

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PACTO SOCIAL E DIREITO DE NATUREZA
NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

DÉBORA CORRÊA GOMES

Porto Alegre

2018

DÉBORA CORRÊA GOMES

**PACTO SOCIAL E DIREITO DE NATUREZA
NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Lia Levy

Porto Alegre

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Rui Vicente Oppermann

Vice-Reitor: Jane Fraga Tutikian

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretora: Claudia Wasserman

Vice-Diretor: Maria Izabel Saraiva Noll

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Wladimir Barreto Lisboa

Vice- Coordenador: José Pinheiro Pertille

CIP - Catalogação na Publicação

Gomes, , Débora Corrêa
Pacto Social e Direito de Natureza no Tratado
Teológico-Político / Débora Corrêa Gomes, . -- 2018.
310 f.
Orientador: Lia Levy.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2018.

1. Filosofia Moderna. 2. História da Filosofia
Política. 3. Spinoza. 4. Pacto Social. 5. Direito de
Natureza. I. Levy, Lia, orient. II. Título.

DÉBORA CORRÊA GOMES

**PACTO SOCIAL E DIREITO DE NATUREZA NO
*TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO***

Esta foi analisada e julgada adequada para a obtenção do título de Doutor em Filosofia e aprovado em sua forma final pela Orientadora e pela Banca Examinadora designada pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Profa Dra. Lia Levy

Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leiser Madañes – CONICET _____

Prof. Dr. Marcos André Gleizer – UERJ _____

Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa - UFRGS _____

Prof. Dr. Gerson Luiz Louzado - UFRGS _____

A meu pai, *in memoriam*.

“Sigam ustedes sabiendo que, mucho mas temprano que tarde, se abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre para construir una sociedad mejor.”

(Salvador Allende, 11 de setembro de 1973)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS (PPGFIL-UFRGS) e ao seu corpo docente pela oportunidade de realizar este trabalho. Agradeço a Prof^a. Dr^a. Lia Levy pela orientação dedicada e comprometida ao longo de todos os anos em que o presente trabalho foi elaborado. Minha gratidão à banca examinadora composta pelo Prof. Dr. Leiser Madañes (CONICET), Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa (UFRGS) e Prof. Dr. Gerson Louzado (UFRGS) pelo aceite em participar do exame desta tese e, em especial, ao Prof. Dr. Marcos Gleizer (UERJ) com quem a presente pesquisa começou a ser esboçada.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa em Filosofia Moderna, Denise Pereira e Federico Testa.

Aos meus queridos amigos, Ana Paula, Nina e Antônio Augusto; ao Evandro, à Cris, à Lu e ao Gabriel Langie; ao Berute e à Cheron Moretti. E um agradecimento especial ao Guilherme.

Finalmente, porque os últimos são sempre os primeiros: minha gratidão aos meus pais (in memoriam) e à Martinha, minha irmã e companheira nessa já bem longa jornada.

SUMÁRIO

RESUMO	11
ABSTRACT	12
ABREVIATURAS	12
INTRODUÇÃO	13
I. PRELIMINARES	13
II. O PROBLEMA	17
III. O PERCURSO	18
I. O PACTO SOCIAL NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO	22
Capítulo I. O CONTEXTO HISTÓRICO	23
Capítulo II. A ESTRUTURA ARGUMENTATIVA DA OBRA	30
2.1. Parte 1. A palavra revelada e o conhecimento pela luz natural	
2.1.1 Capítulos I a III	32
2.1.2 Capítulo IV	34
2.1.3 Capítulos V e VI	38
2.1.4 Capítulos VII a XII	41
2.1.5 Capítulos XIV e XV	43
2.2. Parte 2. Dos fundamentos da comunidade política e da liberdade de pensamento e expressão	
2.2.1 Capítulos XVI e XVII	48
2.2.2 Capítulo XVIII	55
2.2.3 Capítulos XIX e XX	56
Capítulo III. O PACTO SOCIAL	63
3.1 O pacto social que estabelece a Democracia (TT-P Capítulo XVI)	63
3.2 O pacto social que estabelece a República dos Hebreus (TT-P, cap. XVII)	84
Capítulo IV. ANÁLISE COMPARATIVA DO PACTO QUE INSTITUI A DEMOCRACIA E O PACTO QUE INSTITUI A REPÚBLICA DOS HEBREUS	94
4.1 O problema da soberania na Democracia e na República dos Hebreus	95
4.2 O ignorante, a multidão e o homem livre	105
4.3 Estado de natureza e direito natural	115

II. SPINOZA E O CONTRATUALISMO HOBBSIANO	122
Capítulo I. A INFLUÊNCIA DE HOBBS NA FILOSOFIA POLÍTICA DE SPINOZA: ESTADO DE NATUREZA E PACTO SOCIAL	123
1.1 <i>Estado de natureza</i>	124
1.2 <i>Multidão, contrato social e sujeito político</i>	135
III. O PACTO SOCIAL E O PENSAMENTO POLÍTICO DE SPINOZA	146
Capítulo I. O PACTO SOCIAL E O PROBLEMA DA EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE SPINOZA	147
1.1 <i>A interpretação evolutiva do pensamento político de Spinoza</i>	148
1.1.1 O argumento de Matheron: Conatus e imitação dos afetos	150
Objecções ao argumento de Matheron em favor da tese da evolução do pensamento político de Spinoza	167
1.1.2 A interpretação evolutiva em Etienne Balibar	186
Observações e objeções ao argumento de Balibar	205
1.2 <i>A interpretação “piedosa” do argumento de Spinoza no TT-P</i>	215
Observações e objeções ao argumento de Ueno	221
1.3 <i>A interpretação estratégica do argumento de Spinoza no TT-P</i>	224
1.3.1 A interpretação de Den Uyl para o pacto social no TT-P	224
Objecções ao argumento à tese alternativa de Den Uyl	251
Capítulo II PACTO SOCIAL E DIREITO NATURAL	258
2.1 <i>Direito de natureza e Democracia</i>	258
2.2 <i>O interesse do homem livre na educação do ignorante</i>	266
2.3 <i>Pacto social e direito natural</i>	293
CONCLUSÃO	301
BIBLIOGRAFIA	304

RESUMO

O propósito do presente trabalho é examinar as duas formas de pacto social apresentados por Spinoza no *Tratado Teológico-Político* e sua relação com o direito de natureza tal como entendido pelo filósofo. Inicialmente, oferecemos uma análise de cada um dos pactos em particular: o primeiro pacto, apresentado no capítulo XVI do *TT-P* institui a Democracia; o segundo, no capítulo XVII, estabelece a República dos Hebreus. Em seguida, analisamos a relação entre as duas formas de pacto a partir do tipo de soberania e dos sujeitos políticos envolvidos na constituição de cada uma das formas de Estado. Apresentamos também uma breve comparação entre o pacto social na filosofia política de Spinoza e o contrato hobbesiano, visando colocar em questão algumas interpretações correntes sobre a necessidade de um pacto social no *TT-P* para a constituição do Estado. Por fim, procuramos mostrar qual a função desempenhada por um pacto social no argumento do *TT-P* para um projeto de sociedade onde homens livres e não-livres convivam de forma igualitária sob um direito comum na Democracia.

Palavras-chave: *Pacto Social; Direito natural; Democracia*

ABSTRACT

This research aims to analyse the two forms of social pact offered by Spinoza in the *Tractatus Theologico-Political* and the relation of these two forms of pact with the natural right according to the author. At first, we offer an exam of each forms of pacts separately: the first pact, presented in the XVIth chapter, institutes the Democracy; the second, presented in the XVIIth chapter, establishes the Hebrews' Republic. Next, we analyse the relation between the two forms of pact considering the type of sovereignty and the political subjects involved in the constitution of each form of State. We offer a brief comparision between the social pact in the political philosophy of Spinoza and the hobbesian contractualism as well, in order to put in question some interpretations on the necessity of a social pact in the context of TT-P to establish a State. Finally, we find to show how is the function played by a social pact in the argument of TT-P to project a society where free and non-free men could live togheter with equality under a common right in the Democracy.

Key-words: *Social Pact; Natural Right; Democracy.*

ABREVIATURAS:

Ética (E)

Tratado Teológico-Político (TT-P)

Tratado Político (TP)

INTRODUÇÃO

I. PRELIMINARES

Nas últimas décadas, a obra *Tratado Teológico-Político* (*TT-P*, 1670) de Baruch de Spinoza tem sido objeto constante das análises dos investigadores que se dedicam ao estudo do pensamento político do filósofo holandês. Um número relevante de obras escritas como comentários ao *TT-P* por historiadores da filosofia tem sido editados desde a segunda metade do século XX até muito recentemente¹. O interesse ainda crescente nessa obra não se deve ao esgotamento do interesse da parte política da *Ética* (1677) ou no *Tratado Político* (*TP*, 1677), outras obras de autoria do pensador holandês, mas à originalidade do argumento apresentado por Spinoza nessa obra. No *TT-P*, o autor realiza uma defesa veemente da independência da investigação filosófica frente ao interesse da teologia e do Estado, assim como da liberdade de pensamento e expressão, além de apresentar uma nova concepção sobre a constituição de uma comunidade política.

O progressivo interesse no *TT-P* também revela outro aspecto da pesquisa relativa à obra de Spinoza: se a *Ética* foi, por muito tempo, o texto preferido pelos historiadores, o mesmo não se deu com o primeiro tratado político redigido pelo autor. As razões para essa omissão podem ser presumidas. A primeira delas concerne à análise pormenorizada do texto bíblico realizada por Spinoza no *TT-P*, com vistas a evidenciar o que é o objeto próprio da filosofia e o que deve ser, estritamente, relevante para a religião. Ora, em um tempo onde o ponto de vista da laicidade é bastante caro aos intelectuais, um texto que se volta para o texto bíblico acaba sendo relegado a um segundo plano se não se considerar a importância do debate estabelecido no interior do *TT-P* e o contexto histórico em que o autor se encontra².

¹ De Sylvain Zac, “Spinoza et la interpretation de l’écriture” (1965) até Susan James, “Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theological-Political Treatise (2014).

² Um dos poucos intelectuais a ultrapassar essa barreira em meados do século XX é Louis Althusser, por entender a importante contribuição oferecida por Spinoza no *TT-P* à compreensão do problema da ideologia.

Uma consideração mais atenta, no entanto, acaba por mostrar que, de fato, o *TT-P*, dentro, obviamente, de seus limites históricos, é um primeiro avanço para o surgimento de uma perspectiva laica do Estado.³

Uma segunda razão pode ser oferecida para o desinteresse dos estudiosos do pensamento de Spinoza no texto do *TT-P*. A existência de uma segunda obra política do autor, o *Tratado Político*, na qual ele deixa de fora o aspecto hermenêutico apresentado no *TT-P* e se concentra na dinâmica interna da comunidade política. O segundo tratado, publicado postumamente e que não foi finalizado nem reorganizado pelo autor, teve, por certo tempo, a preferência tanto de leitores ocasionais como de pesquisadores do pensamento de Spinoza pela sua clareza na apresentação dos temas tratados e por ser uma obra que se restringe aos temas, à primeira vista, mais relevantes para a Política como a organização do Estado, os tipos de regime político, a relação entre governantes e governados e etc. Autores como Alexandre Matheron (1988), por exemplo, entendem o *TP* como o resultado final das reflexões de Spinoza acerca do estabelecimento e da organização da comunidade política, sendo o *TT-P*, enquanto considerado como obra política, um simples esboço da teoria política apresentada no *TP*⁴.

Antonio Negri (1993), por sua vez, ainda que sublinhe a importância do *TT-P* para a transformação da metafísica spinozana em política, ou onde, segundo ele, Spinoza realiza uma “cesura no sistema” [NEGRI, A., 1993, p.132], nem por isso deixa de acentuar o progresso argumentativo que se realiza no interior do texto do *TP*. Assim como Matheron, Negri sustenta a ideia de uma evolução do pensamento político de Spinoza ao considerar, por exemplo, o tema do contrato social⁵.

³ Se o estudo do *TT-P* foi deixado de lado pelos historiadores do pensamento político de Spinoza em um primeiro momento, em razão da importância recente de temas estritamente seculares, um fenômeno inverso ocorre entre os contemporâneos do autor: a obra, considerada uma blasfêmia, será intensamente criticada em razão de sua alegada impiedade. Desse fato decorre não um desinteresse filosófico na obra, mas em um preconceito relativo ao modo como os temas como a religião e a piedade são tratados por ela. Assim, o *TT-P* fora relegado ao esquecimento por muito tempo, sendo resgatado, como tenho dito aqui, por estudos ainda recentes iniciados na segunda metade do século XX.

⁴ Em *Individu et Communauté chez Spinoza*, por exemplo, Matheron, ao relacionar a obra política de Spinoza com o contratualismo hobbesiano, afirma que, mesmo havendo diferenças entre a concepção de direito natural em Hobbes e Spinoza, ainda assim o filósofo holandês mantém, no *TT-P*, a ideia de contrato e de transferência de direito: “Pourquoi, dans ces conditions, Spinoza parle-t-il d’un ‘abandon’ du Droit Naturel, ou de son ‘transfert’ d’un individu à l’autre? N’ya a-t-il pas là quelque réminiscence de hobbisme? Ces expressions, ce sont surtout le *Theologico-Politique* et l’*Ethique* qui les emploient; le *Traité Politique*, où Spinoza semble avoir pris une conscience plus aigüe des implications de sa propre thèse, y renonce presque entièrement.” Ver (pp.294-295).

⁵ Uma das obras mais relevantes do pensador italiano Antonio Negri (1993), “*A Anomalia selvagem*” é inteiramente dedicada ao pensamento político de Spinoza. Ao considerar o *TT-P* no citado

Assim, para ambos os autores, Spinoza apresentaria no *TT-P* uma teoria contratualista do estabelecimento do Estado, desfazendo-se dela com o aperfeiçoamento de seu pensamento político e cuja conclusão, como dissemos, é encontrada no *TP*. O abandono da teoria do contrato seria, então, para Matheron e Negri, uma das marcas da evolução do pensamento político de Spinoza [UENO, 2009, pp.55-56].

Entretanto, a consideração de que o *Tratado Teológico-Político* é mera antessala de uma teoria política mais acabada e apresentada no *Tratado Político* está muito longe de ser unânime entre os historiadores. Da mesma forma, a constatação de que a teoria do contrato esteja, de fato, ausente no argumento respeitante à formação da sociedade política no *TP* também divide os pesquisadores, como mostraremos a seguir.

Em *Droit, Pouvoir e Libertè*, obra em que examina comparativamente a filosofia política de Spinoza e de Hobbes, Christian Lazzeri, ainda que se não afaste totalmente da interpretação de que o argumento apresentado no *TT-P* acerca da constituição do corpo político mantenha a perspectiva contratualista, afirma que a ação que instaura o Estado não é uma transferência de direito tal como aquela apresentada na teoria do contrato encontrada, por exemplo, em Hobbes. Para Lazzeri, o contrato que estabelece a comunidade política é de outra natureza que aquele que se fundamenta na transferência de direitos individuais, uma vez que as noções de direito natural e lei de natureza sejam definidas de modo muito distinto por Spinoza em relação à Hobbes. Entretanto, a consolidação de um Estado e de um ordenamento jurídico que expressa o funcionamento do mesmo só é possível, no *TT-P*, mediante o respaldo de um contrato que determina a ordem social⁶.

Outro historiador que dedica sua pesquisa ao *TT-P* e notadamente à ideia de contrato social, Osamu Ueno (2009), seguindo a interpretação de Sylvain Zac na obra *Philosophie, Théologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza*, considera o primeiro tratado

livro, Negri o considera como uma fase intermediária do pensamento político do autor holandês, mas “central no desenvolvimento do pensamento spinozista” (p.172). Sobre a importância do *TT-P*, Negri afirma que “o *TT-P* não é um episódio secundário ou marginal: ao contrário, é o lugar onde se transforma a metafísica de Spinoza. Está certo, então, dizer que o político é um elemento fundamental do sistema de Spinoza: não só tendo em mente que o próprio político é metafísico. Não é um ouropel, mas a alma da metafísica. O político é a metafísica da imaginação, é a metafísica da constituição humana do real, do mundo” (p.142). Negri também sustenta que ainda que a terminologia jusnaturalista esteja presente no *TT-P* e que o contrato social seja fundamental para o estabelecimento da comunidade política, a relação entre direito e poder na obra de Spinoza não deixa dúvidas de que o pensamento político de Spinoza não se filia ao jusnaturalismo hobbesiano e, portanto, a ideia de contrato deve ser abandonada.

⁶ “No que concerne a questão da transferência de direitos, Spinoza segue, de certa forma, a mesma ordem oferecida por Hobbes, ao menos no *TT-P*. Mas, o faz em função de suas próprias definições de direito e das implicações dos assuntos enunciados no *TT-P*” [LAZZERI, C., 1998, p.183].

político de Spinoza como uma obra contratualista onde o autor propõe uma “gramática da piedade”. Essa “gramática” se expressa na comunidade política através de uma organização da sociedade conforme a ideia de democracia que se baseia no estabelecimento da comunidade política segundo uma ordem teocrática. À primeira vista, tal interpretação parece ir de encontro à definição de uma ordem política democrática, como apresentada por Spinoza no capítulo XVI do *TT-P*, mas ao considerarmos o argumento corrente no capítulo seguinte, onde os hebreus estabelecem sua aliança com Deus de modo igualitário, a interpretação de Ueno parece fazer sentido. Não vamos agora, nessa introdução, apresentar os detalhes desta interpretação ao qual denominamos interpretação “piedosa”, mas devemos mencioná-la aqui por ser uma das mais importantes entre às quais visam esclarecer a função do contrato no argumento geral do *TT-P*.

Outro tipo de interpretação digno de nota é a que afirma não haver uma diferença de natureza entre o *TT-P* e o *TP* no que concerne ao argumento acerca da institucionalização da comunidade política, mas somente uma diferença de ordem estratégica. Segundo um dos proponentes desta linha interpretativa de leitura da obra política de Spinoza, Gilbert Boss (1998), por exemplo, o *TT-P* tem sua atenção voltada à perspectiva do homem livre na cidade enquanto no *TP*, a perspectiva considerada é a do governante [UENO, 2009, p.56]. As obras, assim consideradas, seriam complementares entre si e a última não seria uma progressão da primeira como procura demonstrar a leitura de Matheron.

Outros autores cuja interpretação segue mais ou menos as linhas interpretativas citadas poderiam ser mencionadas, como Etienne Balibar (1985), Simone Goyard-Fabre (1989), Filippo del Lucchese (2009) e Douglas Den Uyl (1983). Entretanto, estes autores podem ser enquadrados como seguidores da leitura de Matheron, à exceção de Den Uyl, que apresenta uma leitura próxima de Boss. No terceiro capítulo desta tese, vamos examinar e questionar com maior detalhe, as interpretações mencionadas acima, tomando como eixo investigativo o tema do pacto social e do direito de natureza.

Vamos chamar a primeira interpretação de *interpretação evolutiva*, ou seja, aquela que afirma um progresso do pensamento político entre os anos relativos à escrita do *TT-P* e aqueles referentes à escrita do *TP*. São representantes desta interpretação, como mencionamos acima, Matheron e Negri, entre outros, com variações pouco significativas entre os argumentos. A segunda interpretação nós denominamos de

interpretação “piedosa”, apresentada por Ueno, que afirma que a democracia é uma evolução da teocracia. A terceira interpretação nós chamaremos de *interpretação estratégica*, e afirma que não há ruptura entre as duas obras políticas de Spinoza, cujos defensores são Den Uyl e Boss. Cada um dos três tipos de interpretação será considerado no primeiro capítulo da terceira parte desta tese.

II. O PROBLEMA

O propósito desta tese, entretanto, é mais específico do que as análises mais abrangentes do pensamento político de Spinoza, realizadas pelos autores citados. Aqui, restringimos o nosso exame ao problema do *pacto social* tal como apresentado no *TT-P* em dois capítulos consecutivos, quais sejam, os capítulos XVI e XVII daquela obra.

No capítulo XVI, Spinoza apresenta um tipo de pacto social fundado na transferência de direito de natureza para o conjunto da sociedade. Este pacto institui um tipo de Estado cuja sociedade detém um direito comum que é chamado de *Democracia*.

No capítulo XVII, o autor apresenta outro tipo de pacto social: nesta segunda forma de pacto, que é tratado como evento histórico, os hebreus transferem, após a fuga do cativeiro no Egito, o direito de natureza a uma instância transcendente a conselho do profeta. O tipo de Estado fundado por esta transferência é a *República Teocrática*.

Parece que Spinoza apresenta dois tipos de pactos distintos entre si no *TT-P*, os quais constituiriam duas formas de comunidade políticas que fundam formas distintas de direito comum. Entretanto, autores como Etienne Balibar (1989) ou Douglas Den Uyl (1983) afirmam que o pacto social apresentado no capítulo XVI serve ao propósito de apresentação geral da constituição de uma comunidade política, visando à apresentação do pacto social enquanto evento histórico do capítulo XVII.

Já havíamos mencionado que Balibar e Den Uyl mantêm perspectivas diferentes com respeito à evolução do pensamento político de Spinoza. Ainda assim, os dois autores concordam no que se refere ao pacto social e à relação entre os dois capítulos do *TT-P*: o capítulo XVI ofereceria somente as noções comuns para a análise do Estado às

quais Spinoza aplicaria ao pacto social que estabelece a República dos hebreus no capítulo XVII⁷.

Considerando estas interpretações, nosso objetivo ao tratar do tema do pacto social no *TT-P* é, em primeiro lugar, examinar *em separado* cada uma das formas de pacto social apresentadas em cada um dos capítulos e, em seguida, analisar *a relação* entre os dois capítulos e as duas formas de pacto social. A partir desta análise, pretendemos responder se cada uma das formas do pacto social que instituem, respectivamente, a *Democracia* e a República dos hebreus, tratam, de fato, da instituição de duas comunidades distintas ou se, como querem Balibar e Den Uyl, da instituição de uma única comunidade, a saber, a República hebraica.

A resposta para essa dificuldade deve levar em conta uma relação entre o pacto social e o direito de natureza, pois, pelo menos no caso do pacto social que institui a Democracia, a condição para a instituição do Estado, mediante um pacto, é que o direito natural seja conservado. Desta forma, vamos, ao final da tese, responder qual a relação entre os dois tipos de pacto, e, conseqüentemente, entre as duas formas de comunidade política apresentadas no *TT-P*, e o direito natural.

III. O PERCURSO

Esta tese divide-se em três partes, cada uma delas dividida em alguns capítulos e seções dos respectivos capítulos. A primeira delas intitula-se *O pacto social no Tratado Teológico-Político* e divide-se em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado *O contexto histórico*, apresentamos uma breve contextualização histórica do ambiente político em que o *TT-P* foi escrito. Esta apresentação não é meramente ilustrativa, uma vez que a interpretação da origem do estado em Spinoza proposta por Osamu Ueno (2009) denominada aqui de *interpretação “piedosa”*, baseia-se, fundamentalmente, na problemática política e religiosa que toma lugar na metade do século XVII nos países baixos.

Assim, a compreensão da perspectiva oferecida por Ueno depende de uma apresentação, ao menos panorâmica, do ambiente político em que Spinoza escreve o primeiro tratado político. Além disso, a apresentação contextual também ajuda a

⁷ Apresentaremos os detalhes de cada interpretação somente no terceiro capítulo.

entender em que sentido o próprio objetivo de Spinoza nessa obra pode ser resumido como uma defesa da liberdade de pensamento e de expressão. Para entender essa defesa é preciso conhecer, minimamente, o ambiente histórico de conflitos políticos e teológicos no interior e no exterior da República holandesa.

Após essa breve apresentação contextual, o segundo capítulo da primeira parte da tese, *A estrutura argumentativa do TT-P* apresenta um *resumo do argumento do TT-P*. Esta apresentação almeja estabelecer a organicidade entre os capítulos do *TT-P*, mostrando que a parte dita “teológica” (capítulos I a XV) já encaminha alguns elementos fundamentais que são tratados com maiores pormenores na chamada parte “política” (capítulos XVI a XX).

A demonstração da continuidade argumentativa nas duas divisões do *TT-P* é crucial para uma decisão entre duas perspectivas interpretativas: na interpretação “piedosa”, por exemplo, não há uma divisão clara entre as duas partes do tratado, sendo a religião um tema caro e fundamental à compreensão da política. Na interpretação evolutiva, notadamente em Matheron e Negri, a prova da descontinuidade do argumento demonstra que Spinoza, ao longo da escrita do *TT-P*, além de abandonar a perspectiva contratualista, passa a concentrar esforços na apresentação da dinâmica do Estado, sem mais levar em conta o problema político da religião. Na primeira parte da tese, entretanto, não levaremos em consideração, ainda, a disputa entre essas duas interpretações, será examinada na terceira parte da tese. Aqui somente nos concentramos em mostrar a continuidade do argumento de Spinoza com respeito à relação entre religião e política.

