudo resiste em si até que uma causa maior a separe, ou seja, não existe tempo determinado para o esforço, para se manter na existência, mas um tempo indefinido:

Com efeito, se envolvesse um tempo limitado, quer determinasse a duração da coisa, seguir-se-ia, então, exclusivamente da própria potência pela qual a coisa existe, que, após esse tempo limitado, ela não poderia mais existir, devendo se destruir. Mas isso (pela prop. 4) é absurdo. Portanto, o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que (pela mesma prop. 4) não seja destruída por nenhuma causa exterior. Logo, esse esforço envolve um tempo indefinido. C. Q. D. (SPINOZA, 2010, p. 175).

Então o esforço de permanecer na existência é permanente, até que uma potência maior enfraqueça a sua. O conatus enquanto potência interna de autoconservação e a afetividade são conceitos, que na teoria Ética de Spinoza estão intimamente relacionados, na parte III Spinoza define o desejo como essência humana e enquanto essência humana ele interage diretamente na intensidade dessa potência interior da autoconservação.

O conatus, portanto, é a potência que determina individualmente todas as coisas singulares e, assim, é uma força que pode ora aumentar, ora diminuir conforme a maneira com que cada singularidade se relaciona com as outras singularidades, ao tentar garantir sua existência. A intensidade do conatus, ou seja, da força de existir e agir, diminui se a singularidade é afetada de forma com que seu conatus seja repellido, e aumenta se ela é afetada por singularidades que compõem sua potência de existir e agir. Assim: “se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (EIIIP11).

Quando se deixa tomar por todas as causas externas que visam o enfraquecimento de sua potência de agir, a diminuição de seu conatus, o indivíduo padece de uma paixão. Ao contrário, quando concilia-se com eles (afetos) e torna-se causa eficiente total de seus efeitos, sua potência aumenta e aumenta seu conatus.

Uma vez que todas as coisas devem perseverar no seu ser, tendendo sempre para a autoconservação, Spinoza afirma:

Esse esforço à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar [...] (SPINOZA, 2010, p. 177).

Assim como uma coisa aumenta ou diminui a potência de agir do corpo, a ideia dessa coisa estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente. Com isso, é possível considerar que a mente sofre grandes e constantes mudanças, através das quais se explicam a alegria, a tristeza e o desejo, designadas por Spinoza como as três emoções básicas e todas as outras provem destas.

[...] por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor [...] (SPINOZA, 2010, p. 177).

O desejo, por sua vez, é a própria essência do homem; é concebida como determinada a fazer algo por alguma afecção; é um apetite da qual se têm consciência. A alegria é caracterizada pela presença de excitação e contentamento, enquanto a tristeza é caracterizada pela presença de dor e melancolia. Os afetos da excitação e da dor surgem quando o corpo é afetado parcialmente pela alegria e tristeza, respectivamente. Os afetos do contentamento e da melancolia, por sua vez, surgem quando o corpo é afetado na sua totalidade pela alegria e tristeza, respectivamente.

Quando nosso corpo é afetado de alguma forma, necessariamente, a mente também é afetada temporariamente. A mente, por sua vez, irá se esforçar para imaginar algo que aumente seu conatus; quando a mente é afetada imagina a ideia daquilo que lhe afeta no momento atual e é justamente esta ideia que proporciona o fortalecimento ou o enfraquecimento do conatus. Por isso a mente se esforça para imaginar outra paixão que destrua àquela que enfraqueça seu conatus, a mente repugna imaginar aquilo que diminui sua potência de agir.

Durante todo o tempo que a mente imaginar essas coisas, a potência da mente e do corpo serão diminuídas ou refreadas (como demonstramos na prop. prec.). Mas continuará a imaginá-las, até que imagine outras coisas que excluam a existência presente das primeiras (pela prop.17 da P.2), isto é (como acabamos de demonstrar), a potência da mente e do corpo são diminuídas ou refreadas até que a mente imagine outras coisas que excluam a existência das primeiras. A mente se esforçará, portanto (pela prop. 9), tanto quanto pode, por imaginar essas outras coisas ou delas se recordar. C.Q.D. (SPINOZA, 2010, p. 181).

Para manter a potência, o nosso conatus, esforçamo-nos para imaginar tudo aquilo que nos conduz à satisfação, enquanto pelo mesmo processo procuramos rejeitar tudo aquilo que nos traz tristeza ou desalento. Afirmamos através de nós mesmos e da coisa amada, tudo aquilo que imaginamos e que seja capaz de afetá-la e de nos afetar de alegria e em negar tudo o que imaginamos e que possa afetá-la ou nos afetar de tristeza.