No terceiro capítulo, intitulado *O pacto social*, apresentamos, em duas seções, respectivamente, o pacto social apresentado no capítulo XVI do *TT-P* mediante o qual se estabelece uma *Democracia* e o pacto social que estabelece a República teocrática hebraica. O objetivo aqui é a realização de um exame em separado de cada uma das formas de pacto como propósito de indicar diferenças significativas entre uma e a outra apresentação.

O quarto e último capítulo da primeira parte da tese tem por função a apresentação de uma *análise comparativa* entre as duas formas de pacto a partir da consideração de três conceitos políticos fundamentais à perspectiva contratualista do século XVII, quais sejam o conceito de *soberania*, de *sujeito político* e de *estado de*

natureza. Este exame visa à investigação da função de cada um desses três conceitos em cada uma das formações políticas constituídas pelos pactos sociais apresentados no capítulo três da primeira parte desta tese.

A segunda parte da tese, denominada *Spinoza e o contratualismo hobbesiano*, tem como objetivo a análise breve de alguns conceitos fundamentais no pensamento político dos dois autores, quais sejam, a concepção de estado de natureza e direito natural, além da ideia de multidão/sujeito político e a relação de tais ideias com o contrato social. Esta parte, em que tratamos da influência do pensamento político de Hobbes na obra de Spinoza, apresenta um único capítulo dividido em duas seções. A partir desta análise podemos responder às pretensões interpretativas da tese da evolução do pensamento político de Spinoza.

A terceira e última parte desta tese intitula-se *O pacto social e o pensamento político de Spinoza* e está dividido em dois capítulos. O primeiro capítulo trata das teses interpretativas acerca da evolução do pensamento político de Spinoza. Neste capítulo, dividido em três seções, examinamos, na primeira seção, a *interpretação evolutiva* que considera o TT-P uma passagem ou ensaio para o estabelecimento de uma filosofia política melhor fundamentada no TP. Para tratar desta interpretação, analisamos um artigo de Alexandre Matheron dedicado ao tema do pacto social que a nós interessa exatamente por tratar do tema que investigamos nesta tese.

A segunda seção da análise referente ao primeiro capítulo da terceira parte ainda trata da interpretação evolutiva do pensamento político de Spinoza. Nesta seção analisamos um artigo de Etienne Balibar sobre o pacto social apresentado por Spinoza no *TT-P* sob uma perspectiva diferente daquela oferecida por Matheron. Enquanto Matheron dispensa uma análise de cada uma das formas de pacto social, Balibar procura mostrar a relação entre as duas formas e a implicação desta relação para a evolução posterior do pensamento político de Spinoza.

A terceira seção do primeiro capítulo da parte três desta tese investiga a tese interpretativa ao qual denominamos *interpretação “piedosa”*. Examinamos nesta seção um artigo do professor Osamu Ueno sobre a relação do pacto social com uma “gramática da piedade”, ou seja, o estabelecimento de regras relativas à confissão religiosa e a piedade conforme as leis do Estado.

A última seção referente ao primeiro capítulo da terceira parte da tese, trata, por fim, da interpretação estratégica elaborada por Douglas Den Uyl. Após a apresentação da tese do citado autor, apresentamos, como nas outras seções, uma análise e uma refutação à interpretação estratégica.

O segundo capítulo da terceira parte, intitulado *Pacto social e direito natural*, divide-se em três seções: na primeira seção apresentamos uma análise sobre a definição do direito natural apresentado no capítulo XVI do *TT-P*; na segunda seção apresentamos a nossa tese acerca do projeto do homem livre para o Estado, tratando do interesse do homem livre na educação do ignorante e, por fim, na terceira seção apresentamos a relação entre o direito natural e o pacto social.

I. O PACTO SOCIAL NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

Capítulo I. O contexto histórico

Spinoza escreve o *Tratado Teológico-Político*, seu primeiro tratado de filosofia política, no âmbito histórico das divergências políticas e religiosas então em curso nos Países Baixos na segunda metade do século XVII. Tais conflitos não se restringem ao espaço geográfico ocupado pelas sete províncias dos Países Baixos independentes, mas envolvem as nações europeias que haviam se lançado na aventura comercial ou colonial ultramarina.

A mal sucedida guerra empreendida pela Espanha contra a Inglaterra tem como consequência direta o acordo entre as sete províncias do norte e a Espanha conhecido como a “trégua dos 12 anos”. Até então, a monarquia espanhola intervinha diretamente nos assuntos internos das províncias neerlandesas que, até a independência em 1581, seguiam sendo províncias do Sacro Império Romano Germânico cuja autoridade procedia do reino espanhol.

A trégua dos 12 anos abriria o caminho para a Independência dos Países Baixos e para o surgimento de uma forma de governo totalmente original que será denominada República. Esta nova forma de governo se origina diretamente no interesse de uma bem consolidada burguesia comercial da porção litorânea dos Países Baixos. Entretanto, se a nova forma de gerir o Estado favorecia aos comerciantes e, inclusivamente, a população urbana de Amsterdã, o mesmo não acontecia com a população rural e com a nobreza que ainda mantinha os privilégios legados do período em que o Sacro Império detinha a soberania sobre todo o conjunto das dezessete províncias dos Países Baixos.

A nobreza privilegiada era constituída principalmente pelo grupo diretamente ligado ao poder executivo e militar que fora instituído e organizado pela monarquia espanhola. A autoridade máxima nas províncias à época da soberania espanhola cabia ao lugar-tenente ou *stathouder*. Com a independência das sete províncias do norte e o acordo de união lavrado no Ato de Haia em 1581, as decisões de ordem política e jurídica ficariam ao cargo dos *Estados Gerais* ou da assembleia dos embaixadores das províncias mas a função militar continuaria a cargo do *stathouder* em cada uma das províncias. Os Estados Gerais teriam a autonomia para eleger o *stathouder-geral* que responderia pelo comando militar da União.

Não por acaso, o cargo de *stathouder-geral* cabia tradicionalmente ao *stathouder* da Holanda dada a importância econômica daquela província na União das sete

províncias (“a mais mercantil, a mais rica e a mais poderosa das sete províncias –autor anônimo, 1666” [PINTO, F. CABRAL, 1990, p. 17]). Além de representar a mais importante das províncias, o stathouder da Holanda, ao tempo da soberania espanhola, também havia se destacado por seu papel na Independência das províncias do norte. Guilherme de Orange, o taciturno, governador das províncias da Holanda e Zelândia seria um dos primeiros a liderar o movimento de autonomia das províncias do norte.

A casa de Orange conquistara ainda mais prestígio quando o filho de Guilherme, o taciturno, Maurício de Nassau assina a trégua dos 12 anos com a Espanha garantindo um tempo razoável para a organização da União das Províncias agora independentes. Por consequência, ainda que o desenvolvimento da burguesia comercial no interior de municipalidades como Amsterdã não estivesse ameaçado, o projeto republicano dos comerciantes e da população urbana para a condução do Estado seria perturbado pelo interesse da casa de Orange em se estabelecer como uma monarquia nacional.

Se o conflito de interesses políticos se encontrava bem polarizado entre os interesses da burguesia comercial e àqueles da nobreza militar neerlandesa, o mesmo não se pode dizer da disputa de ordem teológico-religiosa que permeava o antagonismo político. O debate principal se realizava no interior das discussões teológicas a respeito da doutrina protestante de João Calvino e dividia os seguidores de Armínio e os chamados gomaristas, mas além dessas duas principais vertentes protestantes também haviam várias outras seitas convivendo no mesmo espaço graças à ideia de liberdade religiosa garantido pelo ideal liberal burguês da república neerlandesa [PINTO, F.CABRAL, 1990, p. 17].

Teólogos e professores na Universidade de Leiden, Tiago Armínio e Francisco Gomar, dois estudiosos da doutrina calvinista, divergiam principalmente quanto à doutrina da *predestinação*. Enquanto Gomar defendia uma perspectiva ortodoxa do credo calvinista e sustentava que a graça da salvação já estava determinada pela vontade divina, não podendo a fé dos homens modificá-la de forma alguma, Armínio se opunha à ideia de uma predestinação absoluta. Para este teólogo, o Cristo teria dado a vida para a salvação de todos os homens, redimindo cada um deles de seus pecados. A fé em Cristo permitiria, então, aos fiéis o benefício desta graça.

Tal disputa interpretativa não se restringia aos muros da Universidade de Leiden, mas se tornara pública e célebre ao ponto de surgir dois grupos, gomaristas e

arminianos, que mantinham a controvérsia. Ora, uma vez que a doutrina gomarista da predestinação absoluta coincidia, em certo sentido, com a noção de direito hereditário dos príncipes, esta seita foi bem acolhida por aqueles que pretendiam que a monarquia fosse estabelecida no solo das sete províncias.

Da mesma forma, arminianos obtiveram a simpatia dos republicanos, pois não se colocavam em disputa com outras confissões religiosas, uma vez que propunham que a autoridade final se encontrava nas Escrituras e não em credos e confissões. Essa posição ensejava o sentimento de tolerância que era caro à burguesia neerlandesa pois a tolerância facilitava a convivência entre os credos e, com isso, possibilitava a atividade comercial.

Apesar da preferência republicana pela doutrina arminiana, o calvinismo de Gomar crescia entre a população das zonas rurais, assim como o interesse pela monarquia [PINTO, F. CABRAL, 1990, p. 19]. Essa parte da população não era beneficiada pela liberdade e pela fartura existentes na porção urbana das províncias unidas. Este cenário ainda seria muito agravado com o final da trégua dos 12 anos postulada no acordo com a Coroa espanhola.

Com o término do prazo estipulado no acordo, a Espanha volta a reclamar a soberania sobre as sete províncias do norte dos Países Baixos. De fato, o Sacro Império Romano Germânico manteve sob sua regência ainda a parte sul dos Países Baixos; além disso, a pretensão de retomada de soberania era compreensível em face do interesse despertado pela pujança comercial e marítima das sete províncias unidas.

A guerra dos Trinta Anos travada entre a Coroa espanhola e a União das sete províncias provocou uma aproximação importante entre os Estados Gerais (poder político, legislativo e administrativo) e o stathouder proveniente da casa de Orange (poder militar). Essa colaboração resultou em uma vitória retumbante da União das províncias do norte que, além de obter o reconhecimento de sua independência, acumulara ainda bens financeiros adquiridos em razão de pilhagens e do desenvolvimento de suas sociedades nas colônias além-mar.

Ao final da disputa pela soberania com a Coroa Espanhola, os Estados Gerais das Províncias Unidas foram obrigados a reconhecer a importância da ação habilidosa do estrategista da casa de Nassau-Orange nesta guerra, e assim tornaram o cargo de stathouder hereditário pela *Lei da sobrevivência*.

Assim como crescia a influência da casa de Orange, também o prestígio dos gomaristas, como intérpretes privilegiados da igreja reformada pelo protestantismo calvinista, avançava. Desde 1583, doutrina e igreja calvinistas são reconhecidas como oficiais e a linha ortodoxa desta igreja, aquela que se identifica com a leitura do teólogo Gomar, garante a sua prerrogativa frente às demais seitas de inspiração calvinista. Fortalecidos pelo reconhecimento oficial, gomaristas continuam a propagar a sua perspectiva antiliberal e de porta-voz das aspirações da nobreza militar.

Tais aspirações sofreriam uma importante derrocada durante os ensaios à Revolução Gloriosa na Inglaterra em meados do século XVII. A monarquia inglesa, àquela altura, teria sua política contestada pelo Parlamento inglês cujos interesses de caráter liberal, a cada dia mais, se contrapunha a um regime centralizador como a monarquia. O stathouder da casa de Orange tendo, ele mesmo, ligações de ordem familiar com a nobreza inglesa e percebendo as possíveis vantagens que uma guerra contra à rebelião parlamentar traria para sua causa particular, postula junto aos Estados Gerais o auxílio à casa de Stuart.

Entretanto, os Estados Gerais não concedem à solicitação feita por Guilherme II de Orange. Em resposta, o stathouder intenta um malfadado golpe de estado, mas em meio a tentativa é derrotado pela varíola.

Neste momento, passava a ocupar a função de grande pensionário, principal representante dos Estados Gerais, o jovem matemático Jan de Witt. De Witt empenha-se no desenvolvimento do comércio externo elegendo a frota marítima neerlandesa como a principal referência para a política de desenvolvimento econômico das províncias unidas. Essa medida se explicava também pelas disputas entre as forças navais de outras potências colonialistas que buscavam novos polos coloniais e não deixavam de praticar a pirataria sempre que a oportunidade, para isso, surgisse.

Com a valorização da frota marítima e a saída de cena do stathouder-geral, uma vez que, como o cargo de stathouder tinha se tornado hereditário, a morte de Guilherme II e a impossibilidade prática de Guilherme III, recém nascido quando do falecimento de seu pai, assumir o comando militar da União, as tropas militares sofrem pela incapacidade estratégica dos seus comandantes, agora eleitos pela proximidade com o grande pensionário e não mais por suas capacidades de organização militar.

Além do enfraquecimento do poder militar, o partido orangista também sofre importante desgaste dada a incapacidade real e legal de Guilherme III para assumir a reivindicação monarquista. No plano interno, ainda, um sentimento de debilitação do poder toma conta da população menos favorecida pelo estado burguês-liberal que, agora, se vê obrigada a pagar impostos cada vez mais caros para suprir suas necessidades essenciais. As constantes disputas colonialistas por postos comerciais entre as Províncias Unidas e as outras potências marítimas, como Inglaterra, Espanha e França, cobram um ônus alto não somente para as populações rurais, mas também as urbanas, com o surgimento de um operariado composto, inclusive, pela exploração de mão de obra infantil.

Depois da Guerra dos Trinta Anos com a Espanha, a União das Províncias do norte dos Países Baixos enfrentaria uma sequência de guerras com a Inglaterra. Tais conflitos são ensejados pela disputa colonialista e pela questão da legitimidade hereditária de Guilherme III à coroa inglesa. Com a queda do monarca inglês em 1649, o Parlamento assume o poder sob a liderança de Oliver Cromwell. Uma das mais importantes iniciativas do novo governo republicano e que tinha como objetivo principal o fortalecimento da frota marítima e do comércio inglês foi o decreto dos chamados Atos de Navegação em 1651.

A partir da promulgação dos Atos de Navegação, o comércio marítimo passa a ser normatizado. Assim, somente as mercadorias que chegassem aos portos ingleses em embarcações daquele país poderiam ser comercializadas. Essa medida alavancaria de modo resolutivo o desenvolvimento do capitalismo e da incipiente indústria inglesa. A regulação do comércio marítimo na Inglaterra iria de encontro a liberdade comercial gozada pelos Países Baixos até aquela data. Em represália, as províncias do norte neerlandês entram em guerra com a intenção de recuperar a supremacia do comércio marítimo internacional.

O ataque neerlandês é rechaçado e o conflito é vencido pelos ingleses. Com isso, a república de Cromwell assina com o tratado de paz de Westminster com os irmãos De Witt, Jan e o conselheiro Cornelis, anexando uma cláusula secreta que exigia o fim do direito hereditário à Casa de Orange para a função de stathouder. Tal exigência evitaria que as ambições da Casa de Orange se estendessem até a Inglaterra colocando em risco a república estabelecida pelo Parlamento.

Outras disputas se seguiriam durante o governo de De Witt motivadas ainda pelo domínio do comércio internacional. Às disputas externas se somariam o descontentamento dos grupos menos privilegiados da república liberal dos Países Baixos.

Dada a vulnerabilidade, reconhecida pelo regente, da jovem república das províncias do norte, onde orangistas e gomaristas incentivam a insatisfação popular para obter apoio à causa monarquista, De Witt, para fazer frente a tal estado de coisas, participaria da obra *O interesse da Holanda*, organizada pelo intelectual e panfletário Pieter de La Court publicada em 1662, onde os interesses da burguesia liberal republicana é defendida a partir de um ponto de vista econômico para demonstrar que a pujança e a liberdade das províncias unidas devia-se ao desenvolvimento da burguesia. Esta obra alcança rápida popularidade entre os grupos urbanos dos Países Baixos ao polemizar diretamente com as demandas monarquistas da população.

A atividade intelectual de Jan De Witt não se reduz a cooperação com o polemista De La Court. Mesmo depois de ser eleito como grande pensionário dos Países Baixos, De Witt publicaria um tratado de álgebra linear que aparece como apêndice a uma tradução para o holandês da *Geometria* de René Descartes. Esta atividade intelectual propiciaria uma aproximação do grande pensionário ao filósofo Baruch de Spinoza.

Embora seja controversa a participação ativa de Spinoza na república regida por Jan De Witt, a colaboração intelectual entre o pensador e o regente é atestada tanto por Leibniz, que comenta a reação de Spinoza diante do brutal assassinato do pensionário, ou por Lucas, talvez o primeiro biógrafo de Spinoza. Lucas comenta que Spinoza dava lições de matemática e conselhos em “matérias importantes” ao grande pensionário que, em troca, lhe oferecera uma pensão de 200 florins [PINTO, F.CABRAL, 1990, p.32].

Se Spinoza chegou a ser ou não um conselheiro político, atento às questões mais amplas enfrentadas pela República não é tão fácil traçar, mas o que se pode dizer com certeza é que os problemas internos e externos da república neerlandesa excediam às melhores intenções dos conselheiros do regente. Às voltas com as disputas internas entre republicanos e monarquistas, entre os seguidores das múltiplas tendências calvinistas que colocavam em questão a proeminência gomarista, o descontentamento crescente dos grupos desfavorecidos pela política burguesa, além, é claro, dos

constantes embates entre as nações mercantis, De Witt se vê diante de uma invasão ao território neerlandês: em 1672, motivado pelas disputas comerciais, o exército francês invade as províncias unidas do norte.

A invasão francesa havia sido facilitada pela relutância de De Witt em manter a força militar em terra em detrimento da frota marítima. O seu maior interesse, como já havíamos mencionado, recaía sobre a força das esquadras marinas, agora tanto mais necessárias diante das bem sucedidas políticas mercantilistas da Inglaterra.

Com a tomada do território neerlandês pelas tropas francesas, se fez necessária a reabilitação do cargo de stathouder que havia sido abolido pelo acordo de paz com a Inglaterra republicana ao final da primeira guerra anglo-holandesa. As consequências desta medida extrema foram o fortalecimento da causa monarquista e das pretensões da casa de Orange.

Com caos interno instalado, não passaria muito tempo até que a república governada por Jan De Witt sofresse a sua principal derrota. Assim, em 20 de agosto de 1672, Jan e Cornelis De Witt são assassinados pela turba enfurecida estimulada por monarquistas e gomaristas ligados à causa da Casa de Orange.

É neste contexto interno às Províncias Unidas em que seria publicada a primeira edição do *Tratado Teológico-Político* de Spinoza. Grande parte da argumentação proposta ao longo da obra tem como impulso os debates de ordem política e religiosa vividos durante o curto período republicano na Holanda. De maneira muito geral, podemos afirmar que a defesa da República e da livre expressão de pensamento são as principais motivações para a reflexão levada a cabo ao longo desta obra.

Entretanto, a defesa da nova forma de governo e da liberdade de pensamento exigiria um longo caminho a ser percorrido. De fato, é somente nos últimos capítulos da obra onde Spinoza poderá fazer essa defesa.

Antes da chamada “parte política” do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza se detém em uma longa exposição dos entraves à liberdade de consciência, para finalmente “demonstrar que não somente esta liberdade pode ser garantida sem prejuízo da paz pública, mas também que sem tal liberdade não há desenvolvimento da piedade nem a ordem pública pode estar assegurada.”

Capítulo II. A estrutura argumentativa da obra

Considerando a indicação feita por Spinoza no primeiro parágrafo do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, pode-se dividir o argumento apresentado no *TT-P* em duas partes ou em uma divisão geral: uma parte dedicada à crítica da teologia e ao esforço hermenêutico de interpretação da Escritura. Esta primeira seção vai do primeiro até o capítulo XV deste livro. Uma segunda parte, que se pode considerar como eminentemente política, com a apresentação dos fundamentos do Estado e do estabelecimento jurídico da Democracia, da República dos hebreus e, finalmente, da Teocracia percorre os cinco últimos capítulos da obra. Essa divisão geral do *TT-P* como mencionamos acima, é apresentada no capítulo XVI nos termos que se seguem:

“Até aqui, procuramos separar a filosofia da teologia e a mostrar a liberdade de filosofia que esta última concede a cada um. É agora altura de nos interrogarmos até onde deve ir, num estado bem ordenado, essa liberdade de cada um pensar e dizer o que pensa. Para examinar metodicamente o problema, temos de falar sobre os fundamentos do estado e antes de mais, sobre o direito natural do indivíduo, sem atender por enquanto, ao Estado e à Religião” (*TT-P*, XI, G III 189).

A passagem citada parece então, dividir o argumento geral da obra nestas duas partes: uma, como dissemos, que faz uma crítica à teologia e realiza um exame hermenêutico aprofundado das Escrituras para chegar à conclusão de que a teologia não impede a liberdade de filosofar; outra que trata especificamente dos fundamentos do estado, ou seja, da Política. Assim, nos primeiros quinze capítulos do *TT-P*, Spinoza concentra-se nesta primeira parte do argumento. Do capítulo XVI ao XX seu objetivo é dirigido ao problema político da liberdade de pensamento e de expressão. Para tratar desse aspecto da vida política deve antes considerar a própria formação da comunidade política.

Se nos aprofundarmos em cada uma das partes da obra, no entanto, veremos que a divisão rígida do tratado em duas partes é um fracionamento redutor. Ainda que se possa encontrar já na introdução à obra uma razão metodológica para essa divisão⁸, a

⁸ “Refletindo sobre tudo isso – a saber, que a luz natural é, não só desprezada, mas até condenada por muitos como fonte de impiedade, que as invenções humanas passam por documentos divinos e a credence por fé; que as controvérsias dos filósofos desencadeiam na Igreja e no Estado as mais vivas paixões, originando os ódios e as discórdias mais violentos, que facilmente arrastam os homens para sublevações e tantas outras coisas que seria longo descrever aqui – fiquei seriamente decidido a empreender um exame da Escritura, novo e inteiramente livre, recusando-se a afirmar ou a admitir como

leitura do *TT-P* como obra escrita em duas partes estanques vai somente ao encontro de uma perspectiva que identifica o spinozismo com uma crítica radical da religião⁹. Mas, se a crítica à religião, entendida somente como superstição, é evidente em seu tratado, o autor não deixa de conceder uma importância social desempenhada pela religião que não é desvalorizada mesmo após o advento da República, como nos mostram leituras um pouco mais recentes da obra de Spinoza, em especial, as realizadas por Susan James (2014) e Theo Verbeek (2003)¹⁰. Por isso mesmo, o aspecto da religiosidade e sua função na sociedade não desaparece do argumento que é apresentado a partir do capítulo XVI.

Assim, se considerarmos a obra como uma totalidade sistematizada, podemos dividi-las nas seguintes seções correspondentes as duas partes do argumento do *TT-P*. Após uma exposição introdutória, onde o autor anuncia que o exame será realizado em duas partes

* a primeira parte (a) destina-se à uma demonstração apodítica da diferença entre a “palavra revelada nas Escrituras” e o conhecimento que se pode adquirir por intermédio da luz natural (a filosofia). Essa demonstração depende de um método rigoroso de interpretação das Escrituras que é apresentado nos capítulos referentes à primeira parte; após estabelecer a liberdade da razão em relação às Escrituras.

* a segunda parte (b) é reservada à demonstração de que “a liberdade pode e deve ser concedida, sem que isso lese a paz social e o direito das autoridades soberanas, e que, pelo contrário, não pode ser suprimida sem graves riscos para a paz e em detrimento de todo o Estado” (*TT-P*, pref., G III 11).

sua doutrina tudo o que dela não ressalte com toda a clareza. Com essa precaução, elaborei um método para interpretar os livros sagrados ...”(TT-P, Pref. [9]). Mais adiante ainda na mesma introdução ao *TT-P*, diz Spinoza: “Após evidenciar a liberdade que a lei divina revelada concede a cada um, passo a outro aspecto da questão, o qual consiste em mostrar que essa mesma liberdade pode e deve ser concedida, sem que isso lese a paz social e o direito das autoridades soberanas, e que pelo contrário, não pode ser suprimida sem graves riscos para a paz e em detrimento do estado” (*TT-P*, Pref. [11]).

⁹ Notadamente a partir da leitura de Leo Strauss em “Spinoza’s critique of religion” (1930).

¹⁰ James afirma que o *TT-P* foi projetado para ter duas camadas diferentes de argumentação: a primeira é eminentemente imaginativa em consideração aos leitores adeptos de seitas não ortodoxas como os judeus menonitas. A segunda visa apresentar temas como a natureza divina, por exemplo, aos leitores capazes de compreender um tipo de argumento que dispensa o vocabulário puramente imaginativo. Essas duas camadas não são estanques no argumento geral, mas complementares (2012, pp.30-33). Ora, aceitando a ponderação de James, se Spinoza demonstra tal cuidado com os leitores que seguem diferentes vertentes do pensamento religioso é porque entende a importância da religião para as diferentes comunidades que convivem nas Províncias Gerais no século XVII.

2.1 Parte (a). *A palavra revelada e o conhecimento pela luz natural*

A primeira parte do exame anunciado por Spinoza, que pretende demonstrar o reconhecimento da teologia sobre a liberdade de filosofar, é dividida em cinco seções:

2.1.1 Capítulos I a III

Nos capítulos de I a III (primeira seção), Spinoza apresenta as bases das Escrituras, ou seja, a profecia como veículo das verdades reveladas nas Escrituras, o dom privilegiado de certos homens (os profetas) cujo poder imaginativo os distingue dos demais e a pretensa relação da sociedade dos hebreus com este privilégio. O que Spinoza procura realizar na primeira seção é a demonstração de que o conteúdo revelado pelas Escrituras através dos profetas tem a sua validade dependente tão somente do uso social da revelação, uma vez que o dom profético nada mais é do que uma expressão do conhecimento imaginativo e, portanto, conforme a definição dos graus de conhecimento estabelecida por Spinoza na segunda parte da *Ética*¹¹, não pode ser tratado como conhecimento verdadeiro, é ainda que não possa ser dito *necessariamente* falso¹².

Os dois primeiros capítulos se debruçam, então, sobre os temas da profecia e sobre a função social do profeta como intermediário privilegiado do legislador. O terceiro capítulo, no entanto, já começa a introduzir os temas políticos que serão tratados na segunda parte do *TT-P*. Ao colocar em exame a “eleição dos hebreus”, ou seja, a relação daquela sociedade e o chamado “governo de Deus”, Spinoza apresenta a seguinte reflexão sobre o fundamento da sociedade:

“Tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetivos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude;

¹¹ Na terceira parte da *Ética*, Spinoza distingue os gêneros de conhecimento imaginativo (EIII P41), racional (EIII P42) e intuitivo (EIII P42). Conforme Spinoza, somente o primeiro gênero de conhecimento é “causa da falsidade” (EIII P35 esc.) e os dois últimos gêneros são sempre, necessariamente, verdadeiros.

¹² Entretanto, se o conhecimento profético não pode ser considerado verdadeiro, uma vez que se baseia inteiramente na imaginação do profeta, ele pode ser considerado *certo* porque afasta o ânimo humano do medo que gera a permanente inconstância que faz dos homens vítimas da superstição. A superstição, como Spinoza explica já na introdução do *TT-P*, é a própria causa “*de inumeráveis tumultos e guerras atrozes*” (*TT-P*, Pref. G III 6). A religião, entretanto, distingue-se da superstição, e pode ser considerada verdadeira. A religião verdadeira (*vera religio*) é aquela que baseia seus preceitos em um conhecimento certo, e ainda que não possa ser considerada verdadeira do ponto de vista da razão, concorda com ela. Esse conhecimento certo é o conhecimento do profeta. A sua *certeza* repousa em afastar a inconstância do ânimo humano e é em razão disto que Spinoza afirma que há no conhecimento profético uma *certeza moral* (*TT-P*, II, G III 30-31). Ver também EIII Proposições XI, XII e XIII, onde Spinoza comenta a relação entre os afetos e a potência de agir.

enfim, viver em segurança e boa saúde. Os meios que servem diretamente pra se alcançar o primeiro e o segundo desses objetivos, e que pode ser considerados com causas próximas e eficientes, estão contidos na própria natureza humana, de maneira que a sua aquisição depende apenas de nossa própria potência, ou seja, das leis na natureza humana. [...] Porém, os meios que servem para se viver em segurança e para a conservação do corpo residem, sobretudo, nas coisas exteriores e, por isso, chamam-se dons da fortuna, porquanto dependem em boa parte da evolução de causas exteriores, as quais ignoramos. Sob esse aspecto, poder-se-á dizer que o insensato é quase tão feliz ou infeliz como o que é prudente. No entanto, se queremos viver em segurança e evitar os ataques de outros homens assim como das bestas, a orientação e a vigilância por parte do homem pode ser muito útil. A este respeito, a Razão e a experiência ensinam que não há meio mais seguro do que formar uma sociedade [*societatis*] com leis determinadas, ocupar uma certa região do mundo e de concentrar as formas de todos em um único corpo – o corpo da sociedade”(TT-P, III, G III 47).

Assim, o fundamento da sociedade é o desejo que os homens compartilham de viver em segurança e ao abrigo de ataques externos. Note-se que nesta passagem citada, o termo usado por Spinoza é sociedade (*societatis*). Entretanto, ao avançar no exame da eleição dos hebreus, Spinoza emprega, além do termo sociedade, o termo “Estado” (*Imperium*) e de maneira plenamente distinta: “*As nações se distinguem umas das outras somente por sua sociedade e pelas leis às quais vivem e são governadas. Assim, a nação hebraica foi eleita por Deus em preferência a outras não por seu intelecto ou tranquilidade de alma, mas pela organização social (ratione societatis, grifo meu) e pela fortuna que lhe propiciou um Estado e lhe conservou por tantos anos*” (TT-P, III, G III 47).

Desta passagem, restaria a dúvida se a sociedade dos hebreus é anterior ao Estado ou se estado e sociedade se constituem simultaneamente através de um pacto. Essa dúvida será elucidada na continuidade, quando o autor tratar do pacto social apresentado no capítulo XVII.¹³

Mas, se podemos colocar em dúvida se sociedade e Estado são simultaneamente estabelecidos mediante um pacto, outra passagem neste mesmo exame acerca da “eleição dos hebreus” não deixa dúvida que a sociedade se dissolve uma vez que o Estado seja destruído: “*Um estado, porém, não pode subsistir sem leis a que todos*

¹³ O capítulo XVII trata a distinção entre a sociedade e o Estado Hebreu com maior clareza, como veremos a seguir.

estejam sujeitos; porque, se todos os membros de uma sociedade quiserem prescindir das leis, ato contínuo dissolvem a sociedade e destroem o Estado” (TT-P, III, G III 48).

2.1.2 O capítulo IV

A segunda seção da chamada parte “teológica” desenvolve-se no capítulo IV e dedica-se ao exame do caráter e da distinção entre lei divina, leis normativas (prescrições), leis regulativas (descrições) e leis que estão inscritas na essência das coisas (inscrições). Esta é uma seção especial cujos resultados são necessários não só para o entendimento dos próximos capítulos da parte teológica, mas também fundamentais para a análise realizada na segunda parte do *TT-P*, onde Spinoza trata dos fundamentos da comunidade política. É, portanto, mais do que uma seção do primeiro exame; é um capítulo fundamental para a exposição da chamada parte “política”.

Entretanto, se o considerarmos somente no contexto do exame realizado nos capítulos anteriores, onde Spinoza trata da função desempenhada pelo profeta como intermediário de um Deus legislador, o objetivo deste capítulo, ele mesmo intitulado “lei divina”, é, a partir da demonstração de que (1) Deus não é um legislador e que (2) a lei divina diz respeito somente ao Sumo Bem, estabelecer que a lei divina é o conhecimento de Deus. Mas para chegar ao resultado final, qual seja, que a lei divina *natural* é o conhecimento de Deus, Spinoza precisa identificar, inicialmente, o que entende pelo termo **lei**¹⁴. Em seguida, o autor passa a distinguir o que são leis normativas, leis descritivas e leis que são inscrições dos seres na Natureza para, finalmente, passar a tratar exclusivamente da lei divina, esta também distinguida em lei divina *natural* e lei divina *consagrada* ¹⁵.

O primeiro movimento de Spinoza na apresentação e distinção das leis realizada neste capítulo é definir o significado do termo lei de maneira ampla, enfatizando o caráter de regularidade de comportamento: *“a palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira. A lei depende, ou da necessidade natural, ou da decisão do homem”* (TT-P IV; G III, 57).

¹⁴ Neste período da história do pensamento, a ideia de lei como restrição às ações livres e ao interesse próprio de cada homem começa a sofrer um deslocamento em razão do uso recentemente corrente da ciência para o termo como descrição de algo que ocorre constantemente na natureza.

¹⁵ Os termos empregados aqui para qualificar os tipos de leis não são do uso próprio de Spinoza. Nos baseamos para essa divisão, entre leis normativas, descritivas e inscrições, na leitura de Campos Santos (2012).

A partir desta primeira definição, Spinoza pode estabelecer uma primeira distinção: “*A lei que depende da necessidade natural é aquela que deriva necessariamente da própria natureza, ou seja, da definição de uma coisa; a que depende de uma decisão humana (ab hominum placito), e à qual se chamaria com mais propriedade direito, é aquela que os homens para tornar a vida mais segura ou mais cômoda, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si e aos outros (sibi et alli praescribunt)*” (TT-P, IV, [G 57]).

Spinoza ilustra o primeiro caso, o das leis naturais com a transmissão de movimento entre os corpos ao se tocarem. Neste exemplo todos os corpos naturais sofrem o mesmo processo. Outro exemplo de leis naturais oferecido por Spinoza concerne somente ao caso humano, como por exemplo, os processos de associação de ideias relativos à memória.

Considerados os exemplos oferecidos por Spinoza, poderíamos afirmar que as leis naturais descrevem o que ocorre na natureza. Mas dada a definição de que uma lei depende da necessidade natural, pelo necessitarismo determinista concebido por Spinoza, conclui-se que as leis naturais são antes *inscrições* da essência das coisas do que meramente descrições do que ocorre regularmente¹⁶.

Ao tratar das regras às quais os homens prescrevem a si e aos outros, Spinoza declara: “*Que os homens cedam ou sejam obrigados a ceder uma parte do seu direito natural e assumam viver segundo certa regra, isso depende de uma decisão sua*” (TT-P IV; G III 58)¹⁷. Essa passagem trata da constituição do direito positivo ou civil a partir da transferência de parte do direito natural, ecoando assim a tradição jus naturalista. Entretanto, há diferenças fundamentais entre a nova concepção de lei e de direito natural apresentada por Spinoza ao longo deste quarto capítulo que não deixam margem para

¹⁶ Descrições científicas da regularidade de fenômenos naturais, por exemplo, levam em conta um conjunto qualquer de elementos sob determinadas condições. Assim é possível descrever o que ocorre com um corpo, anteriormente em repouso, quando deixado livre somente sob a interferência da força da gravidade. O fenômeno observado diz respeito ao conjunto de relações mecânicas entre o corpo anteriormente em repouso e, mais tarde, em queda livre por força da gravidade exercida pelo centro terrestre. Mas essa descrição não leva em conta as leis necessárias de cada elemento inscritas em sua própria essência ou definição.

¹⁷ Aqui, Spinoza introduz pela primeira vez o tema do direito natural, que será tratado com maior detalhe no capítulo XVI, onde apresenta os fundamentos da comunidade política.

duvidar de seu afastamento dessa tradição, sobretudo daquela que influencia diretamente o seu pensamento político, a saber, a hobbesiana¹⁸.

Conforme André Campos (2012), a particularidade da metafísica de Spinoza, ou melhor, o determinismo necessitarista que a caracteriza, exige esse movimento, “constituindo um novo significado para as leis de natureza sem, entretanto, suprimir o uso tradicional” ou normativo das leis.

As leis de natureza, na tradição jus naturalista, são prescrições formalmente imperativas ou “formulações cujo valor positivo é ausente da definição de homem, ainda que possam estar presentes em sua atividade existencial.” Levando em conta o fato de que estas formulações guardem em si uma “implícita teoria de valor”, “o caráter e a ação de um homem tem valor é avaliado pela conformidade aos valores formulados na prescrição” [CAMPOS, André, 2012, p. 81 e-book].

O caráter puramente deontico destas formulações prescritivas, cuja fórmula lógica é do tipo *x deve estar em conformidade com y* (onde y concerne a um valor e x à ação humana), se distingue do caráter ôntico ou necessário da lei natural na concepção de Spinoza. De acordo com Campos, as leis naturais são, antes de mais, leis *de natureza*, excluindo assim a pura subjetividade das leis naturais da concepção jus naturalista.

O autor ilustra esta diferença ao comentar o caráter subjetivo das leis naturais na concepção hobbesiana. Segundo ele, “Hobbes entende as leis naturais como conclusões de um processo racional intelectual que adquire uma formulação legal quando são impostas por alguém em posição de autoridade”¹⁹ (p.85).

Na tradição jus naturalista as leis naturais são caracterizadas por seis traços distintivos, a saber:

¹⁸ Por ora, não vamos examinar a diferença entre o contratualismo de Hobbes, que é uma das influências do pensamento político de Spinoza, e a própria teoria política de Spinoza. Esta será a nossa tarefa ao longo do segundo capítulo desta tese.

¹⁹ As leis naturais, segundo a concepção jus naturalista, podem ter duas origens diversas para as prescrições, cuja forma é sempre imperativa: ou bem as leis naturais têm como fonte um princípio racional (prudencial) que permite o reconhecimento de prescrições cuja forma é motivada por um bem ou valor (como a preservação da vida e da segurança) ou bem a fonte ou motivação das leis naturais é a própria vontade de alguém em posição de autoridade. Estas duas fontes distintas são chamadas de legalismo intelectual e legalismo voluntário, “expressões introduzidas por historiadores do direito no século XIX” [CAMPOS, André, 2012, p. 85 e-book]. De acordo com Campos, pensadores jus naturalistas se inclinam para uma ou outra explicação da origem ou motivação das leis naturais, à exceção de Suárez e Hobbes que mesclam as duas explicações.

(1) *antecedência cronológica* das prescrições em relação as ações,

(2) *não causalidade*: as leis naturais não são a causa mesma daquilo que prescrevem,

(3) *contingência*: as leis naturais e, posteriormente, as regras do direito positivo (considerando a concepção do direito natural de Hobbes), excluem a necessidade daquilo que prescrevem,

(4) *possibilidade*: as ações que se seguem destas leis são somente possíveis e não necessárias,

(5) *valor*: as prescrições guardam, intrinsecamente, um valor positivo e, por fim,

(6) *negação*: “uma prescrição é também a negação não causal do valor oposto ao qual estabelece” [CAMPOS, André, 2012, pp.85-89].

Do ponto de vista necessitarista, do qual Spinoza parte, *inscrições* (ou leis de natureza), ao contrário de prescrições, envolvem sempre necessidade e “não deixam lugar para a contingência” [CAMPOS, André, 2012, p]. Dados os fundamentos da ontologia de Spinoza²⁰, as inscrições ou leis naturais são caracterizadas pela (1) *causalidade*, (2) *necessidade*, (3) *determinação*, (4) *intransitividade*, (5) *essencialismo* e (6) *neutralidade* [CAMPOS, André, 2012, pp.110-117].

Ainda que Spinoza redefina o termo *lei* conforme a sua concepção determinista, a necessidade, para os fins da vida em sociedade, de prescrições ou fórmulas imperativas para a condução das ações humanas não é, por ele, desprezada. A justificação da necessidade de prescrições ou leis normativas se encontra na condição imaginativa do pensar ou na impotência originada pela operação cognitiva com ideias inadequadas. A impotência do pensamento dá origem a dúvida, afeto constituído por outros dois afetos tristes: a esperança e o temor.

²⁰ Os fundamentos da ontologia spinozana encontram-se na primeira parte da *Ética* e podem ser resumidos nos seguintes itens: (1) Somente a Substância é causa de si (EI def. 1e 3), (2) Os modos são modificações da Substância, isto é, existem em outra coisa e por ela podem ser concebidos (EI def.5), (3) Somente a Substância é dita *livre*, pois “existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinada a agir” (EI def. 7), (4) Tudo o que decorre da necessidade da natureza é dito “*necessário*, ou mais propriamente, *coagido*” pois “é determinado por outra coisa a existir e agir de certa e determinada maneira (*ratione*)” (EI def. 7).

2.1.3 Os capítulos V e VI

Uma terceira seção, constituída pelos capítulos V e VI do tratado, retoma e esclarece as distinções de lei estabelecidas no capítulo anterior, além de introduzir o exame hermenêutico que será realizado na quarta seção. O capítulo V esclarece a distinção feita por Spinoza no capítulo IV acerca das leis normativas e da lei divina. A lei divina “*que torna os homens felizes e lhes ensina a verdadeira vida, é universal*” (TT-P V; GIII 98). Conforme Spinoza, a lei divina está “*como que inscrita na mente do homem*” (idem). As leis que regulam a vida em sociedade, entretanto, não possuem o mesmo caráter universal. Além disso, se a lei divina é algo de inato e acessível aos homens através da razão, o desejo de obedecer aos preceitos que regulam a vida em sociedade deve ser de alguma forma infundido no ânimo dos homens por meios que estimulem a imaginação e os afetos que induzem à obediência, inclusive porque a sociedade considerada na primeira parte do exame do *TT-P* é a comunidade dos homens que se guiam prioritariamente pelas paixões. O tema apreciado no capítulo V é, então, a função das cerimônias e das narrativas bíblicas para a organização da sociedade dos hebreus. Tanto os ritos coletivos como as narrativas são instrumentos perfeitos para incentivar a obediência entre os homens.

Posto que neste capítulo Spinoza trata do estabelecimento da ordem jurídica na comunidade dos hebreus, o autor retoma as noções de sociedade e de Estado introduzidas no terceiro capítulo, temas que são relevantes para a segunda parte do *TT-P*. Mas nesta parte, ao invés de enfatizar o aspecto segurança, a importância aqui é dedicada ao auxílio mútuo:

“A sociedade é uma coisa extremamente útil e até absolutamente necessária, não só porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa a muitas tarefas; de fato, se os homens não quisessem entreajudar-se, faltar-lhes-ia tempo e capacidade para, na medida do possível, se sustentarem e conservarem. Nem todos são igualmente aptos para tudo e ninguém seria capaz de acorrer sozinho a tudo aquilo de que necessita imprescindivelmente. Por outras palavras, ninguém teria a força e o tempo necessário se fosse obrigado a lavar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, não falando já nas artes e ciências, que são também sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua beatitude. Veja-se como aqueles que vivem na barbárie e sem organização política levam uma vida miserável e quase de animais e, assim mesmo, o pouco que tem, por miserável e rude que seja, só o conseguem através da cooperação mútua, seja ela de que tipo for” (TT-P V;G III 73).

No capítulo III, como vimos anteriormente, a sociedade é apresentada como o meio mais útil, entre outros, para preservar-se em segurança. Já no contexto do capítulo V, Spinoza considera a sociedade não só como extremamente útil, mas também como necessária, excluindo, com a necessidade, todas as outras possibilidades de se preservar em segurança.

Nesse sentido, a base da sociedade é a cooperação. Se na introdução dos fundamentos da política, a segurança é o único critério a ser considerado para o estabelecimento da sociedade, quando Spinoza trata da necessidade da sociedade, o critério fundamental é a própria cooperação.

No âmbito do capítulo V, servindo-se do aspecto das paixões e do modo como o espírito humano assente ao cumprimento das normas que regulam a comunidade, Spinoza introduz o tema do poder, de sua distribuição colegiada ou da unificação de seu exercício. Este tema será retomado de modo mais exaustivo na segunda parte do *TT-P*²¹.

Da introdução de temas que serão posteriormente tratados na segunda parte, Spinoza retoma o assunto principal tratado neste capítulo, ou seja, a função das cerimônias e das narrativas históricas na produção de um estado de ânimo que conduza os homens à obediência e a piedade.

As cerimônias, festas coletivas, onde os rituais e costumes hebreus são reatualizados periodicamente, tinham por objetivo a conservação e consolidação de seu Estado. Spinoza reitera repetidamente neste capítulo que tais celebrações em nada colaboram para a compreensão da lei divina, mas a importância destes ritos diz somente respeito à produção do estado de ânimo que permita à obediência às leis comuns. É graças a este estado de ânimo que é garantida a conservação do Estado.

²¹ “A natureza humana, porém, não tolera ser totalmente coagida e, como diz Sêneca, o Trágico, nunca um poder violento se aguentou por muito tempo; um poder moderado, pelo contrário, é duradouro. Na verdade, quando os homens agem apenas por medo, fazem o que menos gostariam de fazer e não se importam com a utilidade nem com a necessidade do que fazem (...). Por outro lado, será inevitável que se alegrem com o mal e os prejuízos daquele que tem o poder, ainda que isso acarrete também o seu próprio mal, e que lhes augurem e causem todos os danos que puderem. Porque o que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser comandados por eles. E não há nada, enfim, mais difícil que tirar-lhes a liberdade depois de lhe ter concedido. Daqui se conclui o seguinte: (...) o poder, ou está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, se isso for possível, de modo que cada um obedeça a si mesmo e não aos seus semelhantes, ou então, se estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, este terá de possuir algo de superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos esforçar-se o possível para que o vulgo se convença de que é assim” (TT-P V; G III, 74).

Da mesma forma as narrativas “históricas” contidas nas Escrituras servem para “*instruir e esclarecer os homens o suficiente para lhes imprimir no ânimo a obediência e a devoção*” (TT-P V; G III, 78). Segundo Spinoza, tais narrativas são “*extremamente necessárias ao vulgo*” dada a sua incapacidade de “*perceber as coisas claras e distintamente*” (idem). Somente apelando para a experiência e a imaginação, o legislador é capaz de arrebatá-lo o interesse do homem que se deixa motivar preferencialmente pelas paixões²².

No capítulo VI, Spinoza novamente retoma as distinções estabelecidas no capítulo IV e abre caminho para a análise efetuada nos próximos capítulos quando empreende o exame hermenêutico das Escrituras. Se no capítulo V, o esclarecimento da distinção entre as leis comuns normativas e a lei divina é realizado, o capítulo IV tem como objetivo o esclarecimento da lei divina como lei regulativa. Para melhor esclarecer o que o autor entende por lei regulativa, Spinoza toma o exemplo ilustrativo do milagre, ou a ideia de uma alteração inesperada do curso comum da natureza.

Spinoza explica ao leitor que o tema é tratado em resposta àqueles que crêem que a ação divina se manifesta não na ordem da natureza, mas nas ocorrências que se manifestam à revelia desta mesma ordem natural.

O exame deste tema ao qual o texto bíblico faz referência é realizado em sua maior parte, segundo os “princípios da luz natural”. Assim, Spinoza, sem remeter o leitor às definições feitas na *Ética*, explica que a vontade e o intelecto divino não se distinguem e que “*as leis universais da natureza são meros decretos de Deus que resultam da necessidade e da perfeição da natureza divina*”. Sendo assim, os milagres, que parecem alterar por completo a ordem natural dos acontecimentos dos quais temos experiência, modificariam também as leis universais que seguem da necessidade e da perfeição da natureza divina, o que é absurdo.

²² Mais acima, quando comentamos na nota 12, acerca do conhecimento profético, mencionamos uma distinção apresentada por Spinoza para a consideração de uma tal forma de conhecimento. O conhecimento profético baseia-se em uma *certeza moral* de seu conteúdo por fundar-se somente na imaginação do profeta. Embora a certeza moral distinga-se da *certeza matemática*, onde somente pela razão, sabe-se as razões pelas quais algo é verdadeiro, a certeza moral não é menos *efetiva*, para os fins da vida prática do que a certeza matemática. A certeza moral é baseada no conhecimento imaginativo, e portanto, ainda que não possa ser dita necessariamente falsa, é, entretanto, “a única fonte de falsidade” (EII P41). Ainda assim, é a certeza moral de que algo é *correto* que tenta ser infundido, no ânimo do vulgo, pela autoridade religiosa e jurídica através das cerimônias e dos relatos “históricos”. A reiteração destes ensinamentos, cuja certeza moral, é ao menos, efetiva, constitui uma memória cuja finalidade é favorecer o esforço da autopreservação individual e coletiva.

Entretanto, além de recorrer aos “princípios da lei natural” para esclarecer o que, de fato, seriam os milagres, Spinoza também faz uso aqui de “*alguns exemplos tirados da Escritura*” (TT-P VI; G III, 82) para mostrar que “*a ordem da natureza deriva necessariamente das suas leis eternas*” (idem). O uso deste recurso argumentativo vai ao encontro da leitura de James como comentamos na nota 10 desta parte.²³

Considerados pela luz natural como uma contradição à necessidade da natureza de Deus, os milagres nada mais são, conforme Spinoza, do que um recurso imaginativo que opera uma transformação no ânimo do vulgo. Essa transformação decorre da paixão da admiração. A alteração de ânimo obtida pela narrativa de um milagre conduz o ânimo à obediência. Esse é o objetivo do narrador²⁴.