Nas palavras de Spinoza: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (EIIIP8), ou seja, o esforço que determina a agir e a pensar define sua potência atual, e “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido” (EIIIP7) visto que, é um tempo determinado pela duração do esforço, enquanto este não seja destruído por nenhuma causa exterior.

O conatus, demonstra Spinoza no Livro III da *Ética*, é a essência atual do corpo e da mente. Mais do que isso. Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o conatus é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. O conatus possui, assim, uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam. Definindo corpo e alma pelo conatus, Spinoza faz com que sejam essencialmente vida, de maneira que, na definição da essência humana, não entra a morte. Esta é o que vem do exterior, jamais do interior.

O nosso esforço para nos manter existindo (conatus) nos auxilia interinamente para que busquemos sempre aumentar nossa potência para perseverarmos na existência, só que essa não é uma tarefa simples. A teoria da afetividade desenvolvida por Spinoza nos propõe que tentemos a todo instante sermos mais conscientes das relações as quais somos inseridos a todo instante e buscarmos sempre conhecer as causas dos afetos, pois é o conhecimento das causas que nos guiará pelo caminho correto. Conhecer as causas e os mecanismos dos afetos é dar-se os meios para transformá-los, em parte, em coisas que nos tragam mais efeitos benéficos do que prejudiciais.

A MULTIDÃO SPINOZANA E SUA APROPRIAÇÃO CONTEMPORÂNEA

A lei natural da autoconservação não produz somente a conservação da existência como perseverança no mesmo estado, mas a determina como perseverança no ser, determinando, assim, a variação de intensidade do conatus. O conatus, portanto, define a essência humana.

Supomos que, no âmbito político, o conatus se equivaleria ao chamado direito natural, pois se refere à potência natural de existir e agir que se prolonga até onde puder ser exercido e efetuado naturalmente como esforço de sobrevivência. O direito natural na tradição filosófica era entendido como um direito universal estabelecido pela natureza e os homens, enquanto criados por Deus como seres racionais, organizavam-se entre si formando um Estado cujo fim almejado era o bem comum e a preservação da coletividade.

Na acepção de Spinoza, a noção de potência, e parte de seu núcleo semântico enquanto conatus, compõe o elemento diferencial do direito natural:

3. A partir, pois, daqui, quer dizer, do fato de a potência pela qual existem e operam as coisas naturais ser a mesmíssima potência de Deus, entendemos facilmente o que é o direito de natureza. Com efeito, uma vez que Deus tem direito a tudo e que o direito de Deus não é senão a própria potência de Deus na medida em que se considera esta como absolutamente livre, segue-se daqui que qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre.
4. 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 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 (SPINOZA, 2009, p. 12).

Nesse sentido, cabe ressaltar que um dos aspectos de fundo contra o qual Spinoza se volta consiste em recusar todo e qualquer tipo de finalismo para compreender os princípios que regem a Substância. Outro aspecto marcante que emerge do fundo desse projeto está voltado para recusar à sujeição da Substância à qualquer transcendência, ainda que seja em relação à outra Substância. Por isso, a ênfase da ideia do monismo substancial.

Spinoza ao afirmar sua contrariedade à doutrina finalista e à transcendência, na parte I da *Ética* (o *Apêndice* nos expõe um esclarecimento exemplar), fornece condições para pensarmos que não há embasamento teológico para o Estado se levarmos em conta nessa configuração filosófica as noções de finalidade e transcendência. Dessa maneira, o direito natural é constituído pelo conatus individual, então, o direito individual é proporcional à potência que temos para exercer e fazê-la valer sobre as dos outros:

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

tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que 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 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 juntos. E se é por essa razão, a saber, porque os homens no estado natural dificilmente podem estar sob jurisdição de si próprios, que os escolásticos querem chamar ao homem um animal social, nada tenho a objetar-lhes (SPINOZA, 2009, p. 19).

Com isso, entendemos o estado de natureza como aquele em que cada um estabelece suas próprias leis levando em consideração seus apetites e desejos. Sobre o estado de natureza Chauí nos diz:

O estado de Natureza, longe de ser a condição na qual tudo podemos, mostra-se como a condição na qual nada podemos realmente. Em lugar de fortalecer a potência natural do conatus, o estado de Natureza a enfraquece, pois, pelo medo, pelo ódio, pela inveja, enfraquece o direito natural, enfraquecimento tanto maior quanto mais o estado de Natureza imponha o isolamento como regra de sobrevivência (CHAUÍ, 2001, p. 74-75).