Os temas tratados nessa seção, quais sejam, da função das cerimônias, das narrativas históricas e acerca dos milagres, tem como finalidade, dentro do argumento geral do *TT-P*, introduzir a análise que se realiza na próxima seção, onde Spinoza efetua uma longa investigação do texto da Escritura. Até aqui, o autor procurou mostrar que as narrativas bíblicas se adaptam ao entendimento do vulgo e que o interesse do narrador é o de infundir no ânimo do ouvinte ou do leitor, a obediência às leis comuns. A partir de agora, na quarta seção desta primeira parte da obra, Spinoza passa a considerar o interior da Escritura e a estabelecer um método para a sua análise.

2.1.4 Capítulos VII a XIII

A quarta seção dialoga diretamente com os conhecedores do texto bíblico. Spinoza realiza, nessa longa seção, que vai do capítulo VII ao capítulo XII do *TT-P* um estudo pormenorizado do texto bíblico, segundo um método apropriado de investigação. No capítulo VII, Spinoza estabelece os critérios pelos quais o estudo rigoroso da escritura deve seguir. Para tanto, antes mesmo de estabelecer tais critérios, Spinoza

²³ Ao final do capítulo VI, Spinoza faz uma importante distinção sobre o exame sobre os milagres e o exame que realiza sobre a profecia. A profecia parece ter um estatuto diferenciado e a luz natural não consegue esclarecer a sua natureza; diferentemente, os milagres podem ser considerados pelo entendimento: “Antes de dar por terminado este capítulo, quero ainda fazer uma advertência: segui, no que se refere aos milagres, um método inteiramente diferente do que tinha usado ao tratar da profecia. Sobre esta, com efeito, não afirmei senão aquilo que pude concluir de fundamentos revelados nos Livros Sagrados, ao passo que neste capítulo utilizei sobretudo os princípios conhecidos pela luz natural. E o fiz propositalmente. Porque da profecia, na medida em que ela ultrapassa a compreensão humana e é uma questão teológica, nada poderia afirmar e nem sequer poderia saber em que é que ela consiste exatamente, a não ser a partir de princípios revelados. (...) a respeito dos milagres, porém, uma vez que o objeto da nossa investigação (...) é puramente filosófico, não se requeria nada semelhante (TT-P VI; G III, 95).

²⁴ O objetivo do narrador é infundir um ânimo tal à obediência que não haja lugar para a dúvida, mas somente para a certeza moral.

adverte contra certos tipos de especulação da obra que desprezam “*a natureza e a razão*” (TT-P VII; G III 97-98), sem compreender os ensinamentos que a obra contém que são verdadeiramente úteis aos homens. Estas especulações, de natureza teológica, são baseadas somente na imaginação e paixão humanas.²⁵ Posta tal advertência, o autor afirma que “*o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele*” (TT-P VII; G III 98). Spinoza define o método de investigação da natureza como aquele que “*descreve a história da mesma natureza e conclui daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais*” (idem). Esta deve ser também a operação que dirige uma interpretação segura da escritura, segundo “*dados e princípios certos*” que permitam deduzir o pensamento dos autores da escritura. Estes dados e princípios certos devem ser fornecidos somente pelo próprio texto e por nenhuma outra divagação imaginativa externa ao livro.

O exame empreendido por Spinoza ao longo dessa seção não é especialmente relevante para o nosso propósito nessa tese e, portanto, não vamos comentar aqui o exame propriamente dito, nem as suas conclusões²⁶. A única coisa que nos parece importante tratar nesta parte é o próprio método investigativo e os critérios estabelecidos para a leitura das Escrituras.

Spinoza chama a atenção para três pontos fundamentais para a leitura metódica das Escrituras: o primeiro refere-se ao conhecimento da língua hebraica para a compreensão exata do sentido das narrativas que contém expressões específicas daquele idioma. O segundo ponto, que depende inteiramente do primeiro critério, é a compreensão metafórica de certas passagens do Velho e Novo Testamento. Por último, a investigação sobre a autoria dos livros. Esta investigação deve levar em conta “*a vida, os costumes, os estudos de cada um dos autores, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente em que língua escrevia.*” A esta investigação sobre a autoria deve seguir-se um estudo sobre cada um dos livros: “*como foi originalmente*

²⁵ “*Os homens, de fato, são assim: aquilo que concebem pelo puro entendimento defendem-no só pelo entendimento e pela razão; pelo contrário, aquilo que opinam pela força das paixões é com essas forças que o defendem. Ora, para sair de tais confusões, libertamos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçamos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos, temos de abordar e discutir o verdadeiro método para interpretar a escritura. Enquanto não o conhecemos, nada poderemos saber ao certo sobre a escritura, ou seja, o Espírito Santo, quer ensinar*” (TT-P VI; GIII 98).

²⁶ O único capítulo digno de nota é o último capítulo da longa seção, o capítulo XIII, onde Spinoza demonstra, ao final da longa exposição que empreende nesta quarta seção, que a Escritura “*não tem por objetivo senão a obediência*”.

acolhido, em que mãos foi parar, quantas versões conheceu, a conselho de quem foi incluído entre os Livros Sagrados e enfim, de que modo foram reunidos um único corpo todos os livros já universalmente reconhecidos como sagrados.”

2.1.5 Capítulos XIV e XV

Os capítulos XIV e XV do tratado, constituem a quinta e última seção da primeira parte do *TT-P*. Esta última seção conclui a primeira parte e prepara a transição para o exame realizado na segunda parte, a chamada parte “política”.

Na seção anterior, o esforço hermenêutico do autor tinha por objetivo mostrar que a) o texto da Escritura visa a um tipo específico de compreensão, aquela cuja perspectiva é constituída, sobretudo, pela condição imaginativa dos homens e b) o conteúdo da Escritura nada tem a ver com a reflexão filosófica, mas somente com a necessidade de conduzir o ânimo à obediência. Uma vez que Spinoza demonstre, pelo exame da escritura, que a Escritura não tem outro propósito senão evocar a obediência por meio da devoção ou da fé em Deus, incentivada no ânimo humano graças à força de suas imagens,²⁷ a próxima etapa a ser examinada diz respeito à liberdade de interpretação da escritura e, conseqüentemente, a liberdade de confissão. Este é o tema do capítulo XIV.

Ainda que o objetivo da escritura, num ou noutro testamento, seja obter a livre adesão dos homens às regras prescritas, a compreensão de passagens do texto, considerando a sua linguagem, pode ganhar sentidos variados para cada um dos indivíduos. As variadas interpretações do texto da escritura que podem ser feitas não devem, entretanto, invalidar o objetivo fundamental das narrativas. O texto deve conduzir o leitor ou o ouvinte a completa adesão ao conteúdo narrado, não importa qual a explicação posterior que este leitor ou ouvinte encontre para dar conta dos temas narrados.

Essa diferença interpretativa não só é decorrente das diferentes experiências e graus de compreensão dos indivíduos que ouvem ou leem as narrativas, mas também das diferenças encontradas no próprio texto. Spinoza explica neste capítulo, após o exame feito na seção precedente, que “*os livros sagrados não foram escritos por um*

²⁷ O afeto da *devoção*, definido por Spinoza no apêndice da terceira parte da *Ética* como “o amor por aquele a quem admiramos” (EIII DA 10) é um afeto coletivo fundamental para compreender a conservação do pacto social que institui a República dos hebreus e, posteriormente, a Teocracia hebraica, como veremos logo a seguir quando tratarmos mais detalhadamente do capítulo XVII do *TT-P*.

único autor nem para o vulgo de uma só época; são pelo contrário, obra de muitos homens, com maneiras de ser diferentes e vivendo em épocas igualmente diferentes” (TT-P XIV; G III, 173).

A consequência destas variações é, definitivamente, uma discrepância interpretativa. A leitura das narrativas não só varia de indivíduo para indivíduo, mas também é inconstante para cada um dos indivíduos que podem entender tal ou tal passagem de uma maneira em uma determinada época e de outra totalmente diversa, dependendo da experiência pessoal.

Uma vez que a vida religiosa não se realiza individualmente, mas em âmbito coletivo, essas variações interpretativas acabam por dividir os grupos que entendem o texto de maneira diversa. Essas diferenças de compreensão das narrativas da escritura acabam por gerar uma série de animosidades que ameaçam a estabilidade social e colocam em questão a própria finalidade destas mesmas narrativas. Não basta a crença em um Ser Supremo, mas a obediência às suas leis não pode ser abandonada em razão destas distinções interpretativas.

A resolução desse impasse para Spinoza passa em primeiro lugar por admitir a diversidade interpretativa do texto bíblico. Em segundo lugar, é preciso eleger os dogmas da fé universal, isto é, àqueles que conduzem os homens à obediência a Deus e que podem ser seguidos por todos, apesar da divergência interpretativa das escrituras (TT-P XIV; G III, 176).

A variação interpretativa é aceitável desde o momento em que se confere às obras ou às realizações particulares, uma importância maior do que à fé. As obras, segundo Spinoza, confirmam a devoção do crente a Deus e não o contrário. Assim, não importa qual a leitura que um grupo de fiéis faz desta ou daquela passagem da Escritura, mas se em suas ações manifestam a obediência a Deus (TT-P XIV; G III, 179).

A obediência a Deus, entretanto, não se manifesta através de qualquer ação, mas através da caridade para com o próximo. Esse enunciado não é demonstrado pela razão, mas somente por passagens do texto bíblico e, portanto, é um dogma que deve ser aceito sem demonstração²⁸. Spinoza cita textualmente *João, Epístola I, cap. IV, 7 e 8*: “*quem*

²⁸ A *caridade* é distinta do interesse pelo bem do outro, tema de algumas proposições da quarta parte da *Ética* que trataremos mais futuramente nesta tese. A caridade é uma ação que resulta da simples obediência, diferentemente do interesse pelo outro que é derivado de um princípio da razão.

ama o próximo nasceu de Deus e conhece Deus; quem não ama não conhece Deus, pois Deus é caridade ” (TT-P XIV; G III, 176).

Sendo assim, não importa a leitura que um fiel ou um grupo de fiéis fazem do texto da Bíblia. Se forem capazes de agir conforme a caridade, não precisam justificar a sua forma de interpretar o texto da Escritura perante outros fiéis que entendem o texto sob outra perspectiva²⁹. Deste modo, Spinoza pretende demonstrar que a liberdade de compreensão da Escritura não é incompatível com a obediência.

Uma vez que se reconheça a possibilidade de leituras variadas da Escritura será ainda preciso eleger os dogmas da fé universal, ou seja, as regras que não podem ser modificadas conforme a compreensão do fiel. Esses são os dogmas fundamentais para a obediência absoluta a Deus e assim sendo devem seguir o seguinte princípio fundamental: “*existe um ser supremo que ama a justiça e a caridade, ao qual, para ser salvos, todos tem de obedecer e adorar, cultivando a justiça e a caridade para com o próximo*” (TT-P XIV; G III, 177).

Deste princípio, Spinoza deriva *sete preceitos fundamentais da fé universal*: 1) da existência de um Deus, sumamente justo e misericordioso; 2) da existência de um único Deus; 3) da onipresença divina; 4) da onipotência divina; 5) da justiça e da caridade, ou amor para com o próximo; 6) da salvação através da obediência e 7) do perdão e do arrependimento.³⁰ Estes sete dogmas não podem ser interpretados como outras passagens da Bíblia, mas a compreensão destes sete preceitos é essencial na condução da ação do fiel na sociedade.

No capítulo XIV, Spinoza conclui que a liberdade de compreensão da escritura não coloca em risco a estabilidade do Estado. Ao fim deste capítulo, Spinoza introduz a questão da liberdade de filosofar a partir da distinção entre fé e filosofia³¹.

²⁹ Como afirma Spinoza: “(...) os homens podem errar por simplicidade de ânimo e a Escritura, como já demonstramos, não condena a ignorância, mas a desobediência”. (TT-P XIV; G III, 176).

³⁰ Observe-se que os preceitos 1, 2, 3, 4, ainda que possam ser comparáveis as proposições relativas à Substância na EI, são somente “dogmas piedosos” dos quais não se pode exigir a demonstração.

³¹ Interessante notar aqui que o direito à liberdade de filosofar não é introduzido por Spinoza através do estatuto próprio da filosofia – conhecimento verdadeiro – mas porque a fé *concede* tal direito: “A fé concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de tal modo que se pode, sem cometer nenhum crime, pensar o que se quiser sobre todas as coisas. As únicas pessoas que ela condena como heréticas e cismáticas são as que ensinam opiniões que incitem à insubmissão, ao ódio, as dissensões e à cólera; em contrapartida, só considera fiéis aqueles que, tanto quanto a sua razão e as suas capacidades lhes permitem, espalham a justiça e a caridade.” A razão disto pode não estar somente relacionado com o fato

O esforço do capítulo XV, por seu turno, é o de refutar algumas interpretações teológicas que pretendem colocar a filosofia a serviço da teologia e, a partir daí estabelecer os domínios próprios a cada uma das áreas.

No capítulo VII, Spinoza havia demonstrado à inadequação da leitura de Maimônides que pretendia colocar a Escritura à serviço da filosofia. Todo o exame hermenêutico realizado na quarta seção, dependia desta refutação à Maimônides, pois o escrutínio realizado no texto da Escritura depende de que o texto seja tratado dentro de seu próprio escopo, ou seja, como uma obra realizada com uma dada finalidade.

Neste último capítulo da primeira parte da investigação do *TT-P*, Spinoza retoma o debate iniciado no capítulo VII, mas agora a partir da perspectiva oposta ao primeiro debate: Spinoza objeta aqui a Judá Alpakhar que, segundo ele, ao contrário de Maimônides, pretende colocar a razão a serviço da teologia (TT-P XV; G III, 181).

A refutação à Alpakhar não é longa, porém suficientemente convincente. A partir da afirmação de Alpakhar de que se deve aceitar como verdadeiro tudo aquilo que for afirmado na Escritura e tomar como falso tudo o que for negado³², Spinoza questiona: “*o que é que se deve fazer no caso de a razão protestar? Teremos, ainda assim, de abraçar como verdadeiro o que a Escritura afirma e rejeitar como falso o que ela nega?*” (TT-P XV; G III, 183). Se a ideia que norteia a perspectiva de Alpakhar é a de que não se pode encontrar no texto bíblico nada que repugne a razão, Spinoza mostra no próprio texto que várias passagens contradizem a razão, como aquelas que atribuem corpo, sentimento ou movimento a Deus.

Se, entretanto, a refutação a Alpakhar parece simples, o mesmo não acontece com demonstração da certeza moral sobre a qual repousa toda a autoridade da Escritura. Spinoza retoma esse ponto, que havia sido introduzido no capítulo II do *TT-P* ao abordar o tema da profecia, para melhor definir o âmbito próprio da teologia em relação

de que, como afirma James, Spinoza dialogar com os teólogos, mas porque de fato, este é o fundamento para a liberdade de filosofar.

³² “Segundo Alpakhar, a razão tem de ser serva da Escritura e subordinar-se-lhe inteiramente, julgando, por isso, que não se deve explicar metaforicamente nenhuma passagem da Escritura só porque o seu sentido literal repugna à razão, mas unicamente quando ele repugna à própria escritura, isto é, os dogmas que ela ensina claramente. Com base nisso, formula esta regra universal: tudo o que a Escritura ensina como dogma e afirma expressamente tem de se admitir, por força da sua própria e exclusiva autoridade, como absolutamente verdadeiro, sendo mesmo impossível encontrar-se na Bíblia qualquer outro dogma que de forma que de forma direta o contradiga; só implicitamente, isto é, na medida em que as expressões da Escritura deixam muitas vezes supor o contrário daquilo que ela ensina expressamente, razão porque nesses casos e em mais nenhum, se deve interpretar metaforicamente” (TT-P XV; G III, 181).

à filosofia. Como procurou mostrar ao longo da quarta seção, o princípio fundamental da teologia é a salvação através da obediência. Mas tal princípio não é um princípio que possa ser demonstrado pela razão, mas deve ser aceito pela simples autoridade dos profetas.

Escreve Spinoza: “...admito absolutamente que esse dogma fundamental da teologia não pode ser investigado pela luz natural ou, pelo menos, que não houve ainda ninguém que o demonstrasse, pelo que a revelação foi extremamente necessária; no entanto, nós podemos usar da faculdade de julgar para abraçarmos, pelo menos como certeza moral aquilo que foi revelado” (TT-P XV; G III, 185).

Todavia, se o princípio da teologia não pode ser demonstrado pela razão, ao menos a razão pode mostrar que existem domínios próprios à teologia e à filosofia e que a desconsideração destes dois campos excludentes gera um obstáculo ao estudo de uma e da outra área.³³

A certeza moral, ao contrário da certeza matemática, assentada em uma evidência abstrata, fundamenta-se na efetividade prática.

2.2 Parte II: Dos fundamentos da comunidade política e da liberdade de pensamento e expressão

Após concluir o exame da primeira parte do tratado, Spinoza passa a tratar, na segunda parte, dos fundamentos da comunidade política e, a seguir, da liberdade de pensamento e expressão. Esse estudo é dividido em três partes: a primeira, realizada nos capítulos XVI e XVII, trata dos princípios fundamentais do Estado e da sociedade. A segunda, retoma o texto bíblico para discutir a questão do poder (capítulo XVIII). A terceira, finalmente, lida com a questão da liberdade dos súditos e a estabilidade do estado (capítulos XIX e XX).

2.2.1 Capítulos XVI e XVII

No capítulo XVI, Spinoza avança a apresentação da organização política que já vinha sendo introduzido ao longo da primeira parte do *TT-P* (capítulos III, IV e V).

³³ Ao refutar as posições de Maimônides e Alpakhar, Spinoza estabelece que “nem a teologia tem de subordinar-se à razão, nem a razão à teologia, visto cada uma delas possuir o seu próprio domínio: a razão, como já dissemos, o domínio da verdade e do saber; a teologia, o domínio da piedade e da obediência” (TT-P XV; G III, 184).

Na apresentação deste capítulo, Spinoza dá por encerrada a primeira parte, afirmando que a teologia reconhece a liberdade de filosofar e que, a partir de agora, passa a examinar os limites para a liberdade de pensamento e de expressão permitidos na “melhor das Repúblicas”. Para tanto, contudo, é preciso antes tratar dos próprios fundamentos da república. Entretanto, a apresentação de tais fundamentos, segundo Spinoza, dependeria ainda de uma análise do *direito natural*.

Spinoza define o **direito natural** como “*as regras da natureza de cada indivíduo, segundo às quais concebemos cada ser como determinado naturalmente a existir e a agir de um modo preciso*” (TT-P XVI; G III, 189). Assim, por exemplo, “*os peixes são determinados naturalmente a nadar, os maiores a comer os menores e é, por um direito natural soberano, que os peixes são senhores do mar e que os maiores comam os menores*” (idem).

O direito natural soberano de cada indivíduo “*se estende na medida de sua potência*”, porque, explica Spinoza, “*a potência da natureza é a potência mesma de Deus que detém um direito soberano a todas as coisas*” (idem). E sendo a potência universal da natureza, tomada em absoluto, a potência de todos os indivíduos tomados em conjunto, “*segue-se que cada indivíduo dispõe de um direito soberano sobre tudo o que estiver em sua potência, ou ainda, que o direito de cada um se estende até onde se estender a sua potência determinada*” (TT-P XVI; G III, 189).

Os indivíduos, tomados em conjunto, são detentores do direito de natureza de agir e existir de um modo determinado porque participam da potência universal da natureza. Considerados individualmente em relação à lei suprema da natureza, diz Spinoza, cada coisa se esforça por perseverar em seu estado, “*sem ter em conta outra coisa a não ser ela própria*”, segue-se que cada indivíduo detém um direito soberano “*de agir e de existir segundo está naturalmente determinado*”³⁴ (TT-P XVI; G III, 189).

Todas as coisas da natureza possuem, individualmente, um direito de natureza equivalente à sua potência. Contudo, acrescenta Spinoza, não há um direito soberano de

³⁴ A passagem do capítulo XVI citada aqui em itálico, parece se referir a um individualismo natural recorrente em teorias políticas baseadas no contratualismo. Mais tarde veremos que essa mesma passagem tem servido às leituras evolutivas da filosofia política de Spinoza. No entanto, quando tratarmos do pacto social que estabelece a Democracia vamos sugerir outra interpretação para tal passagem.

qualquer coisa da Natureza em detrimento do direito de outra³⁵: “*não reconheço qualquer diferença entre os homens e o resto dos indivíduos naturais, nem entre os homens dotados de razão e aqueles que a ignoram, nem entre os loucos, os delirantes e os insensatos. Tudo aquilo que cada um faz segundo as leis de sua natureza, faz por um direito soberano, porque age segundo a sua determinação natural não podendo agir de outra forma*” (TT-P XVI; G III, 190).

Até aqui, Spinoza não faz qualquer distinção entre o sábio e o ignorante, discriminação que será importante a seguir, quando tratar da forma de estabelecimento da comunidade política através de um *pacto social* que estabelece a Democracia³⁶. Ao considerar o sábio, ou aquele que se conduz pelos ditames da razão, em relação ao homem que segue somente as leis do apetite, Spinoza afirma que tanto sábio como o ignorante tem o direito soberano de viver sob as regras ou da razão ou do apetite³⁷. Assim, sábio e ignorante têm direito soberano de perseverar em seu estado segundo as leis da razão ou do apetite (TT-P XVI; G III, 190)³⁸.

Mais tarde, entretanto, essa distinção será importante porque pode explicar porque a comunidade que é constituída por um pacto que está de acordo com a razão³⁹ e a comunidade constituída pelo vulgo hebreu constituem diferentes comunidades políticas de acordo com o entendimento que cada um tem do que é útil⁴⁰.

Spinoza, entretanto, afirma que os homens não são primordialmente determinados pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência e que todos nascem igualmente ignorantes. Assim sendo, enquanto não adquirem “*a prática habitual da*

³⁵ Entretanto, o direito e, portanto, a potência de um pode limitar o direito e a potência de outro. Mas cada um, seja um indivíduo humano ou animal, seja um ente racional ou passional, age com tanto direito quanto age qualquer outro ser na Natureza.

³⁶ Veremos que se a distinção entre sábio e ignorante é fundamental para a compreensão do pacto social que estabelece a Democracia, o mesmo não ocorre com o pacto que estabelece a República dos Hebreus no capítulo XVII, onde a *multidão* é o sujeito em consideração nesta parte.

³⁷ Muito embora Spinoza empregue os termos “sábio” e “ignorante” neste contexto, preferimos, ao longo da tese, usar as denominações “homem livre” e “homem não livre”, evitando assim a ideia de um gradiente cognitivo, tal como Spinoza o faz na quarta parte da *Ética* (EIV P66 esc.). Acreditamos que essa breve correção ao texto do TT-P não gere implicações que contradigam o argumento original e que, por fim, nos sirva como referência quando mostrarmos, na terceira parte da tese, a relação entre o capítulo XVI do TT-P com a quarta parte da *Ética*.

³⁸ “(...) tal como o sábio tem todo o direito de fazer tudo o que a razão manda, ou seja, a viver segundo as leis da razão, também o ignorante e o pusilânime têm todo o direito de fazer o que o instinto lhes inspire, isto é, de viver segundo as leis do instinto” (TT-P, XVI, [G 190]).

³⁹ Veremos a seguir que a expressão “condução da razão” pode significar operar somente com as regras da razão ou conduzir as suas ações conforme a razão.

⁴⁰ Os livros III e IV da *Ética* explicam a diferença de perspectiva do homem livre e do homem não livre em relação ao que é *útil*. Somente o primeiro deles é capaz de reconhecer o que é *verdadeiramente* útil.

virtude” vivem e se conservam de acordo com os “*impulsos do apetite*” (TT-P XVI; G III, 190). Desta forma, todos os expedientes usados para perseverar no seu estado, são justificados, pois

“...a natureza não é limitada pelas leis da razão humana que visa somente aquilo que é verdadeiramente útil aos homens e a sua conservação (...). Tudo aquilo que, na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, assim nos parece porque não temos senão um conhecimento particular das coisas e que ignoramos em grande parte a ordem e as relações da natureza por inteiro” (TT-P XVI; G III 191)⁴¹

Do ponto de vista estritamente individual, cada ser tem o direito natural e expressa sua potência em decorrência da própria lei suprema da natureza que é o dever de perseverar no ser⁴². Entretanto, mesmo os ignorantes, que não concebem a utilidade das leis e as prescrições da razão, desejam viver, tanto quanto os sábios, “*em segurança e ao abrigo do medo*”(TT-P XVI; G III, 191). Sendo assim, não podem viver em segurança e sem medo se viverem “*em meio à inimizades, ódios, cólera e conflitos sem se esforçar de evita-los tanto quanto puderem*” (TT-P XVI; G III, 191).”

A esta primeira razão para viver em sociedade, que só reconhece a utilidade imaginativa da sociedade, Spinoza acrescenta outra razão, agora de ordem racional: “é, contudo, verdadeiro que bem mais útil viver segundo as leis e as prescrições da razão que a razão determina, sem visar nada mais do que é verdadeiramente útil aos homens” (TT-P, XVI, [G 191]).

Neste ponto, Spinoza retoma a ideia de mútuo auxílio já apresentada no capítulo V do *TT-P*:

“Se considerarmos igualmente que, sem um auxílio mútuo os homens vivem necessariamente de modo miserável e sem poder cultivar a razão, como havíamos mostrado no capítulo V, veremos muito claramente que, para viver em segurança e da melhor forma possível, devem necessariamente entrar em *acordo mútuo [in unum conspirare]* e para tanto, devem fazê-lo de forma que o direito que cada um tem

⁴¹ A mesma ideia aparece no Prefácio da *Ética* III: “A natureza é sempre a mesma, e sua virtude e potência de agir são, em todos os lugares, as mesmas, ou seja, as leis e as regras da natureza, conforme todas as coisas ocorrem, e mudam de uma para outra, são sempre e em todos os lugares as mesmas. Assim, o modo de compreender a natureza de alguma coisa, ou qualquer espécie, deve ser sempre o mesmo, ou seja, através das leis e regras universais da natureza. Os afetos, portanto, de ódio, raiva, inveja e etc, considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e força da natureza como todas as outras coisas singulares.”

⁴² Na demonstração à proposição 6 do livro III da *Ética*, proposição que trata do *conatus*, Spinoza explica que “as coisas singulares (...) se exprimem de uma maneira certa e determinada (pelo corol. Da proposição 25 da Parte I), isto é (pela proposição 34 da Parte I), as coisas exprimem de uma certa e determinada maneira a potência de Deus em virtude da qual ela existe e age”. O direito natural de cada coisa é a própria potência da coisa que exprime de uma certa e determinada maneira a potência de Deus.

por natureza sobre todas as coisas seja exercido coletivamente e não seja mais determinado pela força e pelo apetite de cada um, mas pela potência e pela vontade de todos em conjunto” (TT-P XVI; GIII, 191 grifo meu).

Até aqui, Spinoza repete, em linhas gerais, o argumento apresentado no capítulo V ao tratar da *utilidade da sociedade*. Relembramos que, no capítulo III, Spinoza introduz a noção de sociedade afirmando que a finalidade desta é a *segurança* dos homens. No capítulo V, Spinoza acrescenta que, além do aspecto da defesa contra os ataques externos, outro fator que motiva a vida em comum é o auxílio mútuo. Agora, outro elemento se insere ao argumento, qual seja, uma condição para o estabelecimento de uma comunidade política: um *acordo mútuo* ou pacto devidamente estabelecido de exercer o direito sobre todas as coisas de modo coletivo e pela potência e vontade coletivas.

Uma pré-condição do pacto social é apresentada no contexto do capítulo XVI: o reconhecimento coletivo de que o auxílio mútuo regrado por “prescrições determinadas pela razão” é mais útil a todos os homens⁴³. A partir deste reconhecimento coletivo, os homens, em conjunto, “tiveram de estatuir firmemente e acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão, que ninguém ousa contradizer abertamente com receio de ser tomado por *insensato*” (TT-P, XVI, [G191], grifo meu). Mediante a realização deste acordo, define-se que

“todos devem ser governados somente pelos ditames da razão (...), refrear o apetite quando este aconselha qualquer coisa que cause danos aos demais e defender o direito do outro como se fora o seu próprio direito”(TT-P XVI; G III, 191).

Contudo, o pacto social, que se segue a este acordo ou pré-condição, exige, ainda, como condição mesma de possibilidade da instituição de um direito comum, a transferência do direito individual ao conjunto da sociedade. A consequência do ato de transferir o direito individual *ao conjunto da sociedade* é o estabelecimento de um poder que é *colegialmente exercido* sobre “tudo o que estiver em seu poder”. E, desta forma, “*o poder supremo não está sujeito a nenhuma lei e que todos lhe devem obediência em tudo*” (TT-P XVI; G III, 193).

⁴³ “É, entretanto, verdadeiro, ninguém pode negá-lo, que é bem mais útil aos homens viverem segundo as leis e prescrições determinadas pela razão que, como havíamos mencionado, não visam senão o que é verdadeiramente útil aos homens”(TT-P XVI; G III, 191).

O tema do pacto para o estabelecimento de uma República também é tratado no capítulo XVII do *TT-P*. Entretanto, nesta parte, não são os homens *sensatos* (capazes de reconhecer racional ou imaginativamente a utilidade da sociedade) que firmam um pacto entre si, mas a *multitude* (*multidão*), cuja constituição é por demais diversa e “não se governa pela razão, mas somente pela força dos afetos” (TT-P XVII; G III, 203)⁴⁴.

Logo no início do capítulo XVII, Spinoza retoma o tema da transferência do direito natural, considerado no capítulo precedente, afirmando que “*com efeito, ninguém jamais poderá transferir a um outro sua potência, e portanto o seu direito, ao ponto de cessar de ser um homem; não haverá jamais um poder soberano tal que possa realizar tudo o que quiser*” (TT-P XVI; G III, 201).

Se a apresentação do pacto do capítulo XVI inicia tratando do direito natural individual até chegar à constituição do poder soberano coletivamente exercido, no capítulo XVII inverte-se a apresentação. Aqui, desde o início, o poder soberano, já constituído, aparece como um obstáculo ao direito natural. Ao longo do argumento apresentado no capítulo XVII, Spinoza mostra como é possível o equilíbrio entre o direito de cada um dos indivíduos e o direito soberano.

Como dissemos logo acima, Spinoza inicia seu argumento afirmando ser impossível a transferência de direito em favor de outro, acrescentando que o direito do soberano sobre todas as coisas, tratado no capítulo XVI, é “*puramente teórico*” (TT-P XVII; G III 201). Mas, se é assim, e tendo em conta o que Spinoza afirma desde o capítulo III acerca da utilidade da sociedade, como é possível conservar o Estado que se institui mediante a realização de um pacto, quando os homens não transferirem o seu direito natural à sociedade, pois, poderão, a qualquer momento, colocar em risco a sua estrutura?

Spinoza cita, no capítulo V do *TT-P*, uma passagem de Sêneca, onde o autor clássico comenta que “nunca um poder violento se manteve por muito tempo”. Sendo

⁴⁴ Assim, tal como no *Tratado Político*, a multidão que estabelece a República dos hebreus no capítulo XVII do *TT-P*, não tem como motivação a própria razão, mas apenas os afetos. Escreve Spinoza em TP, VI, §1 que “sendo os homens mais conduzidos pelas paixões do que pela razão, daí se conclui que se quiserem acordar entre si e ter, de certa maneira, uma alma comum, não é em virtude de uma percepção da razão, mas antes duma paixão comum, tal como a esperança, o medo ou o desejo de tirar vingança de um prejuízo sofrido.” Entretanto, a multidão do *TP*, conduzida somente por suas paixões tal como a multidão hebraica no deserto, não realiza um contrato para instituir o estado civil. Se for assim, ao longo da apresentação do capítulo XVII do *TT-P*, Spinoza deve apresentar, ao menos, uma diferença na constituição afetiva dos hebreus em relação à multidão do *TP*.

assim, Spinoza explica que “a natureza humana não tolera ser totalmente coagida” (TT-P V, G III 74). Tomando esse pensamento em consideração, Spinoza afirma que nenhum poder altamente coercitivo se conserva por muito tempo, ao contrário de um poder moderado. No capítulo XVII, o autor retoma essa ideia ao tratar do direito e do poder do estado:

“(…) para compreender corretamente a extensão do direito a extensão do direito e do poder do Estado deve-se notar que este poder não se reduz estritamente à capacidade de constranger os homens pelo temor, mas emprega sem reserva todos os meios capazes de lhes fazerem obedecer à suas ordens. Com efeito, não é a razão da obediência, mas a própria obediência que faz um súdito. Porque seja qual for a razão pela qual um homem decide seguir as ordens do Soberano, que seja por medo da punição, pela esperança de alguma vantagem, pelo amor da pátria, ou em razão de um impulso de qualquer outro afeto, ele se decide por sua própria conta e, ainda assim, segundo o que ordena o Soberano” (TT-P XVII; G III 202).

Essa passagem coloca em relevo a relação entre o poder soberano constituído e a sua base, que são os afetos humanos. Quanto mais eficiente for um governo ao operar com os afetos de seus súditos, mais estável será o Estado⁴⁵. Entretanto, levando-se em conta a diversidade e complexidade dos homens, esta não é uma tarefa simples. Ainda assim, como vimos, esta tarefa pode ser efetiva se duas condições forem consideradas: se o soberano for competente em lidar com os afetos e, em certa medida, prescindir de instrumentos coercitivos, e se os homens puderem aderir ao seu comando, obedecendo de boa vontade.⁴⁶

Spinoza acrescenta ainda que ao agir conforme aos ordenamentos do soberano, os homens agem não mais em razão de seu próprio direito natural, mas em razão do direito do Estado. O direito do Estado, entretanto, é tão instável quanto as variações de ânimo dos homens: “*todos, governantes e governados são homens, ou seja, seres*

⁴⁵ Esta mesma ideia é retomada no segundo tratado político de Spinoza como, por exemplo, no segundo parágrafo do quinto capítulo do TP, onde Spinoza trata do “melhor governo” (“o melhor governo é aquele sob o qual os homens passam a sua vida em concórdia e aquele cujas leis são observadas sem violação. É certo, com efeito, que as sedições, as guerras e a violação ou o desprezo pelas leis são imputáveis, não tanto à malícia dos súditos, quanto a um vício do regime instituído”) e no terceiro parágrafo, onde Spinoza comenta sobre a “virtude da cidade”, que, nos parece, a própria virtude do governante: “os vícios dos súditos, a sua excessiva licenciosidade e insubmissão devem ser imputados à cidade, também, em contrapartida, a sua virtude, sua constante submissão às leis, devem ser atribuídas à virtude da cidade e ao estabelecimento de um direito civil absoluto, tal como manifesto pelo §15 do capítulo II. É, portanto, por boa razão que se presta honra à virtude de Aníbal, porque no seu exército nunca ter havido sedição”.

⁴⁶ Spinoza comenta que a disposição favorável dos homens em aceitar e agir as ordens do poder soberano, ou o respeito, é um afeto resultante de dois afetos distintos: o medo e a admiração. Ver EIII DA 10 sobre a admiração.

inclinados a preferir os prazeres ao trabalho” (TT-P XVII; G III, 203). Para que, então, o Estado mantenha seu direito firmemente estabelecido, é necessário que um pacto que considere a dificuldade em manter a fidelidade entre o soberano e seus súditos seja firmado. Considerando esse propósito declara Spinoza:

“(…) constituir o Estado de modo a não dar lugar à fraude, e melhor ainda, instituir tudo de modo que todos, não importa qual seja a sua complexão, prefiram o direito comum antes de seus interesses privados: esta é a tarefa, este é o trabalho a ser realizado” (TT-P XVII; G III, 203).

Ao tratar o pacto que institui a República dos hebreus, Spinoza explica que é graças à interferência do profeta, “*é por conselho do profeta*” (TT-P XVII; G III, 205), que a sociedade dos hebreus decide transferir o seu direito de natureza para uma instância transcendente que estabelece as leis e institui o direito comum. Essa decisão em nada tem a ver com o acordo (*conspiratio*) que é pré-condição para a instituição da Democracia, pois o reconhecimento da utilidade da sociedade, reconhecimento de um princípio da razão, é completamente diferente de um consentimento à uma exortação do profeta como conselheiro da comunidade dos hebreus.

Na continuidade do capítulo XVII, logo após tratar do pacto que estabelece a República dos Hebreus, Spinoza comenta as dificuldades para a conservação do pacto, o estabelecimento da comunidade política liderada por Moisés, as rivalidades entre as tribos e os levitas e a transformação da República dos Hebreus em uma teocracia e, logo após, em uma monarquia até a dissolução completa do estado.

O tema do pacto que estabelece o Estado é, como podemos ver por estes poucos aspectos aqui elencados, apresentado de modo distinto nestes dois capítulos. Como o tratamento desta distinção é o objetivo desta tese, vamos comentar cada uma das passagens que tratam das diferentes formas de pacto em uma seção imediatamente a seguir a esta para detalhar com maior rigor as passagens que tratam do próprio pacto social.

2.2 Capítulo XVIII

O capítulo XVIII retoma a análise da República dos Hebreus realizada no capítulo anterior para deduzir de sua história e instituições “*alguns princípios políticos*” (TT-P XVIII; G III 221).

No âmbito deste capítulo, aparentemente, Spinoza parece estabelecer uma crítica não só a monarquia que sucede a República dos Hebreus, mas a monarquia em geral ao distinguir “o tempo de paz” do “tempo de guerra”, sendo este último o período em que os monarcas combatiam não mais em nome da paz e da liberdade, mas em nome da glória (TT-P XVIII; G III, 224)⁴⁷. Assim, um dos princípios deduzidos da história da República dos Hebreus seria que a democracia ou mesmo a teocracia seriam formas soberanas de governo superiores à monarquia, como Spinoza já havia declarado no capítulo XVI.

Entretanto, e para a surpresa do leitor que acompanha o seu argumento até aqui, Spinoza afirma que se um povo já está habituado à monarquia é mais prudente conservar essa forma de governo do que a substituir por outra⁴⁸. O exemplo contemporâneo ao autor, é o caso inglês, quando o rei foi destituído do poder, mas logo após a Revolução parlamentarista, a monarquia foi restaurada (TT-P XVII; G III, 227). A explicação de Spinoza para esse caso é que aquela população só conhecia a forma de organização política centrada no poder do monarca e, portanto, só obedecia aquele tipo de governo. O caso holandês, entretanto, era diferente, pois “*sempre esteve nas mãos das Cortes o direito de soberania*” (TT-P XVII; G 228) que não poderia ser ameaçado pelos condes sem colocar em risco o poder soberano⁴⁹.

Outro princípio político que Spinoza deriva da história da República dos hebreus e da sua derrocada diz respeito à atividade dos pontífices no que concerne aos assuntos especificamente políticos. Durante a monarquia, ao almejar restituir o regime teocrático, as autoridades religiosas descuraram da aplicação das leis e, segundo, Spinoza “toleraram tudo para atrair a si a plebe” e ao corromper as leis e a religião criaram “controvérsias e alterações difíceis de sanar” (TT-P XVIII; GIII, 223).

⁴⁷ “Igualmente digno de nota é ter havido, enquanto o povo deteve o poder, apenas uma guerra civil, a qual viria, no entanto, ser completamente sanada, além de quê, os vencedores se mostraram de tal maneira misericordiosos para com os vencidos que tentaram por todos os meios reintegrá-los na sua primitiva dignidade e com as mesmas posses. Mas assim que o povo, que não estava nada habituado a reis, substituiu pela monarquia o regime anterior, as guerras civis não mais tiveram fim e travaram-se combates tão violentos como nunca se tinha ouvido falar” (TT-P XVIII; G III 224)

⁴⁸ “(...) porém, não posso deixar de frisar que também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e por a ridículo qualquer autoridade inferior” (TT-P XVII; G III 226).

⁴⁹ Este capítulo do TT-P parece ser um modelo para a redação do *Tratado Político*, onde Spinoza apresenta os princípios que permitem uma melhor governabilidade e estabilidade dos Estados segundo as formas de governo monárquico, aristocrático e democrático.

Do seu estudo sobre a história dos hebreus, Spinoza retira quatro princípios: o primeiro deles diz respeito à pretensão dos pontífices em relação ao poder político. A autoridade religiosa deve manter a função de guardiões da lei e “*limitar a sua atividade e o seu ensino àquilo que é tradicionalmente aceito e consagrado pelo costume*” (TT-P XVIII; G III, 225). O segundo princípio considera a liberdade de pensamento, que será tratado com mais detalhe nos dois últimos capítulos do *TT-P*. O terceiro princípio concerne à competência e ao direito da autoridade soberana em “*decidir o que é lícito e o que é ilícito*” (TT-P XVIII; G III 226). Por fim, o quarto princípio considera a incapacidade da monarquia em se estabelecer quando o poder político foi, desde o princípio, instituído pelo povo.

2.2.3 Capítulos XIX e XX

No capítulo XIX do *TT-P*, Spinoza tem como objetivo mostrar a preeminência da autoridade soberana (civil) sobre a autoridade religiosa. A autoridade civil, no seu entender, tem o direito de decidir sobre as questões religiosas tendo em vista, sempre, a estabilidade do Estado.

De fato, segundo Spinoza, a religião “*só adquire força de lei por decreto daqueles que detêm a soberania*”, e “*que Deus não exerce nenhum reinado especial sobre os homens, a não ser através daqueles que detêm o poder soberano*” (TT-P XIX; G III 229).

Assim sendo, o culto religioso e propagação das ideias religiosas devem estar, sempre, submetidas à autoridade civil que tem como principal interesse a conciliação, a paz e o interesse público. É a própria autoridade soberana que deve definir e ser intérprete dos cultos e das práticas religiosas.

Na primeira parte de sua argumentação, neste capítulo, Spinoza faz remissão a algumas conclusões apresentadas em capítulos anteriores. No capítulo VII, Spinoza distingue o culto ou a piedade exterior, que deve se adequar ao interesse do Estado, do culto interior que é um direito individual que não pode ser transferido para outrem⁵⁰.

Do capítulo XIV, onde Spinoza procura mostrar o direito à liberdade de interpretação das escrituras e apresentar os sete princípios da religião universal, o autor

⁵⁰ Essa distinção, realizada ainda na primeira parte do tratado (TT-P, XIV), antecipa o tema que será tratado no capítulo XX do *TT-P*, quando Spinoza procura demonstrar o interesse público na liberdade de pensamento e expressão, direito inalienável de cada indivíduo.

retoma a sua interpretação para a ideia de “reino de Deus”. Spinoza entende, por reino de Deus, “todo aquele onde a justiça e a caridade tem força de lei e de mandamento. E, (...), é totalmente indiferente se Deus ensina e ordena o verdadeiro culto da justiça e da caridade por meio da luz natural ou da revelação” (TT-P, XIX, [G 229]).

A prática da justiça e da caridade devem sempre ser organizada pela autoridade soberana em razão do interesse público. Não importa que a obediência a justiça e a prática da caridade seja decorrência do conhecimento da razão ou da revelação das Escrituras, mas que venham ao encontro do interesse coletivo.

Em seguida, Spinoza remete-se a algumas passagens apresentadas no capítulo XVI. Ao tratar, naquele capítulo, sobre o direito individual no estado de natureza, Spinoza argumenta que a razão não tem mais direitos do que o instinto e que aqueles que vivem sob o império dos apetites tem tanto direito quanto aquele que vive sob a luz da razão.

Por conseguinte, afirma Spinoza que *“era impossível conceber o pecado no estado de natureza, ou sequer Deus como um juiz que castiga os homens pelos seus pecados; aí, tudo se passa de acordo com as leis comuns a toda a natureza (...) não havendo lugar nem para a justiça e nem para a caridade”* (TT-P XIX; GIII, 229).

Para exemplificar a prerrogativa da autoridade soberana, Spinoza remete-se a passagem, no capítulo XVII, onde comenta as diferentes condições que o primeiro pacto dispõe em relação às novas condições impostas com o segundo pacto entre os hebreus e Moisés. Durante a vigência do primeiro pacto, os hebreus *“conservaram integralmente o poder político enquanto não o transferiram para Moisés”* (TT-P XIX; G III 230).

A partir do pacto que transferiu o direito de cada um deles para o profeta, que se torna, com a realização do pacto, “rei absoluto”, os hebreus deixam de ser *“juridicamente senhores de si próprios”* (TT-P XIX; G III, 230) para obedecer à autoridade estabelecida com o pacto.

Spinoza acrescenta ainda que, com o fim da monarquia hebraica e a transferência de direito para o Rei da Babilônia, *“o reino de Deus e o seu direito cessaram imediatamente”* (TT-P XIX; G III 230). Ainda que como prisioneiros e

cativos na Babilônia, deviam, zelar pela paz da cidade onde eram mantidos como escravos⁵¹.

Dada a prerrogativa da conservação do Estado e do interesse público, e sendo o bem público *“a lei suprema à qual se devem sujeitar todas as outras”* (TT-P XIX; G 232), é um privilégio que somente cabe a autoridade soberana do Estado a interpretação da religião e da prática da justiça e da caridade.

Mostradas as razões pelas quais a autoridade suprema do Estado deve ser predominante sobre a autoridade religiosa, Spinoza passa a mostrar, a partir do exemplo da República hebraica apresentados nos dois capítulos precedentes, que a pretensão da autoridade religiosa no que diz respeito não somente à religião, mas também ao poder político, é sempre contrário ao interesse do Estado.

Após a realização do segundo pacto, Moisés passa a ser o supremo soberano político entre os hebreus ao transferirem *parte* de seu direito para o profeta. Essa parte do direito que é transferido para o profeta é exatamente o direito de se dirigir a Deus e interpretar as leis.

A República dos hebreus foi dividida em partes iguais pelo soberano, com iguais poderes e direito à propriedade, a exceção da tribo dos levitas, designada a tratar somente do templo e submetida sempre ao sumo pontífice que era o próprio profeta. Com a morte do profeta, que não elege nenhum sucessor, o líder de cada tribo exerce o direito de administração do Estado na qualidade de substituto não de um rei que tivesse morrido, mas de *“um rei que tivesse se ausentado”* (TT-P XIX; G III, 234).

Entretanto, com o segundo estado *“os pontífices exerceram de modo absoluto esse direito, mas só depois de acumular o principado juntamente com o pontificado. Porque o direito pontifical depende sempre de um edito do poder soberano e nem mesmo os pontífices alguma vez o detiveram enquanto não se apoderaram do Principado”* (TT-P XIX; G III, 234).

⁵¹ Spinoza cita aqui, para tratar do cativeiro na Babilônia, a exortação do profeta Jeremias, cap. XXIX, 7: “Zelai pela paz da cidade para onde vos conduzi como cativos, pois a sua segurança será a vossa segurança”. Para Spinoza, tanto a tirania como a escravidão são situações sociais menos danosas que o estado de natureza e, portanto, preferíveis a este, ainda que os direitos individuais estejam suspensos. Como escreve o filósofo holandês neste mesmo capítulo XIX do TT-P: “suprimindo o Estado, nada de bom pode subsistir e tudo fica ameaçado, reinando apenas, por entre o medo geral, a cólera e a impiedade” (TT-P XIX; G III, 232).

Sendo assim, Moises havia exercido o poder sobre o templo não porque era o profeta, mas porque era o sumo soberano político. O pontificado hebraico, entretanto, com o desejo de autonomia sobre seus próprios assuntos, se apodera do principado para poder exercer o poder político.

Com a instituição da monarquia, o poder político e o direito sobre a religião retornam a um sumo soberano. Disputas entre o rei dos hebreus e o pontificado tomam lugar, fragilizando a estrutura do estado. Além dessa disputa entre o rei e o pontificado hebraico, a presença de outros profetas, que não tinham um direito sobre o pontificado, mas reivindicavam uma proximidade com o monarca e o poder de instituir ou destituir qualquer poder soberano, também fragilizava o poder soberano dos reis.

Com o exemplo da República dos Hebreus, Spinoza procura mostrar que, se a prerrogativa da autoridade civil sobre a autoridade religiosa não for respeitada, o Estado e a paz social estão sempre sob ameaça. Assim, a autoridade soberana tem o direito de exercer o seu poder de decisão sobre os assuntos da religião.

O capítulo XIX, com suas menções a outras partes do tratado, aparece como um fechamento de uma linha de argumentações que, ao ser finalizada, abre espaço para o capítulo final, onde finalmente, Spinoza vai tratar da questão anunciada no próprio título da obra, qual seja, o direito a liberdade de filosofar e a compatibilidade desta liberdade com a preservação da paz social e do Estado.

No capítulo XX, Spinoza anuncia que o objetivo deste último capítulo da obra é a demonstração de que *“num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa”* (TT-P XX; G III, 239). A liberdade de pensamento e de expressão no interior da comunidade política, no entanto, precisa ter limites muito precisos, aos quais Spinoza menciona neste capítulo.