Sendo o estado de natureza um momento de queda da potência é preciso que haja uma mudança efetiva nesse aspecto para que os homens não precisem abrir mão de sua liberdade para garantir a existência. O Estado surge, então, para ultrapassar os perigos e limites do Estado de Natureza, mas não eliminá-lo².

O pressuposto de Spinoza para pensar filosoficamente a política consiste em, ao contrário do que imaginava a tradição, entender que a tarefa da mesma é garantir a liberdade de cada um, proporcionando paz e a segurança para todos. O bem comum não é a finalidade da política, mas efeito de uma política adequada aos interesses e costumes dos cidadãos que a instituíram, visto que “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil” (SPINOZA, 2009, p. 10).

Spinoza escreve o *Tratado Político* em oposição à tradição da filosofia política que baseou suas teorias num comportamento humano ideal, não considerando os mesmos em sua vivência prática. Um aspecto presente no tratado que distingue a teoria spinozana das demais, é que a mesma não desconsidera os afetos como parte integrante e necessária da

² É oportuno, dentro dos limites do presente trabalho, esclarecer pelo menos dois sentidos para a palavra “Imperium” em Spinoza. O primeiro deles trata o “Imperium” na acepção do Estado enquanto forma ou modalidade de governo que, no extremo, também pode ser compreendido tal qual regime político (monarquia, aristocracia e democracia). O segundo, que nos interessa diretamente, concebe o sentido do “Imperium” dentro de uma oscilação composta por dois polos: o Estado que administra a sociedade civil e a própria sociedade civil resultante de um tipo de pacto social.

natureza humana. Ignorar o fato de que os homens são comumente mais movidos pelas paixões do que pela razão, é desconhecer algo inerente à natureza humana:

1. Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem (SPINOZA, 2009, p. 05).

Em termos spinozanos, se a política é uma ciência de aplicações práticas, deve ser pautada na vivência efetiva, pois pensar a política de forma ideal é estar fadado à inaplicabilidade:

4. Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E, para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza. E a mente regozija-se tanto com a verdadeira contemplação destes fenômenos como com o conhecimento das coisas que são agradáveis aos sentidos (SPINOZA, 2009, p. 08).

Dessa maneira, diferentemente de Hobbes, Espinosa afirma que o direito civil e a sociedade civil não nascem para contrariar o direito natural e o estado de Natureza, mas para superar seus aspectos negativos. A liberdade e a segurança, por exemplo, devem ser garantidas pelo Estado Civil. Essa diferença é expressa na *Carta 50* de Espinosa, remetida a Jarig Jelles em 2 de junho de 1674, inicia-se da seguinte maneira:

Vós me pedis para dizer que diferença existe 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 natureza (SPINOZA, 2014, p. 218).

No estado de natureza pensado por Spinoza, cada um é juiz de si mesmo enquanto é capaz de defender-se dos outros, mas o esforço individual de defesa é vão sempre que o direito natural do homem for determinado pela potência de cada um, pois não haverá uma

forma segura de cada um se conservar, uma vez que, quanto mais razões um homem tiver para temer, menor será sua potência ou seu direito.

Spinoza utiliza o termo “multidão” para definir essa junção de potências que constituem um sujeito único (sujeito político), capaz de dar a alguém o poder para governar, mas também o retirar se este for utilizado de forma abusiva. A função da multidão, sobretudo, é organizar o espaço social e determinar os horizontes das ações políticas. A multidão possui um conatus superior ao de cada um dos sujeitos individualmente. O conatus coletivo é o soberano ou o Estado civil. Dessa maneira, ninguém transfere a outrem o direito e o poder para governa-lo, mas cada um e todos juntos transformam o direito natural em direito civil e Estado:

16. 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 é coagido a isso pelo direito.

17. 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, chamasse aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia (SPINOZA, 2009, p. 20)

Cabe aqui, à luz da *Carta 50*, comentarmos, brevemente, a comparação entre as teorias políticas de Spinoza e Hobbes. Tratando especificamente do processo de transição do estado de natureza para a sociedade civil, para que possamos, posteriormente, identificar o fator da guerra nesse mesmo processo.

Existem alguns pontos comuns nas teorias políticas de Spinoza e Hobbes, dos quais destacaremos aqueles que são de nosso intento tratar. Por exemplo, ambos admitem a existência de um estado de natureza no qual os indivíduos são tomados por suas paixões e expostos constantemente ao perigo eminente de guerra, seja para manter sua potência de existir ou por uma questão de competição, desconfiança e glória, como afirmam Spinoza e Hobbes, respectivamente.