Os três primeiros parágrafos expõem a tensão que é gerada pela relação existente entre o direito do soberano e o direito dos súditos. Nesta introdução ao argumento apresentado neste capítulo final, Spinoza faz alusão ao capítulo XVII para lembrar que

“a vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa” (TT-P XX; G III, 239).

Contudo, no capítulo XVII do *TT-P*, Spinoza não relaciona o direito natural com a faculdade de pensar. Aí, o direito natural parece ser relativo ao direito de agir em geral, ainda assim, toda a primeira parte do tratado tem como objetivo a apresentação do direito à liberdade de pensamento em relação ao interesse da teologia.

O capítulo XVII é mencionado nesta introdução para mostrar que o direito do soberano é sempre limitado pela potência dos súditos. Assim, mesmo o profeta que *“tinha conquistado por completo a opinião de seu povo, não por meio de astúcias, mas pela divina virtude”* (TT-P XX; G III, 239), não esteve livre de opinião adversa de seus súditos.

Spinoza assinala que somente na forma monárquica do Estado o soberano tem o poder de censurar a opinião dos súditos, *“nunca numa democracia, onde todos, ou pelo menos a maior parte dos cidadãos detêm colegialmente o poder”* (TT-P XX; G III 239).

Mas se o monarca tem o poder, ou a legitimidade, conforme a forma do estado que corresponde a uma monarquia, de evitar a expressão de ideias que contrariem o poder soberano, não tem qualquer poder sobre o pensamento de seus súditos:

“por maior que seja, pois, o direito que tem os supremos poderes sobre todas as coisas, e por muito que os consideremos como intérpretes do direito e da piedade, eles jamais poderão evitar que os homens façam sobre as coisas um juízo que depende da sua própria maneira de ser ou que estejam possuídos desta ou daquela paixão” (TT-P XX; G III, 240).

Além disso, ainda que o soberano possa fazer uso, inclusive, da violência para coibir as ideias que contestam as leis, o poder constituído ou mesmo os *“motivos mais fúteis”*, não pode pretender que isso *“seja compatível como o que dita a razão”* (idem). Desta forma, não pode limitar o direito de pensamento e de expressão de tal modo que acabe por provocar a ruína do estado.

Mas, se é verdade que o direito soberano não pode limitar de modo absoluto o direito dos súditos à expressão de suas ideias, é, também, *“inegável que tanto se podem cometer crimes de lesa-majestade por atos como por palavras, razão por que, se é de fato impossível retirar completamente essa liberdade aos súditos, também será altamente pernicioso concedê-la sem nenhuma restrição”* (TT-P XX; G III, 240).

Até aqui, então, nestes três primeiros parágrafos, Spinoza introduz o problema do direito de pensamento e expressão em relação ao direito soberano. A partir de agora,

o autor retoma o objetivo do capítulo XVI do *TT-P*, qual seja o de demonstrar “*até onde deve ir, num Estado bem ordenado, essa liberdade de cada um pensar e dizer o que pensa*” (TT-P XVI; G III 189). Para tanto, Spinoza volta a tratar, aqui resumidamente, dos fundamentos do Estado.

“Dos fundamentos do Estado, (...) resulta com toda a evidência que o seu fim último não é 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 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 a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos; é fazer com que sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídias, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. *O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade*” (TT-P XX; G III, 241 grifo meu).

A partir da ideia mesma da utilidade do Estado, que é a liberdade dos homens, Spinoza explica que para constituir um estado, diante da diversidade das opiniões, cada um teve de renunciar o seu direito de agir segundo a sua própria lei, porém não foram obrigados a renunciar o seu direito de pensamento e de expressão do mesmo.

Spinoza explica ainda que o direito a opinar contrariamente a uma lei do Estado está garantido desde que esta opinião seja feita saber pela autoridade soberana e não expressa publicamente com o fim de causar subversão.

O direito de pensar e de ensinar o que se pensa deve ser garantido pela autoridade soberana, pois esse mesmo direito é a garantia da paz no Estado (TT-P XX; G III, 241).

Uma passagem, mais ao final do capítulo XX, chama a atenção do leitor, pois, nesta passagem, Spinoza declara, pela primeira vez, o direito do homem livre de se pronunciar e agir contra as leis do estado que proíbem o livre pensamento. Até então, como podemos ver na anotação XXXIII do capítulo XVI⁵², o homem livre deve agir sempre em concordância com as leis do Estado, não importa qual a sua forma. Entretanto, escreve Spinoza no capítulo XX: “*Que coisa pior pode imaginar-se para um Estado que serem mandados para o exílio como indesejáveis homens honestos, só*

⁵² Escreve Spinoza na referida anotação: “(...) quanto mais um homem se conduzir pela razão, isto é, quanto mais livre for, mais inabalavelmente observará as leis do Estado e executará aquilo que ordena o poder supremo do qual é súdito” (TT-P, XVI, [G 195]).

porque pensam de maneira diferente e não sabem dissimular?” (TT-P XX; G III, 245, grifo meu).

Se for assim, os homens livres têm uma forma de proceder (não sabem dissimular) que pode colocar em questão as leis do estado que não estão de acordo com a liberdade. Mas, estas leis são, elas mesmas, contra o estado, e não há outra forma do homem livre proceder do que agir contra as mesmas.

Spinoza conclui que não há outra forma de governar o estado com segurança do que garantir a liberdade de pensamento e expressão dos súditos. Existem limites para tal liberdade, mas estes limites são somente aqueles que visam a conservação do estado e convivência pacífica entre os homens.

O autor, por fim, exemplifica o proveito de se ter um estado onde a liberdade de pensamento está garantida mostrando o exemplo da República da Holanda e a pujança da cidade de Amsterdam: *“De fato, nesta florescente república e nobilíssima cidade, todos os homens, seja qual for a sua nação ou a sua seita, vivem na mais perfeita concórdia (...). E não existe absolutamente nenhuma seita, por mais odiada que seja, cujos membros (...) não sejam protegidos pela autoridade dos magistrados e pela guarda”* (TT-P XX; G III, 246).

Mas certas decisões políticas nas Províncias dos Países Baixos também servem para Spinoza exemplificar o quanto pode ser prejudicial a tentativa de censurar a liberdade de pensamento: *“Em contrapartida, quando outrora os políticos e os Senados das Províncias começaram a se envolver na controvérsia dos remonstrantes e contra-remonstrantes sobre religião, esta degenerou logo num cisma (...)”*(TT-P, XX, [G 246]).

O último capítulo do Tratado Teológico-Político conclui com a demonstração de que

(i) “é impossível de tirar aos homens a liberdade de dizerem o que pensam”;

(ii) a liberdade de expressão do pensamento pode ser concedida “sem prejuízo do direito e da autoridade dos poderes soberanos”, mas desde que não pretenda alterar as leis estabelecidas;

(iii) “a mesma liberdade não representa nenhuma ameaça em relação à paz, nem acarreta inconvenientes que não possam facilmente neutralizar-se”;

(iv) “o mesmo pode se dizer da piedade” (TT-P, XX, [G 247]);

(v) a autoridade civil não deve legislar sobre a matéria especulativa, pois tais leis seriam de todo inúteis;

(vi) a paz do estado só pode ser preservada se a liberdade de opinião for garantida pela autoridade soberana.

Capítulo III. O Pacto social

3.1 O pacto social que estabelece a Democracia (TT-P Capítulo XVI)

Apresentamos na seção anterior, quando mencionamos o capítulo XVI, as condições às quais o pacto social aí apresentado precisa satisfazer para poder ser realizado. Uma destas condições é a conservação do *direito natural*: todos os homens possuem o direito natural de preservar a si mesmos, empregando os meios que bem lhes aprouver e, além disso, cada um tem o direito de se preservar *sem levar em conta qualquer outra coisa*, uma vez que “o direito natural de cada homem não é determinado pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” (TT-P XVI; G III, 190). Sendo a preservação do direito natural uma condição do pacto, como veremos a seguir, nenhum acordo pode colocar em questão este mesmo direito.

Contudo, outra condição considera “*a lei universal da natureza humana*” pela qual os homens, ao ponderar entre duas situações, preferem sempre aquela que mais favorece a sua segurança. Portanto, antes mesmo da realização do pacto social, os homens devem acordar (*conspirare*) em exercer o seu direito e a sua potência de modo coletivo seguindo somente os ditames da razão (TT-P XVI; G III, 191).

Mesmo que por direito natural cada um possa agir unicamente conforme o seu desejo e sua potência os homens são capazes de deduzir que para viver em segurança é melhor viver em cooperação com os outros homens, por uma consideração que pode ser (a) ou puramente imaginativa, ou seja, quando não exige o concurso de noções comuns na sua operação, (b) ou por uma consideração racional, quando a razão lhes mostra aquilo que é verdadeiramente útil.

A consideração puramente imaginativa sobre o que é o melhor entre duas situações dadas em relação à preservação da própria vida é exemplificada no capítulo V

do *TT-P*, quando Spinoza afirma que mesmo os homens que vivem em condição de barbárie, ou seja, sem organização política, “tendo uma vida praticamente miserável, ainda assim, devem o pouco que tem a cooperação mútua” (*TT-P XVI*; *G III*, 73). Assim, por mais que o apetite seja preponderante entre os homens rudes, por uma lei universal da natureza humana, compreendem que, entre viver sozinhos e sob a ameaça de outros homens ou animais ou em associação com seus semelhantes, é melhor viver e cooperar com outros homens.

O capítulo *XVI*, entretanto, sem excluir a consideração imaginativa, destaca a ponderação puramente racional, como veremos a seguir.

Retomando exatamente a passagem do capítulo *V* por nós citada⁵³, Spinoza acrescenta, no capítulo *XVI*, àquela exposição sobre a utilidade da sociedade, a necessidade do acordo que sela a colaboração mútua, antes de estabelecer um poder exercido coletivamente:

“Se considerarmos igualmente que sem o socorro mútuo, os homens viveriam de modo miserável e sem poder cultivar a razão, como havíamos mostrado no capítulo *V*, veremos claramente que, para viver em segurança e da melhor forma possível, devem necessariamente entrar em acordo mútuo (*conspirare*) e devem realiza-lo de modo que o direito a todas as coisas que cada um tem por natureza seja exercido coletivamente e não seja mais, daqui por diante, determinado pela força e pelo apetite de cada um, mas pela potência e pela vontade de todos em conjunto. Debalde, porém, o tentariam fazer em vão se quisessem dar ouvidos somente ao instinto, uma vez que, pelas leis do instinto, cada um é arrastado para seu lado. *Por isso, tiveram que estatuir firmemente e prometer (firmissime statuere et pacisci) entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão*” (*TT-P XVI*; *G III*, 191).

Até aqui não há qualquer menção a formação de uma comunidade política. Tudo o que Spinoza nos diz é que, a partir da reciprocidade colaborativa mencionada no capítulo *V*, se os homens quiserem estabelecer um vínculo realmente estável que garanta a segurança de si, os homens devem entrar em acordo para exercer o direito de natureza de modo coletivo. Assim, não é necessário, até aqui, o abandono do direito individual, mas somente “estatuir firmemente e prometer (*firmissime statuere et pacisci*) entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão” (*idem*).

⁵³ “Veja-se como aqueles homens que vivem na barbárie e sem organização política levam uma vida miserável e quase de animais e, mesmo assim, o pouco que tem, por miserável e rude que seja, só o conseguem através da cooperação mútua, seja ela de que tipo for” (*TT-P V*; *G III*, 73).

Na continuidade dessa passagem, Spinoza indica, nestes termos, quais as condições para que tal acordo seja realizado: em razão das diferenças de opinião entre os homens “eles devem *estipular* (um acordo) e prometer tão firmemente deixarem-se seguir somente pela razão (*a qual ninguém ousa contradizer abertamente por medo de parecer que lhe falta o bom senso – [cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur]*), refrear o apetite na medida em que possa trazer dano à outrem, (...) e defender o direito do outro como se fosse o seu próprio direito” (idem, grifos meus)⁵⁴.

Da citação acima, podemos deduzir que o acordo pode ser realizado tanto por aqueles homens que se conduzem pela razão em detrimento do próprio apetite quanto por aqueles homens que *temem ser considerados insensatos*⁵⁵. No primeiro caso, a consideração da utilidade do acordo é puramente racional enquanto no segundo caso a consideração é passional e imaginativa. Para o primeiro caso, o acordo é meramente formal, pois os homens que reconhecem a utilidade da sociedade por uma operação da razão, cumprem naturalmente as condições do acordo. No segundo caso, os homens entram no acordo porque, em primeiro lugar, a mera observação lhes mostra que o acordo é mais conveniente à sua segurança⁵⁶, e em segundo lugar, o fazem movidos por um afeto social, a vergonha⁵⁷, que se constitui por uma lei imaginativa da natureza humana, a *imitação afetiva*.

⁵⁴ Muito embora Spinoza use a expressão *pacisci* que pode ser traduzido por “pactuar” nesse contexto, não se trata aqui ainda do próprio pacto que institui a Democracia, mas somente um acordo que é pré-condição para o pacto social. Assim, optamos, como na tradução francesa (LAGRÉE; MOREAU, 2012) pelo uso do verbo prometer no sentido fraco de *acordar*, ou seja, sem um sentido estritamente jurídico.

⁵⁵ Ainda que, no original latino, Spinoza não empregue o termo medo ou receio (*metus*), faz, no entanto, alusão ao receio de parecer (*videatur*) ser insensato ao afirmar que ninguém ousa contradizer a razão para não parecer ser insensato. A tradução portuguesa de Diogo Pires Aurélio (2003) segue com maior fidelidade ao texto latino: “Tiveram que estatuir firmemente e acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão, à qual ninguém ousa opor-se abertamente ainda assim não pareça demente”. Já a tradução francesa de Jacqueline Lagrée e François Moreau (2012), considerando a ideia de “não ousar parecer ser insensato” traduzem desta forma a mesma passagem: “personne n’ose contredire ouvertement de peur de paraître manquer de bon sens”. De qualquer forma, a passagem se remete a um afeto que se constitui no indivíduo em sua relação com o público e é explícita a ideia do medo da execração pública, neste caso. Portanto, não há dúvida de que se trata de um afeto constituído pela imitação afetiva.

⁵⁶ Isso parece colocar em questão a necessidade da promessa no acordo, pois a necessidade de aderir ao acordo de viver coletivamente sob a condução da razão não é, de fato um consenso, mas uma determinação da própria razão. Na continuidade da apresentação do pacto social no capítulo XVI, Spinoza procura mostrar a ineficácia da promessa para a instituição da comunidade política.

⁵⁷ No Apêndice à terceira parte da Ética, Spinoza explica a diferença e a relação entre os afetos do pudor e da vergonha. Após definir o *Pudor* (*Pudor*) como a “tristeza acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos que os outros censuram”, Spinoza explica que “o pudor é a tristeza que segue um fato de que se tem pudor; a vergonha, ao contrário, é o medo ou o temor do pudor que refreia o homem e o impede de cometer qualquer coisa torpe” (EIII DA 31 expl.). Assim, portanto, quando na

Antes de entrar na análise do pacto social, é preciso esclarecer um pouco mais as afirmações que escrevemos no parágrafo precedente acerca do acordo ou conspiração.

Comentamos logo acima que os homens livres reconhecem a utilidade da sociedade por uma operação da razão e os homens não livres reconhecem a utilidade da sociedade por uma consideração que não corresponde a uma operação da razão. Entretanto, ambos reconhecem a utilidade da sociedade para a segurança de si e esta é um *princípio da razão*.

Sendo assim, ainda que somente o homem livre seja, propriamente, conduzido pela razão por conhecer por noções comuns que a sociedade é *verdadeiramente útil*, o homem não livre também pode guiar-se por um princípio da razão ainda que seja somente pela imaginação que reconhece tal princípio.

Essa possibilidade é fundamentada, pela teoria do conhecimento de Spinoza, na passagem da segunda parte da *Ética*, onde o autor emprega o exemplo da quarta proporcional para explicar, sem maiores detalhes, o tipo de operação que ocorre na ciência intuitiva e sua distinção da ciência imaginativa e do conhecimento de segundo gênero.

Assim, em EII P20 esc.II, Spinoza explica que dados três números em proporção, o quarto pode ser facilmente encontrado, por exemplo, por comerciantes que “não hesitarão em multiplicar o segundo pelo terceiro e em dividir o produto pelo primeiro, quer porque não esqueceram ainda o que, *sem qualquer demonstração*, ouviram dizer o seu professor, quer porque o tenham *muitas vezes experimentado* em números simples, quer em virtude da demonstração da proposição 19 do livro 7 de Euclides, isto é , pela propriedade comum dos números proporcionais” (EII P40 esc.II, grifos meus).

Na continuação do mesmo escólio, Spinoza explica que para o caso de números muito simples, como 1, 2 e 3, dados em proporção, a operação é também mais simples e pode se concluir, dada a simples proporcionalidade, o resultado. A conclusão *imediate*, que exclui qualquer operação dedutiva, é a própria ciência intuitiva.

Neste exemplo, Spinoza distingue dois tipos de sujeitos de conhecimento quando trata dos “comerciantes”: no primeiro caso, o comerciante que opera somente com o

passagem do capítulo XVI do TT-P, Spinoza escreve que “ninguém ousa contradizer abertamente a razão”, tem em mente o afeto da vergonha por pudor ou receio da execração pública.

primeiro gênero de conhecimento ou bem sabe como realizar uma operação de proporcionalidade, embora não possa demonstrar a validade matemática desta operação, ou bem apresenta o resultado por ter memorizado o resultado após uma mesma relação de proporcionalidade ter se apresentado a sua experiência por muitas vezes. No segundo caso, entretanto, o comerciante que conhece, por demonstração, a regra da proporcionalidade, chega ao resultado não somente por lembrar o tipo de operação a ser realizada ou de seu resultado. Neste caso, o comerciante conhece o resultado por uma operação da razão.

Ainda que com o exemplo da operação da quarta proporcional Spinoza tenha, pelo menos no contexto da segunda parte da *Ética*, somente procurado distinguir gêneros de conhecimento, parece claro que o exemplo da quarta proporcional vem ao encontro de uma justificação da possibilidade de alguns agentes agirem *em conformidade com* um princípio da razão sem serem conduzidos pela própria razão. Desta forma, o sujeito passional deduz a utilidade da sociedade tal como o comerciante que, operando com as regras da quarta proporcional, ainda que sem saber como demonstrar a sua validade, chega ao resultado correto da regra de três.

Outro esclarecimento com respeito ao acordo ou conspiração, diz respeito à afirmação de que alguns homens, por receio de serem tomados como insensatos, estipulam um acordo de ser guiados somente pela razão, movidos por um *afeto social*. Em que sentido o receio de ser tomado por insensato é um *afeto socialmente constituído* e como esse afeto pode servir ao propósito do acordo?

Spinoza apresenta no terceiro livro da *Ética*, um conjunto de proposições concernentes à relação entre a potência individual e a existência de objetos quaisquer que aumentam ou diminuem a potência de agir de um indivíduo. Assim, em EIIP9 Spinoza escreve: “*Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa alma.*”

No escólio da referida proposição da parte III da *Ética*, Spinoza apresenta a definição dos *afetos* que nada mais são do que os efeitos da relação entre a potência de agir e de pensar com os objetos. Assim, por *alegria* Spinoza entende “a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior”; por *tristeza*, entende “ao contrário, a paixão pela

qual a alma passa a uma perfeição menor”. Esse primeiro par de afetos são afetos primários, os demais afetos são todos derivados deste primeiro par⁵⁸.

Esse primeiro conjunto de proposições acerca dos afetos é constituído pelas proposições 9 a 21 e refere-se à relação de um sujeito *afetado por um objeto*, sem ter em conta outras relações. Mas na última proposição deste conjunto, Spinoza prepara a apresentação de proposições que levam em conta a participação de um *terceiro* que é, também, objeto de afeto, afeto este constituído pela primeira relação entre um sujeito e seu primeiro objeto de afeto.

Desta forma, escreve Spinoza em EIIP21: “*Aquele que imagina aquilo que ama afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e ambos os afetos serão maiores ou menores naquele que ama, conforme o forem na coisa amada*”.

Até a citada proposição, ainda não se coloca a existência de um terceiro objeto na relação entre o sujeito e seu objeto de afeto. O próximo conjunto de proposições, EIIP22 a EIIP24, contudo, trata exatamente da relação entre o sujeito, o objeto de seu afeto e o objeto de afeto de seu objeto de afeto.

Spinoza escreve, por exemplo, em EIIP22: “*Se imaginamos que alguém afeta de alegria a coisa que amamos, seremos afetados de amor para com ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de tristeza, seremos, ao contrário, afetados de ódio contra ele.*”

Até aqui, Spinoza não menciona, propriamente, um *afeto socialmente constituído*. O afeto de alegria ou tristeza em relação ao objeto de afeto de um objeto de afeto, é somente derivado da relação entre o objeto de afeto e seu próprio objeto de afeto. É somente a partir da proposição vinte e sete do terceiro livro da *Ética* e em seu conjunto de demonstrações, escólios e corolários em que Spinoza apresenta os afetos socialmente constituídos.

Na mencionada proposição, Spinoza define o que é a *imitação afetiva*. Escreve o autor da *Ética*: “*Se imaginarmos que uma coisa semelhante a nós, e pela qual não*

⁵⁸ Spinoza prossegue em EIII P11 esc., afirmando que “o afeto da alegria quando referido simultaneamente a alma e ao corpo, chamo de deleite ou hilaridade. Já “(...) ao afeto de tristeza referido simultaneamente a alma e ao corpo, chamo de dor ou melancolia.”

experimentamos qualquer afeto, é afetada por um afeto qualquer, apenas por esse fato somos afetados de um afeto semelhante” (EIII P27).

Na demonstração da proposição 9, Spinoza explica que, pelo fato de imaginarmos o corpo próprio ser afetado por diversos afetos e porque conhecemos os outros corpos exteriores pela relação que mantemos com o nosso corpo, então imaginamos que os corpos exteriores sofrem ou são afetados pelos mesmos afetos que o nosso corpo: *“pelo fato de que imaginamos que uma coisa semelhante a nós experimenta qualquer afeto, experimentamos um afeto semelhante ao seu” (EIII P27dem.).*

Do reconhecimento imaginativo de semelhanças entre os corpos e de suas afecções, se passa, imediatamente, à experiência de afetos semelhantes. A imitação afetiva é um mecanismo imaginativo que proporciona a constituição de afetos sociais.

A imitação afetiva, no entanto, pode não ser a experiência dos *mesmos afetos* sofridos por um sujeito, mas a experiência de afetos *semelhantes*. No escólio desta mesma proposição, escreve o autor: *“Esta imaginação afetiva quando se refere à tristeza, chama-se comiseração (...); mas, referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é senão o desejo de uma coisa gerado em nós pelo fato de imaginarmos que os outros seres semelhantes a nós tem esse mesmo desejo” (EIII P27esc.).*

Assim, a comiseração é um afeto triste pela tristeza de outrem, mas não o mesmo tipo de afeto. Dois sujeitos podem ser, ainda, ao mesmo tempo, afetados pela mesma tristeza sem ser afetados pela tristeza do outro se o mecanismo da imitação afetiva, que é um tipo de solidariedade por um reconhecimento imaginativo de semelhanças recíprocas, não estiver presente.

Já a emulação é um desejo que parece ser do mesmo tipo que o desejo alheio. O reconhecimento de semelhanças não leva a solidariedade motivada por um mecanismo imaginativo, mas, ao contrário, a um sentimento de disputa por *uma coisa que é objeto de desejo* de outro sujeito semelhante a nós.

No primeiro corolário desta proposição 27 da terceira parte da *Ética*, Spinoza trata de um afeto social, constituído por uma imitação afetiva, que é fundamental para a compreensão da rebelião e da necessidade de fixarem-se limites à soberania no *Tratado Político*: trata-se do afeto da indignação. Diz Spinoza nesse corolário que *“se*

imaginamos que alguém, relativamente ao qual não experimentamos qualquer afeto, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de amor para com ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele afeta de tristeza, seremos afetados de ódio para com ele” (EIIIP9corol.1).

A dinâmica da indignação é ainda melhor detalhada nos corolários e demonstrações seguintes a este primeiro corolário. Spinoza explica que a relação entre a comiseração e a indignação conduz ao desejo de destruir tudo o que causa tristeza a quem nos afeta de comiseração.