Para Hobbes, no estado de natureza todos os indivíduos são igualmente capazes de atingir seus fins. Essa mesma igualdade faz com que esses indivíduos entrem em conflito entre si, pois, uma vez desejando a mesma coisa ao passo que ela não pode ser desfrutada

por dois ou mais homens ao mesmo tempo eles entrarão em conflito na tentativa de conseguir aquilo que desejam.

Quanto a essa situação de ameaça mútua, Hobbes destaca as principais paixões existentes na natureza humana que promovem discórdias entre os sujeitos, são elas: a competição, a desconfiança e a glória. Com isso, é possível afirmar que os homens vivem em situação de guerra no período em que vivem sem um poder comum capaz de manter o respeito e a paz entre eles. Vale lembrar que, a guerra a que Hobbes se refere, é a guerra de todos contra todos, ou seja, um conflito movido por paixões que ditam o que cada um deve fazer para garantir sua própria sobrevivência.

Enquanto o estado de natureza pode ser caracterizado pela selvageria e degradação generalizada, o estado civil representa-se como um estado de paz e prosperidade, onde bastava que os homens cedessem ao estado (representado pela figura de um soberano) seus direitos e, sobretudo sua liberdade para que este lhes assegurasse proteção.

A noção de Estado formulada por Spinoza diferencia-se da teoria hobbesiana quanto à permanência do estado de natureza. Enquanto para Hobbes o estado de natureza deve ser ultrapassado pelo estado civil, onde os homens doam sua liberdade em troca de segurança e proteção, Spinoza fundamenta uma forma de governo que, ao contrário, garanta a liberdade presente no estado de natureza, mas que supere a guerra que eclode a partir da luta de interesses e incessante busca pela sobrevivência e pela sobreposição do seu conatus aos dos outros.

A melhor forma de governo para Espinosa é a democracia, ainda que ele não tenha detalhado com maior rigor as características da mesma, onde os cargos mais altos são ocupados não por determinados indivíduos, mas sim por todos que vivem segundo o seu próprio direito e se comporte de acordo com a lei estabelecida em comum acordo.

As outras formas de governo: monarquia e aristocracia, segundo Spinoza, por manter o poder nas mãos de um ou de poucos, correm o risco de ter seu intento não realizado ou realizado de forma deficiente, uma vez que o indivíduo possui fraquezas. Isso torna latente o perigo da guerra como instrumento de poder. Somente pelo desejo de paz e para escapar da opressão externa é que a guerra pode ser tolerada.

Os cidadãos, assim como no estado de natureza, possuem igualdade de direitos, isso possibilita a participação de toda a sociedade na governança do estado social. Segundo Spinoza, a multidão, sendo assim governado e tendo como postulado a prioridade a sua preservação e sobrevivência, tentará a todo custo impedir guerras. Sendo admitida a possibilidade de guerra apenas quando estiverem verdadeiramente numa situação de

eminente ameaça à existência e somente a ela, não por ideais, valores ou procura de méritos.

À manifestação soberana da vontade política de um povo, social e juridicamente organizado Spinoza atribui o termo “multidão”, que consiste na união de todos os conatus individuais formando uma potência superior a qualquer potência particular e cuja função primordial é garantir uma forma de governo justa em que os anseios individuais sejam atendidos sem que isso prejudique os anseios comuns da comunidade.

O termo multidão foi muito utilizado durante a modernidade no âmbito da filosofia política e foi minuciosamente investigado por Hardt³ e Negri⁴ em sua obra denominada *Multidão, guerra e democracia na era do império*.

Para Hardt e Negri, o termo multidão possui sentido múltiplo, é um conceito que pressupõe uma composição formada por inúmeras diferenças internas (potências individuais) que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única. Ao contrário dos termos: “povo” e “massa” que são tradicionalmente compreendidos de forma unitária. Sobre isso os autores nos dizem:

O povo tem sido tradicionalmente uma concepção unitária. A população, como se sabe, é caracterizada pelas mais amplas diferenças, mas o povo reduz essa diversidade a uma unidade transformando essa população numa identidade única: o “povo” é uno. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única [...]. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares. As massas também se diferenciam do povo, pois tampouco elas podem ser reduzidas a uma unidade ou identidade. [...] Essas massas só são capazes de mover-se em uníssono porque constituem um conglomerado indistinto e uniforme [...] (HARDT; NEGRI, 2005, p. 12-13)

O grande desafio de compreender o termo multidão tal qual Spinoza adota consiste na possibilidade da ação comum dessa multidão, sendo ela composta por diversidades individuais como explica Negri: “Desse modo, o desafio apresentado pelo conceito de multidão consiste em fazer com que uma multiplicidade social seja capaz de se comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém inteiramente diferente” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 13).

Assim, o termo multidão, em relação a “povo” e “massa” citados anteriormente é o mais adequado para designar o sujeito político proposto por Spinoza, pois não representa

³ Professor da Duke University e um dos principais pensadores da esquerda americana, investiga aspectos políticos, sociais e econômicos da globalização. Autor de Gilles Deleuze - um aprendizado de filosofia e co-autor, com Antônio Negri, de *Labor od Dionysus: A critique of the State-form*, entre outras. Antônio

⁴ Negri é cientista social e filósofo italiano, nascido em Pádua em 1933. Autor de *A anomalia Selvagem-poder e potência em Spinoza*; *The politics of subversion: A manifesto for the 21 century*; *Communists Like Us*, com Félix Guatarri, e *Constituent Power and the Modern State*.

uma identidade como a ideia de povo, nem é uniforme como as massas, mas apresenta-se como um conceito que exprime a multiplicidade social que se comunica e age em comum, mantendo-se internamente diferente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vamos retomar nosso problema: em que medida Negri e Hardt fazem a apropriação do conceito spinozano de multidão?

Postulamos como hipótese que essa apropriação está baseada na relação entre o conceito de conatus e a noção de estado de natureza conforme são formulados na filosofia de Spinoza, portanto, há três temas relacionados nessa apropriação: ontologia, afetividade e política.

Com isso, na parte III da *Ética*, cujo título é *A origem e natureza dos afetos*, o conatus é definido como o esforço humano em perseverar na existência, isto é, a própria essência do modo finito, existente apenas enquanto reafirmação da potência de seu ser finito. A partir daí demonstramos como o aumento da potência do conatus é admitido como regulador das ações dos homens.

O conatus foi apresentado como a essência humana que possibilita que todos perseverem na sua existência e como fundamento do estado, pois com o mesmo ímpeto que cada homem individualmente possui para manter-se existindo, todos eles juntos podem concentrar uma potência muito maior que a sua e com isso promover a instituição de um estado em que todos tenham iguais poderes de governabilidade e convivam de forma que o efeito dela seja o bem-estar social.

Foi visto ainda a relevância das paixões na construção da teoria política de Spinoza formulada no *Tratado Político*. Do ponto de vista ético as paixões fazem os homens padecerem porque, mesmo que ajam sempre buscando expandir sua potência, conforme a necessidade de sua natureza, eles não são capazes de notar quais são as coisas realmente capazes de fortalecer essa potência, pois, possuem um conhecimento inadequado das causas de seus desejos. Do ponto de vista político elas devem ser levadas em consideração a fim de que se elabore uma ideia de estado que condiga com a realidade da natureza humana.

Foi visto que para Spinoza a sociedade é constituída a partir da conveniência, que faz com que cada homem reconheça na sua união com o outro, a possibilidade de aumentar a sua própria potência. O reconhecimento da serventia do outro não ocorre somente por intermédio da razão, mas também movido pela paixão.

Entretanto, o que Spinoza afirma, é que sob o domínio das paixões, os homens apresentam-se inconstantes e variáveis podendo opor-se uns aos outros, incidindo em um possível estado de guerra, pois uma vez submetidos às paixões, os homens não concordam entre si em natureza. Por outro lado, a razão mostra que é útil, acima de tudo, que os homens colaborem uns com os outros, pois a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada para conservar-se.

O homem será tanto mais livre quanto mais racionalmente agir na sociedade. Assim, por força do medo ou na esperança de bens maiores, e buscando aquilo que lhe é mais útil, os homens constituem o Estado, união de potências, tornando-se, assim, cidadãos. Com base nisso e por fim, a multidão é apropriada por Negri e Hardt como uma multiplicidade social capaz de se comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém inteiramente diferente. Logo há a produção de uma potência coletiva imanente que se conserva na mesma medida em íntegra e atinge diferentes potências singulares, estabelecendo laços de articulação entre as mesmas.

REFERÊNCIAS

SPINOZA, B. **Ética – demonstrada à maneira dos geômetras**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. **Tratado Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio; Revisão de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Carta 50. In: _____. **Correspondência/Vida e obra**. Tradução de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.

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

_____. **Spinoza**. Uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

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

DELEUZE, G. **Spinoza, filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta Ltda, 2002.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão, guerra e democracia na era do império**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

Recebido para avaliação em 29/02/2016
Aceito para publicação em 09/04/2016