Nas proposições que se seguem a proposição que trata da lei imaginativa da imitação afetiva, Spinoza continua a tratar, em específico, de afetos constituídos nas relações sociais por imitação afetiva. Agora, em especial, seguem-se proposições relativas ao esforço por merecer o acolhimento alheio, considerando não só as relações mais próximas, mas também o reconhecimento do conjunto da sociedade, que mostram o grau de dependência social que um sujeito tem para com os demais (EIIIP28, EIIIP29, EIIIP30).

Escreve Spinoza na proposição 28 da terceira parte da *Ética*: “*tudo o que imaginamos que conduz à alegria, esforçar-nos-emos por fazer de modo a que se produza; mas tudo o que imaginamos que lhe é contrário ou conduz à tristeza, esforçar-nos-emos por afastá-lo ou destruí-lo*”. Na proposição 29, Spinoza considera o viés social deste esforço por produzir o que conduz alegria e afastar ao que produz tristeza: “*esforçar-nos-emos também por fazer tudo o que imaginamos que os homens verão com alegria e, ao contrário, teremos repugnância em fazer aquilo que imaginamos que os homens tem repugnância*”.

Ao esforço por agradar aos outros ao produzir tudo o que conduz à alegria e reprimir tudo aquilo que conduz a tristeza, Spinoza chama de *ambição*. Ao afeto que produzido pela experiência da alegria que alguém produz, Spinoza chama *louvor* e ao afeto constituído pela experiência da tristeza que alguém produz, chama *censura*.

A experiência do louvor ou da censura que provocamos ao agir de um modo que conduz a alegria ou a tristeza nos demais, constitui outros afetos por reflexo desta mesma experiência: a *glória* ou a *vergonha* (EIIIP30esc.).

A experiência do louvor ou da censura alheia produz uma *ideia de si mesmo como causa* da alegria ou da tristeza alheia. Essa ideia de si mesmo como causa de alegria ou tristeza, de louvor ou de censura constitui os afetos derivados da experiência do louvor ou da censura, a glória e a vergonha (EIIIP30 e EIIIP30esc.).

Spinoza afirma, na demonstração da proposição 30 da terceira parte, que a ideia ou consciência de si mesmo como causa de alegria ou tristeza deriva dos afetos pelos quais um agente é determinado a agir. Assim, um sujeito consciente de si como causador da alegria ou tristeza alheia depende sempre do reconhecimento e da relação que mantém com os demais.

Retomamos agora ao nosso comentário a respeito das condições do acordo que é pré-condição para o pacto social. O sujeito político passional envolvido no acordo deve ser, simultaneamente, movido por um princípio da razão e por um afeto que se constitui pela lei imaginativa da imitação afetiva, qual seja, *o receio de ser tomado por insensato (vergonha)*, afeto que é produto do afeto da censura e do afeto de tristeza por ser objeto da censura de outrem.

O sujeito político racional, entretanto, como já mencionamos, é conduzido pela razão e não precisa da imitação afetiva para entrar em acordo com os demais sujeitos políticos. Isso não quer dizer, entretanto, que um afeto não esteja envolvido nas razões do sujeito racional para entrar em concordância com os demais⁵⁹.

Em *definições dos afetos*, apresentado no apêndice do terceiro livro da *Ética*, Spinoza escreve que o afeto do “*contentamento (acquiescentia in se ipso) é a alegria (laetitia) nascida do fato de o homem contemplar-se a si mesmo e a sua capacidade de agir*”.

Em EIIIP30, Spinoza escreve que “*se alguém fez qualquer coisa que imagina que afeta os outros de alegria, será afetado de uma alegria acompanhado de si mesmo*

⁵⁹ Lembramos que, Spinoza, antes de apresentar a pré-condição para o pacto social, apresenta as *razões* pelas quais a sociedade é útil aos homens: a primeira razão é de ordem puramente imaginativa; a segunda de ordem racional. Spinoza pode ter em mente, ao apresentar estas razões de distinta ordem, dois tipos distintos de sujeito político. Assim, o sujeito racional aderiria ao acordo por uma razão racional e o sujeito passional, a razão de ordem imaginativa. Entretanto, outra razão é possível. Tanto sujeito racional como o sujeito passional devem ter em conta, simultaneamente, as duas razões. Mas, assim como o sujeito passional não entende o que envolve, racionalmente, a utilidade da sociedade, ainda que possa agir em conformidade com a razão, o sujeito racional não adere ao acordo que antecipa o pacto social por uma paixão constituída pela imitação afetiva. O afeto que entra em jogo, para o caso do sujeito racional, é um contentamento por ser conduzido pela razão.

como causa, isto é, contemplar-se-á a si mesmo com alegria.” A ideia de si mesmo como *causa* da alegria de outrem, é a contemplação de si e de sua capacidade de agir tendo em vista, entretanto, a satisfação de um desejo que só de forma secundária pode ser considerado como do próprio sujeito da ação⁶⁰.

Assim, tomando a definição mesma do afeto do *contentamento* apresentada na parte três da *Ética*, resta a seguinte dúvida: o contentamento por contemplar-se a si mesmo e a sua capacidade de agir pode ser produzido pelo desejo de satisfazer o interesse de um terceiro que não o próprio sujeito da ação?

A terceira parte da *Ética*, dedicada à apresentação “*da origem e da natureza dos afetos*”, tem em vista, não só, mas principalmente, os afetos do homem passional. Entretanto, outros afetos, que não podem ser constituídos somente pela natureza passional são apresentados nas partes da *Ética* que se seguem a terceira.

O contentamento (*acquiescentia in se ipso*) se trata de um estado de satisfação em geral ao se remeter a contemplação de si, mas, ao nos concentrarmos na passagem da definição que trata somente da capacidade de agir, percebemos que há uma restrição importante. A definição da capacidade ou potência de agir, para Spinoza, não é a mesma da capacidade ou potência de pensar, pois são concernentes a dois atributos distintos, embora se remetam a mesma Substância, e, por isso, são considerados conjuntamente.

Além disso, a capacidade de *agir pela condução da razão* é também distinta da capacidade de agir motivado somente pela força dos afetos. Dada essa distinção, a contemplação de si e de sua capacidade de agir deve ser distinta para quem age movido por paixões e por quem age segundo os princípios da razão.

Sendo assim, a satisfação própria pela contemplação da potência ou capacidade de pensar é apresentada somente no âmbito da quarta parte da *Ética*. Escreve Spinoza em EIVP52: “*O contentamento pode nascer da razão e só o contentamento que nasce da razão é o maior que pode existir*”.

O sujeito político racional ao considerar o acordo que é pré-condição para o pacto social propriamente dito, tem, à sua disposição, os meios epistêmicos para reconhecer, como uma ideia adequada, a utilidade da sociedade. E ao reconhecer, adequadamente, a utilidade da sociedade ou outra coisa qualquer que esteja sob a sua

⁶⁰ Nesse caso, o interesse do sujeito conforma-se ao interesse de um terceiro.

consideração, o sujeito racional é afetado por um afeto alegre que corresponde a satisfação (*acquiescentia in se ipso*) por reconhecer, intelectualmente, a verdade (*adequatio*) sobre algo⁶¹.

Antes de apresentar a necessidade do acordo (*conspiratio*), Spinoza apresenta duas razões as quais os homens devem levar em consideração para constituir a sociedade: uma razão de ordem passional ou imaginativa e uma razão de ordem puramente racional. Como dissemos anteriormente, as duas considerações podem importar aos dois sujeitos políticos que acordam sobre a utilidade da sociedade.

Desta forma, o sujeito passional tem em conta (i) uma motivação passional (a sociedade é útil para a conservação e proteção de si) e um afeto (o receio de ser tomado por insensato – vergonha – por não seguir aos ditames da razão); além disso, o sujeito passional é capaz de considerar (ii) um princípio da razão, ainda que não possa apresentar a operação segundo a qual se mostra a utilidade da sociedade. Se (i) diz respeito às condições necessárias, porém não suficientes para o acordo, (ii) é condição suficiente e necessária para que o sujeito passional concorde com o acordo que antecipa o pacto social.

Com respeito a sujeito político racional, a mesma motivação afetiva respeitante a conservação e proteção de si deve ser, obviamente, levada em conta, mas o único afeto ao qual importa ao sujeito racional é o contentamento. Nenhum afeto constituído por imitação passional é considerado de parte do sujeito racional. Quanto a motivação da razão, evidentemente, no que diz respeito ao sujeito político racional este não é somente conduzido pelo princípio racional da utilidade da sociedade, mas conhece toda a série de operações cognitivas necessária para chegar ao conhecimento adequado da utilidade da sociedade.

A partir desta conclusão acerca do envolvimento do homem livre ou racional no acordo que é requisito para o pacto social, vamos analisar uma importante passagem logo no início do capítulo XVI do *TT-P* que traz algumas dificuldades para a compreensão do pacto social. Lá, Spinoza escreve que:

⁶¹ Note-se, entretanto, que a satisfação da qual trata a quarta parte da *Ética*, ainda não é a *acquiescentia animi* da qual Spinoza trata na quinta parte (EVP27). A quarta parte corresponde a tarefa da libertação da alma e do corpo da servidão e da força das paixões e, sendo assim, o homem livre é considerado nessa parte. A quinta parte é relativa ao sábio.

“É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem o direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potência a *potência universal de toda a natureza* não é mais do que a *potência de todos os indivíduos em conjunto*, segue-se que *cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder*, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência. E, uma vez que *é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar em seu estado, sem ter em conta nenhuma outra coisa a não ser ela mesma*, resulta que cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo, ou seja, (...) a existir e a agir conforme está naturalmente determinado. Nem vemos que haja aqui nenhuma diferença entre os homens e os outros seres da natureza, ou entre os homens dotados de razão e os outros que ignoram a verdadeira razão, ou ainda, entre os imbecis e dementes e as pessoas sensatas. Tudo o que uma coisa faz segunda as leis de sua natureza fá-lo com todo o direito, pois age conforme foi determinado pela natureza e não pode sequer agir de outra forma.” (TT-P XVI; G III, 189 grifos meus.)

Esta passagem especial que introduz todo o argumento apresentado no capítulo XVI, sobre “os fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos”, contém muitos aspectos importantes e a nossa análise, aqui nesta parte, não esgotará todos eles. Todavia, vamos, a partir da ordem do argumento, destacar alguns pontos deste excerto que nos ajudam a tratar da distinção entre os sujeitos políticos. Uma vez feita tal destaque, vamos nos concentrar no que interessa ao nosso argumento até aqui.

- (1). A natureza *considerada em absoluto* é a própria Substância⁶².
- (2). A potência e o direito da natureza são a potência e o direito da Substância.
- (3). A *potência universal de toda a natureza* não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto.
- (4). Mas a potência de todos os indivíduos em conjunto não é a própria potência da Substância, uma vez que somente a potência da natureza *considerada em absoluto* é

⁶² Pela proposição 15 do primeiro livro da Ética: “Tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir” (EIP15).

a potência da Substância. A potência de todos os indivíduos em conjunto (como partes do absoluto) é somente a potência da *natureza naturada*⁶³.

(5). Cada indivíduo tem o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder, pois cada indivíduo é, ele mesmo, parte da natureza naturada que é parte da Substância. Entretanto, o seu poder é limitado pelo poder de todas as outras partes da natureza naturada.

(6). É lei suprema da natureza que cada coisa *se esforce por perseverar em seu estado*. Essa definição *do conatus* é uma definição “estática” (MATHERON, 2011, pp. 216-217), diferente da definição apresentada na *Ética* por Spinoza em EIIP6, onde escreve que “*toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser*”.

(7). Cada indivíduo tem o pleno direito de se esforçar por perseverar em seu estado *sem ter em conta nenhuma outra coisa que não a si mesmo*, pelo direito de agir e existir conforme está determinado pela natureza.

(8). No que diz respeito ao direito que cada coisa tem de se esforçar por perseverar no seu estado, *tanto o homem dotado de razão quanto o ignorante*⁶⁴ tem o mesmo direito de agir e existir conforme uma determinação natural.

Considerando agora a utilidade da sociedade que é reconhecida tanto imaginativamente (pelo homem ignorante) quanto racionalmente (pelo homem dotado de razão) para a preservação de cada homem, seja ignorante ou livre, em seu estado, é impossível ao sujeito passional, pela motivação passional e pela constituição do afeto que o leva entrar em acordo com os demais acordantes, levar em conta somente a si mesmo. O próprio interesse do homem ignorante ou passional é constituído a partir da imitação afetiva, como procuramos mostrar mais acima.

⁶³ No escólio da proposição 29 do primeiro livro da *Ética*, Spinoza distingue a *Natureza Naturante*, a qual é definida como “o que existe por si e é concebido por si, ou por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita”, da *Natureza Naturada* definida como “tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidos sem Deus” (EIP29esc.). A *Natureza Naturante* expressa os atributos de Deus, enquanto a *Natureza Naturada* é expressão finita dos atributos e modos infinitos da Substância.

⁶⁴ Nesta passagem, Spinoza emprega o par homem dotado de razão/ignorante, mas em outras passagens emprega o termo sábio como oposto de ignorante, como o faz também no *Tratado Político*.

Entretanto, o homem dotado de razão, prescindindo da imitação afetiva, esforça-se para preservar a si mesmo sem precisar considerar nada mais do que o princípio da razão que afirma a utilidade da sociedade.

Retomando agora o argumento sobre a necessidade da sociedade e da garantia para a sua conservação, afirma Spinoza:

“Concluimos que um pacto não pode ter nenhuma força senão se considerar a sua utilidade; se esta não for observada, o pacto será ao mesmo tempo suprimido e se tornará inválido. Por essa razão, é uma tolice exigir de outro que seja fiel se, ao mesmo tempo, não se constituir de tal forma um pacto que, caso for transgredido, sua ruptura traga ao seu autor mais malefícios do que proveito (...). Mas, se todos os homens pudessem ser conduzidos com facilidade somente pela razão e se conhecessem o interesse supremo da necessidade da república, todos, sem exceção detestariam profundamente a impostura e todos, com a maior boa-fé, manteriam inteiramente o pacto por desejar este bem soberano que é a conservação da república, dedicar-se-iam, sobretudo, a manter a palavra, que é a suprema força da república” (TT-P XVI; G III, 192).

Nesta passagem, Spinoza usa pela primeira vez o termo “*pacto*” em um sentido plenamente jurídico. Até então, o termo mais frequentemente usado para designar um trato de compromisso entre os homens é simplesmente “acordo”.⁶⁵ Esse vocábulo passa então a ser usado como um termo técnico, estritamente jurídico, da filosofia política de Spinoza. O “*pactum*” é relativo ao ato de renúncia do direito natural em favor da constituição de um direito comum⁶⁶.

Outra condição, além daquelas já elencadas, para a realização do pacto é a consideração da utilidade do próprio pacto. Na citação acima, Spinoza parece ter em mente, como já havíamos indicado, dois tipos de contratantes, a saber, aquele que é capaz de reconhecer racionalmente a utilidade da comunidade política e aquele que não a reconhece somente pela razão (ainda perceber imaginativamente a utilidade da comunidade política como princípio da razão), pois, a força de seus afetos é maior que a potência da razão. Dada a diferença entre um sujeito político racional e outro passional,

⁶⁵ O termo “acordo” e o verbo “acordar” é geralmente usado por Spinoza para fazer referência a uma concordância intelectual como, por exemplo, em EIV P32: “Na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que concordem em natureza”.

⁶⁶ Para designar um compromisso de natureza jurídica no *TP*, entretanto, o termo empregado por Spinoza é “contrato”, o mesmo termo que Hobbes usa tanto no *De Cive* quanto no *Leviathan* referindo-se ao contrato social.

Spinoza afirma ser necessário alguma cláusula que torne a ruptura do pacto um mal maior do que a conservação do mesmo (TT-P XVI; G III 191)⁶⁷.

A continuidade da exposição, logo a seguir, torna mais evidente o argumento do autor em favor desta cláusula. Spinoza introduz, a partir de agora, a dificuldade que os afetos impõem ao conselho da razão para a realização do pacto. Nas passagens anteriores, a tensão girava em torno da oposição entre razão e apetite. Agora, Spinoza escreve que “está longe de ser verdade que todos possam sempre ser conduzidos pela razão (...) porque o espírito está, com frequência, tão cheio do desejo de glória, ou inveja, ou cólera, que não há lugar para a razão” (TT-P XVI; G III, 193).

Uma vez que a força dos afetos é facilmente capaz de subjugar a potência da razão, é preciso que, além da palavra empenhada com “a garantia da sinceridade” (promessa), o direito natural de cada um, que “só é determinado pela potência que ele detém”, seja abandonado em favor de outro. Deste modo, aquele que recebe o direito do primeiro deterá, sobre todos, um *direito soberano* capaz de constranger os demais pela força e pelo temor do suplício máximo, objeto de temor universal” (TT-P XVI; G III 193, grifo meu).⁶⁸

Essa passagem, referente a necessidade de constituir um direito soberano para que o pacto seja reconhecido por aqueles cuja força dos afetos domina sobre a potência da razão, parece colocar em questão tanto a primeira como a segunda condição para a constituição da comunidade política.

O abandono do direito natural e, por conseguinte da própria potência, uma vez que Spinoza entenda que o direito é determinado pela potência, iria de encontro à própria definição de direito natural. Da mesma forma, a segunda condição estabelece que por uma lei universal da natureza humana, todos os homens escolhem, entre duas

⁶⁷ Na continuidade da argumentação, quando comenta sobre a ineficácia da promessa para manter o pacto que institui a comunidade política em vigor, Spinoza explica que não se trata de uma cláusula do próprio pacto, mas é anterior ao pacto e que a necessidade do pacto repousa somente no reconhecimento da utilidade do Estado: “(...) um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. Ora isso é de importância capital na fundação de um Estado” (TT-P XVI; G III, 192).

⁶⁸ Como veremos mais adiante, na segunda parte desta tese, esta passagem do capítulo XVI que trata do estabelecimento de um poder soberano, remete claramente ao mesmo tema e ao mesmo tipo de argumento empregado por Hobbes no *De Cive* e no capítulo XIV do *Leviathan*, o que parece mostrar que Spinoza se apropria do contratualismo hobbesiano, pelo menos em certa medida e, pelo menos até aqui, no seu argumento acerca da formação de uma comunidade política.

situações, a menos prejudicial. Ora, abandonar o direito natural em favor de um direito soberano tornaria impossível, por exemplo, o direito à autodefesa, o que não seria compatível com a lei universal.

Tendo em mente essa dificuldade, Spinoza apresenta a seguir a forma do pacto que instaura o poder soberano da sociedade organizada segundo a forma de governo que o autor define como *Democracia*:

“A condição para formar uma sociedade *sem contradição com o direito natural* e de fazer com que o pacto seja sempre observado com a maior fidelidade, é que cada um *transfira* toda a potência que detém à sociedade que, então, somente conservará um direito soberano de natureza sobre todas as coisas, quer dizer um poder soberano ao qual cada um deverá obedecer livremente *ou* pelo temor do suplício máximo. O direito de uma tal sociedade é o que se chama de *democracia* e se define como a assembleia universal dos homens que detém colegialmente um direito soberano sobre tudo o que está em sua potência” (TT-P XVI; G III, 193).

Se a intenção do autor é mostrar como uma comunidade política pode ser estabelecida sem colocar em questão o direito natural de cada indivíduo, aos olhos do leitor, em um primeiro momento, o que ele afirma, quando diz que cada um deve transferir a sua potência à sociedade, causa estranhamento. Esse estranhamento inicial deve-se ao uso do verbo *transferir*.

Por *transferência*, define-se a cedência de um direito ou de um objeto qualquer da propriedade de alguém para outrem. Mesmo que Spinoza não se refira, ao usar o verbo transferir, a um tipo de transferência permanente à qual os pactuantes não possam voltar atrás em sua decisão, é o próprio ato de transferir o direito natural que instaura a comunidade política. Se não houver, de fato, uma renúncia do direito de natureza em favor da instituição de um direito comum estabelecido na democracia, não há sociedade política soberanamente organizada sob esta forma de Estado e, assim, os homens voltam às condições descritas por Spinoza no capítulo V.

Alexandre Matheron, entretanto, sugere que por *transferência de direito* Spinoza entende a *transferência de potência*, “o que quer dizer a instauração de uma nova relação de forças relativamente irreversível, e não é necessário (ainda que não seja impossível) que uma tal instauração se realize por meio de um contrato” (MATHERON,

2011, p. 207).⁶⁹ Se for assim, se pode compreender a transferência de direito não como a cedência de um direito para outrem, mas como um compromisso jurídico, se for o caso da realização de um contrato, que estipule essa transferência, indicando a disposição de alguém em tomar parte ativa de uma sociedade cujo direito se instaura por essa nova relação de forças.

O segundo ponto que chama a atenção nesta passagem é o que trata do modo como o poder soberano se institui neste tipo de sociedade, ou seja, *ou* pela obediência *livre* dos homens *ou* mediante a *coerção* pelo medo da pena capital. Trata-se assim de duas formas opostas de obediência, a primeira se obtém sem o uso da força, a segunda só se obtém pelo uso da força.

A obediência livre da qual Spinoza parece querer se referir pode ser entendida em dois sentidos: (1) a livre adesão individual por *respeito* ao poder soberano e (2) a livre adesão individual pela compreensão racional da necessidade de um poder soberano. O respeito ao poder soberano, neste caso, distingue-se do afeto que se constitui na associação de outros dois afetos, o medo e a admiração, comentada por Spinoza no capítulo XVII do *TT-P*. O respeito ao poder soberano engendra-se pelo reconhecimento da utilidade da comunidade política. A obediência livre por respeito⁷⁰, neste caso, então, é uma adesão com base em um afeto alcançado sem o uso de coerção.

A livre adesão como resultante da compreensão da necessidade da sociedade e da instituição de um poder soberano dispensa toda e qualquer raiz na imitação afetiva, ainda que possa ser também resultante do afeto da aquiescência. É este tipo de aquiescência que Spinoza comenta no capítulo IV do *TT-P* ao tratar das leis comuns estabelecidas pelos legisladores: “É certo que quem dá a cada um o que lhe é devido porque teme o patíbulo age por imposição alheia e coagido pelo mal, não podendo sequer dizer-se que seja justo; mas aquele que dá a cada um o que lhe é devido por conhecer a verdadeira razão das leis e a sua necessidade age *com ânimo perseverante*, por sua decisão e não por decisão de outrem, merecendo por isso que lhes chamem justo” (*TT-P* IV; G III, 59, grifo meu).

⁶⁹ Matheron na citação acima, refere-se a uma passagem do *TP*, mas nada impede que o mesmo significado de *transferência de direito* não esteja presente também no *TTP*.

⁷⁰ Neste caso, o respeito ao poder soberano aproxima-se da *Gratia* (reconhecimento) pela compreensão, ainda que imaginativa, da utilidade do poder soberano para a constituição e conservação da comunidade política. Ver EIII DA 34.

Se a ideia de *livre adesão* puder comportar, ao mesmo tempo, a adesão motivada pelo afeto do respeito e àquela motivada unicamente pelo conhecimento da necessidade do pacto, então por livre adesão Spinoza entende a aquiescência obtida sem o uso da coerção.

A transferência realizada mediante o uso da coerção, física ou psicológica, não pode ser considerada uma adesão, mas o *domínio* do Estado sobre os indivíduos.

Essas duas formas de constituir a sociedade democrática se opõem claramente. A razão desta oposição parece ser relativa à constituição individual dos membros da sociedade: os que aderem livremente conforme o conhecimento da necessidade da sociedade são os homens que se guiam pela razão (sujeitos racionais), enquanto os que aderem livremente por respeito ao poder soberano ou por coerção são aqueles incapazes de serem guiados pela razão levados unicamente pela potência de seus afetos (sujeitos passionais). Estes últimos são designados por Spinoza, ao longo do *TT-P*, pelo termo *vulgo*, embora no âmbito do capítulo XVI o mesmo termo não seja empregado uma única vez. O termo preferencialmente usado por Spinoza, no contexto do referido capítulo, em oposição ao homem livre é o termo *ignorante*. A decisão pelo uso deste termo deve ter como razão a compreensão (de parte do homem livre) e a ignorância (de parte do homem passional) das razões pelas quais uma comunidade política é útil para cada um.

Outro ponto a ser salientado nessa passagem é que, ao transferir o direito individual, os homens constituem uma *sociedade* caracterizada pelo exercício coletivo de um direito comum, ou seja, uma *democracia*. O pacto institui, até aqui, uma *sociedade* e, portanto, estabelece um *contrato de associação*. Somente quando Spinoza trata do desdobramento necessário decorrente da instituição do direito comum é que entra em cena outra instância, o *Estado*:

“Assim, segue-se que o Soberano não sujeito a nenhuma lei, mas que, em tudo, todos lhe devem obedecer: porque todos lhe transferiram toda sua potência de se defender com eficiência. Se tivessem pretendido reservar o direito de se defender, não poderiam fazer sem dividir o Estado (*imperio*), e, por consequência, destruí-lo. Nessa medida, submeteram-se por completo ao arbítrio do poder soberano. Porque, como já demonstramos, sob um constrangimento necessário e sob o conselho da razão, segue-se que, a menos se quisermos ser inimigos do Estado e agir contra a razão que nos aconselha defender o Estado com todas as nossas forças, somos constrangidos a realizar todos os comandos do Soberano, mesmo quando nos obriga às ordens mais absurdas. Porque até nesse caso, a

razão manda que cumpramos, escolhendo o menor entre dois males”
(TT-P XVI; G III 193).

O Estado aparece como instância que concretiza o contrato de associação⁷¹, ou melhor, é a forma institucional que organiza o exercício do direito comum de uma associação. É um desdobramento necessário da transferência do direito natural e, ele mesmo, expressa as relações de força que operam em seu interior⁷².

Considerando a hipótese extrema, de que os homens devem se submeter mesmo aos ordenamentos mais absurdos do poder soberano, Spinoza afirma que, ainda assim, a destruição do Estado seria ainda mais prejudicial aos súditos, uma vez que viver em sociedade é melhor que viver na barbárie. Entretanto, Spinoza acrescenta que, recordando mais uma vez Sêneca, que é do interesse do poder soberano conservar o poder e que nenhum poder exercido com violência pode ser considerado estável (TT-P XVI; G III, 194).

Spinoza acrescenta ainda que, pelo fato de se tratar de um Estado cujo direito se exerce, graças a um pacto que institui uma democracia (*Democratico imperium*), por intermédio de uma *assembleia*, “é quase impossível que a maioria de uma grande assembleia entre em acordo acerca de um e mesmo absurdo” (TT-P XVI; G III, 194).

Entretanto, mesmo após as considerações acerca da estabilidade do Estado e da capacidade da assembleia em decidir o que é melhor para todos, ainda se poderia, escreve Spinoza, objetar que, considerando a hipótese extrema, ser um poder soberano ordena absurdos aos súditos, estes seriam reduzidos à condição de “escravos, uma vez que se considere como escravos aqueles que agem sob um comando e como livres aqueles que comandam a sua própria vida, por sua própria vontade” (idem).

⁷¹ Como veremos na terceira parte desta tese, quando analisarmos as interpretações da filosofia política de Spinoza segundo Matheron e Den Uyl, a anterioridade lógica (e histórica no caso do TT-P) da sociedade está presente nos dois tratados políticos de Spinoza, ainda que no TP o pacto social não esteja presente no argumento que considera a formação do Estado. No TT-P, notadamente no capítulo XVII que trata da constituição da República dos hebreus, há três distintos estágios: o primeiro concernente a uma associação no estado de natureza (exílio no deserto sob a liderança de Moisés); a segunda diz respeito à constituição da comunidade política com o primeiro pacto, mas a constituição do Estado, propriamente dito, ocorre somente com a transferência de um direito constituído com a instituição da comunidade política (o direito de interpelar a instância transcendente diretamente). No capítulo XVI, a sociedade existente no estado de natureza que realiza um acordo que é pré-condição ao pacto dá lugar a uma associação a partir do pacto que institui a Democracia e, por fim, o Estado Democrático é constituído graças à transferência de potência (ou direito) *para* o conjunto da sociedade.

⁷² Veremos na segunda parte desta tese que no contratualismo hobbesiano parte da tese que a instituição do Estado é anterior ou pelo menos simultâneo à constituição da sociedade.

A resposta de Spinoza para essa objeção é que, ao contrário daquilo que especula o objetor, o escravo ou coagido não é o que segue um determinado comando, mas aquele que, seguindo a sua própria vontade, não consegue ver o que lhe é realmente útil, quando consideramos o sujeito da ação. Tomando agora somente o *princípio da ação* para o exame da objeção, Spinoza afirma que, o fato de se agir *conforme* um ordenamento, não nos torna escravos se o fim da ação é aquilo que nos for útil. Se o princípio da ação não pudesse ser aquilo que é verdadeiramente útil para um homem, então o objetor teria boas razões para chama-lo de escravo, no entanto: “Em uma *república* e um *estado* onde a segurança de todo o povo, e não somente o líder, é a lei suprema, aquele que obedece ao poder soberano não deve ser chamado de escravo, inútil a si mesmo, mas um súdito. A mais livre das repúblicas, é aquela cujas leis são fundadas na reta razão, onde cada um quer e pode ser livre, quer dizer, vive de toda a alma de acordo com a razão” (TT-P XVI; G III, 195).

Neste ponto, Spinoza ilustra as diferentes posições em que diferentes agentes se colocam em relação ao problema da obediência. Esse exemplo, acreditamos, é muito esclarecedor sobre o tema da transferência de direito:

“Assim, as crianças, ainda que tenham de obedecer todas ordens de seus pais não são, de forma alguma, escravos, porque as regras dos pais concernem principalmente a utilidade das crianças. Nós reconhecemos, dessa forma, uma grande diferença entre o escravo, os filhos e o súdito, e definimos assim: o escravo é aquele que deve obedecer às ordens de um senhor, ordens que dizem respeito à utilidade de quem manda; os filhos são aqueles que obedecem por ordem de seus pais às regras que são úteis a eles mesmos; o súdito, por fim, é aquele que obedece por ordem do Soberano às leis que são úteis à comunidade, e portanto, a ele mesmo” (TT-P XVI; G III, 195).

Ao comentar sobre a transferência de direito e a constituição do direito comum, a seguir, Spinoza escreve que, como já havíamos citado, para formar uma sociedade sem contradição com o direito natural, cada um deve transferir toda sua potência para a sociedade e deverá obedecer a todas as leis da sociedade *ou livremente ou por temor do suplício máximo*.

Dissemos anteriormente que alguém pode aderir livremente às regras emanadas do poder soberano por respeito ou por compreensão da utilidade da regra. Aquele que obedece por temor da pena capital, porém, adere por simples coação.

O exemplo de Spinoza serve para esclarecer e ilustrar esse ponto: o escravo nada mais é do que aquele que obedece por coação, enquanto o filho é aquele que obedece por respeito; o súdito entende a utilidade da regra e obedece ao poder soberano que ele mesmo constitui como parte. Assim, voltando a suposta objeção, mesmo que um agente não possa compreender a utilidade das leis, mas se puder, imaginativamente, entender que a regra visa a sua utilidade, não será como o escravo que age sob o comando de outrem com vistas à utilidade de quem comanda⁷³.

Spinoza conclui o argumento que trata do pacto que institui o direito de uma sociedade exercido por um poder soberano constituído pela potência de todos os pactuantes, afirmando que o estado democrático é “*o mais natural e mais próximo da liberdade que a natureza concede a cada um*” (TT-P XVI; G III 195, grifo meu). Além disso, “ninguém transfere seu direito natural a outrem a ponto de ser excluído de deliberações futuras. Ao contrário, cada um transfere à *maioria* de toda a sociedade da qual ele mesmo é uma parte. E, dessa forma, todos se mantêm iguais, como era no *estado de natureza*” (idem, grifo meu).

A democracia é mais natural e mais próxima da liberdade natural e, por isso, a mais estável entre as formações de comunidades políticas conhecidas, não somente em razão de sua própria forma de organização, mas também por algo que antecede a sua própria constituição, a saber, a capacidade que alguns homens ou a maioria tem de conhecer a necessidade da sociedade e a possibilidade de organizá-la segundo uma ordem igualitária.

⁷³ É interessante que Spinoza tenha escolhido, para traçar a distinção entre quem age em razão de sua própria utilidade e quem age em razão da utilidade de outro, as figuras do súdito, do filho e do escravo no contexto do capítulo XVI do *TT-P*. No *TP*, entretanto, ao comentar sobre quem está sob a dominação de outro na Democracia (TP, XI, §3), ou seja, não pode governar a si mesmo, e, assim não age com vistas ao que é útil para si, cita os escravos, as crianças e as mulheres. Em nenhum momento as mulheres são citadas no *TT-P*, como o são na *Ética* e no *TP*. Em TP, XI, §4, escreve Spinoza: “(...) Se as mulheres fossem, por natureza, iguais aos homens, se tivessem no mesmo grau a força de alma e as qualidades de espírito que são, na espécie humana, os elementos do poder e, conseqüentemente, do direito, certamente, entre tantas nações diferentes, não se poderia deixar de encontrar umas em que os dois sexos reinassem igualmente, e outras em que os homens seriam governados pelas mulheres e receberiam uma educação própria para restringir as suas qualidades de espírito. Mas isto nunca se viu em parte alguma e pode-se afirmar, por consequência, que a mulher não é, por natureza, igual ao homem e também que é impossível que os dois sexos reinem igualmente e, ainda menos, que os homens sejam regidos pelas mulheres”. Desta forma, Spinoza justifica, por uma questão de diferença de *natureza* (são mais débeis que os homens), a autoridade dos homens (maridos ou pais) sobre as mulheres (esposas ou filhas). Ao distinguir, no capítulo XVI do *TT-P* entre aqueles que entram no pacto que funda a sociedade, os homens livres, os que entram por respeito ao poder soberano e aqueles que entram pelo medo da pena capital, talvez o filósofo holandês tenha em mente os filhos e as mulheres (que atendem ao pacto por respeito) ou, ainda, os escravos e as mulheres (que atendem ao pacto por medo da pena capital). No *TP*, entretanto, as mulheres estão sob o domínio de outro tal como os escravos (ver TP, XI, §3).

3.2 O pacto social que estabelece a República dos Hebreus (TT-P, cap. XVII)

Assim como o argumento acerca da necessidade da sociedade apresentado no capítulo XVI já havia sido introduzido no capítulo V do *TT-P*, o argumento que se segue ao longo do capítulo XVII também já havia comparecido naquele capítulo da primeira parte da obra. A razão para isso é simples: lá, Spinoza explica qual a natureza e o sentido das cerimônias e dos relatos fundadores contidos na Escritura que norteavam a vida em comum dos hebreus. Desta forma, o fundamento do Estado, ou seja, a própria necessidade da constituição da sociedade e a instituição do estado entre os hebreus teria que ser introduzida naquele contexto, pois as cerimônias e os relatos históricos serviam para manter a coesão entre o grupo e estimular a obediência à autoridade religiosa.

Se no capítulo XVI o argumento inicia colocando em relevo o direito natural, ou seja, parte, inicialmente, do interesse individual para chegar ao tema da sociedade e a instituição do Estado, no capítulo XVII Spinoza toma o caminho inverso. A relação entre o indivíduo e o Estado e o problema da transferência de direito é o primeiro passo na consideração da formação da República hebraica:

“Por mais que a doutrina apresentada no capítulo precedente, em torno do direito absoluto da autoridade soberana e do direito natural do indivíduo que para ela é transferido, seja compatível com a prática, e por mais que esta possa estar regulamentada de maneira que se aproxime cada vez mais de tal doutrina é, todavia, muito possível que se mantenha *puramente teórica*. Ninguém, com efeito, pode transferir para outrem a sua potência e assim, conseqüentemente, o seu direito a ponto de cessar de ser um homem, tampouco haverá um poder soberano que possa fazer tudo conforme à sua própria vontade (...)” (TT-P XII; G III, 201).

Essa passagem surpreende pelo fato de que Spinoza apresente, no capítulo XVI do *TT-P*, a formação da sociedade e do Estado como consequência da transferência do direito de natureza e, mais importante, que a transferência de direito natural para a constituição do direito comum, sob a forma de uma decisão colegiada, não contradiz o direito natural.

Se analisarmos, entretanto, somente a passagem citada logo acima, Spinoza parece querer demonstrar a validade de uma entre duas premissas possíveis: (1) ou bem não é possível que alguém transfira o seu direito de natureza a outrem (2) ou bem é possível que alguém transfira o seu direito natural, mas somente em certa medida, não

“ao ponto de renunciar ser um homem”. No primeiro caso, se supusermos, como faz Spinoza, que a sociedade e o Estado podem ser constituídos pela transferência de direito de natureza, se não for possível a transferência desse direito de fato, então sociedade e Estado não podem ser instituídos pela transferência de direito de natureza, o que contradiz completamente o que fora escrito no capítulo XVI acerca da instituição da sociedade ⁷⁴.

No segundo caso, se somente *parte* do direito de natureza puder ser transferido, então o poder soberano que rege o Estado será constituído por essa parcela da potência de cada um dos membros da sociedade. Essa parece ser, também, a premissa válida para o caso do capítulo XX, onde Spinoza trata da liberdade de pensamento e expressão⁷⁵, mas contradiz frontalmente as condições para a realização do pacto estabelecidas no capítulo anterior, onde Spinoza afirma que cada um deve transferir *toda a potência que detém para a sociedade*.

Para esclarecer essa dificuldade, o melhor recurso até aqui não é nem considerar as condições do pacto que estabelece o direito de uma sociedade na forma da democracia, como Spinoza faz no capítulo XVI, nem apelar para análise do problema da liberdade de pensamento e expressão que Spinoza realiza no último capítulo do *TT-P*, mas retomar a primeira parte da passagem citada, onde o autor afirma que a doutrina do direito soberano constituído pela transferência de direito individual é compatível com a prática, *ainda que*, se for tomada de forma absoluta, possa ser considerada puramente teórica, uma vez que não se possa transferir *todo* o direito natural para a instituição de um poder soberano.

⁷⁴ De fato, ainda que, Spinoza afirme, no capítulo XVI, que “a condição para formar uma sociedade sem contradição com o direito natural” é transferir o direito natural, ou seja a própria potência, ou o direito que se detém para a sociedade, mais adiante, no mesmo capítulo, escreve que “ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de 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 natureza (TT-P XVI; G III, 195). Se for assim, não há contradição com o fato de se transferir a própria potência para a sociedade, uma vez que a potência de cada um, é, ela mesma, parte da dinâmica da sociedade. Spinoza, então, apresenta no capítulo XVII uma falsa contradição com respeito ao capítulo precedente, pois ninguém transfere sua potência (que e o mesmo que a seu direito) para outrem, mas somente para o *conjunto da sociedade*.

⁷⁵ No capítulo XX, Spinoza remete a questão tratada no capítulo XVII e acrescenta: “A vontade de um homem não pode estar completamente sujeita à jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa.” Com esse acréscimo, o que poderia estar em questão, no âmbito do capítulo XVII, é o direito natural ao livre pensamento e não o direito natural *em geral*. Entretanto, o direito à liberdade de pensamento e expressão só é tratado no âmbito do capítulo XX, onde Spinoza trata de questões contemporâneas à República holandesa. Assim, no capítulo XVII, o que está em questão é o direito a sobrevivência.

Considerando, então, a primeira parte da citação, a afirmação apresentada na segunda parte parece mesmo ser que *é possível se transferir parte do direito natural para a constituição da sociedade e do Estado*. Essa afirmação não contradiz o que afirma a primeira parte da citação.

Na sequência da exposição, Spinoza enfatiza a tensão entre o poder soberano constituído e o direito de natureza dos indivíduos⁷⁶. O problema que se estabelece pode ser apresentado, ainda, ao levar-se em consideração a citação acima: se os indivíduos puderem conservar *parte* de seu direito natural, então não há poder soberano que possa se manter completamente a salvo das flutuações dos ânimos dos indivíduos nem que possa estabelecer um código de regras que organize a sociedade e exigir de cada um a obediência ao mesmo.

Dado o impasse, há duas alternativas: ou o Estado desaparece, ou passa a constringer os homens de forma coercitiva para que respeitem o poder instituído.

O Estado, tal como um indivíduo qualquer, esforça-se por se conservar em seu ser. Se a desobediência dos indivíduos é tal que coloque em risco a preservação do Estado, formas de coerção cada vez mais severas são usadas em nome da estabilidade do poder soberano.

Entretanto, Spinoza pondera que *“para se compreender corretamente a extensão do direito e do poder do Estado, é necessário ressaltar que tal poder não se reduz, estritamente, a capacidade de constringer os homens pelo terror, mas emprega sem reservas todos os meios capazes de lhes fazer obedecer ao seu comando”* (TT-P XVII; G III, 202).

Se até aqui, a relação entre o poder soberano e o direito natural dos homens é ressaltada, a partir de agora, a dinâmica dos afetos, ou seja, a operação interna e necessária resultante da relação individual com o mundo, passa a ser fundamental para essa parte do argumento de Spinoza. Nesta altura, o autor afirma que *“não é a razão da obediência, mas a obediência que faz o súdito. Não importa qual seja a razão para que um homem decida seguir as ordens do Soberano, se por temor da punição, pela esperança de qualquer benefício, por amor à pátria ou sob o impulso de qualquer afeto,*

⁷⁶ “(...) Apesar de concebermos assim o direito e o poder do Estado de maneira bastante ampla, jamais ele será tão grande que aqueles que o detêm possam fazer absolutamente tudo o que quiserem(...)” (TT-P XVII; G III, 203)

ele decide-se por sua própria conta a agir, entretanto, sob as ordens do Soberano” (TT-P, XVII, G III 202).

Se, por um direito próprio, os homens decidem dar assentimento às ordens do Soberano segundo a sua própria constituição, o direito do Soberano, por sua vez, será fundamentalmente, um direito que se constitui pela transferência de direito de natureza de cada um. Sendo assim, se os homens seguem as ordens estabelecidas pelo poder soberano, agem por um direito, mas é do poder soberano que emana as leis. Essa é a extensão do direito do soberano ou, o que para Spinoza é o mesmo, o seu poder. Desta forma, *“toda a ação de um sujeito conforme o comando do soberano, ao se engajar por amor ou por medo, ou ainda, (caso mais frequente) por esperança e medo ao mesmo tempo, seja por respeito – paixão composta de temor e admiração – ou se conduza por qualquer outro motivo, o faz segundo o direito do Estado e não por seu próprio”* (TT-P XVII; G III 202).

Ainda que os homens possam obedecer às ordens do soberano conforme a motivação de quaisquer afetos, é segundo um direito soberano que tais ordens se estabelecem e que devem ser cumpridas. Tendo em mente estas duas condições, quais sejam (1) o direito de assentir às regras segundo a constituição dos afetos de cada um e (2) o direito soberano de obrigar a cada um a agir conforme a extensão de seu poder, Spinoza pode afirmar que *“aquele que reina sobre os ânimos dos sujeitos detém o maior dos impérios”* (TT-P XVII; G III, 202).

O exemplo apresentado por Spinoza para ilustrar essa última passagem citada é condicional e negativo: *“Se fossem os mais temidos os que tinham o maior poder, então o maior poder seria o que tem os súditos dos tiranos, a quem eles temem mais que a qualquer outra coisa”* (TT-P XVII; G III, 202). Contudo, esse poder é precário, pois o poder dos tiranos se reduz à mobilização de um único sentimento, o temor. Quanto maior for à capacidade de um soberano em mobilizar os afetos alegres, empregando todos os recursos, sem reserva, para obter a obediência dos sujeitos, maior será o seu poder, pois o poder do Estado não se deduz da capacidade do Estado em constranger os homens pelo temor.

O poder do tirano, sendo um poder que se exerce mediante a mobilização de um único afeto, é, de fato, o poder o mais precário. Ainda assim, Spinoza esclarece que:

“(…) ainda que não se possa comandar as almas como se comandam as línguas, os ânimos estão sempre de algum modo sob o império do Soberano que, por muitos meios, pode fazer com que a maioria dos homens creia, ame, odeie, etc., tudo aquilo que ele quiser. Assim, mesmo se tais sentimentos não se produzam por uma ordem expressa do Soberano, se produzem, entretanto, como a experiência atesta com abundância, em virtude da autoridade de sua potência e de seu governo” (TT-P XVII; G III, 202).

A capacidade de mobilizar os ânimos que tem o poder soberano resulta da própria necessidade da sociedade. Assim, mesmo em consideração ao tirano, os homens preferem a condição de viver em permanente temor do que viver fora da estrutura do Estado. Por esta razão, Spinoza afirma que os afetos se produzem em virtude da autoridade e governo do Soberano.

Até aqui, podemos resumir o argumento de Spinoza aos seguintes passos:

(1) Ninguém pode transferir o seu direito de natureza para outrem ao ponto de deixar de ser um homem.

(2) Nenhum poder soberano pode fazer tudo conforme a sua própria vontade.

(3) Se (1) e (2), então o Estado vive sob a ameaça constante de desaparecer.

(4) Os homens obedecem às regras impostas pelo poder soberano por uma motivação própria.

(5) O poder soberano deve ser capaz de mobilizar os ânimos dos súditos, usando quaisquer recursos cabíveis em uma dada circunstância.

(6) O poder soberano se conserva na medida em que é capaz de mobilizar o maior número de afetos humanos, de modo que os homens se sintam motivados a obedecer.

(7) Assim, mesmo que (3) seja possível, se (5) e (6) o Estado pode conservar a sua estabilidade interna.

Apresentadas, até esta altura, estas primeiras considerações acerca da relação entre o direito natural de cada um e o poder soberano estabelecido, Spinoza começa a introduzir o tema do pacto que instaura a República hebraica. Escreve o autor que *“ainda que se possa conceber como muito extenso o direito e o poder do Estado, não*

poderá jamais dispor de uma potência absoluta sobre tudo o que quiser” (TT-P XVII; G III, 203). Para demonstrar essa tese sobre o direito e o poder do Estado em relação ao direito dos sujeitos, Spinoza parte para o exame da história dos hebreus e da revelação divina a Moisés que funda a sua república. Este exame “*permite mostrar que o Soberano deve principalmente conceder aos sujeitos para alcançar a segurança e a prosperidade do Estado*” (TT-P XVII; G III, 203).

Spinoza inicia esse exame apresentando algumas considerações iniciais: a estabilidade do estado depende “*da virtude e da constância*” de ânimo de seus súditos. Entretanto, porque tanto governados como governantes são, antes mesmo de governantes e sujeitos, homens que “*preferem o prazer ao trabalho*”, e porque a constituição da *multidão* é tão diversa e, “*não se deixa governar pela razão, mas somente pelos afetos*” (TT-P XVII; G III, 203)⁷⁷ deixando-se corromper por vasta gama de afetos, como a avareza, a cólera e a vã glória, instituir o Estado de modo “a que todos, não importam quais sejam as suas complexidades, possam priorizar o direito comum antes dos interesses privados” não é uma simples tarefa.

Uma dessas considerações que antecedem ao exame da história da República dos Hebreus, entretanto, merece maior destaque dada a longa digressão que Spinoza realiza para comentá-la: “o Estado não deve temer mais os seus inimigos do que seus cidadãos.”⁷⁸

Comentando a história da República Romana, Spinoza mostra a estratégia empregada por certos reis que “*usurparam a soberania*” para conter os ânimos do povo:

⁷⁷ O termo *multidão* aparece pela primeira vez no *TT-P*, exceção feita a uma citação que aparece no prefácio à obra, nesta parte do capítulo XVII. No capítulo anterior, nem o termo *vulgus*, nem *multitudo* são empregados, mas somente o termo *ignorante* é referido pelo autor quando trata do pacto que instaura a *Democracia*. Ao que parece, o termo *multidão* serve para designar aquele que, além de viver sob a plena ascendência dos afetos, também se encontra ou fora do Estado, ou perto de seus limites estáveis, ou seja, o termo *multidão*, aqui, serve para designar o grupo cuja precária associação é anterior ao Estado hebreu. Assim, a *multidão* seria anterior ao *povo* hebreu que se institui com o pacto (aliança). Essa interpretação vai de encontro àquela oferecida por Ericka Tucker em seu artigo “*Multitude*”. Para Tucker, a *multidão* e o *vulgo* são sinônimos usados alternativamente por Spinoza. Entretanto, pelo menos para o âmbito do *TT-P*, isso não parece fazer sentido, pois o termo *vulgo* comparece nos capítulos V e VI, designando o povo hebreu em geral e sua atitude imaginativa, mas nunca o termo *multidão*. Neste caso, o *vulgo* é o termo empregado para designar a *multidão* após a realização do pacto.

⁷⁸ Citando Tácito e Quinto Cúrcio, Spinoza apresenta as dificuldades de Alexandre em manter sob a sua soberania a antiga República Romana. Com as palavras de Alexandre aos seus correligionários, Spinoza mostra que a ameaça maior contra o poder do Imperador era, exatamente, o cidadão romano: “*No momento em que vos garantis a minha segurança contra a traição interior e os complôs de meu próprio círculo, suportarei sem temor o perigo da guerra e do combate. Filipe tinha mais segurança no campo de batalha do que no teatro e, se conseguiu evitar o golpe de seus inimigos, não pode escapar ao conchavo de seus mais próximos. Se vos refletis acerca do fim de outros reis, poderão ver que foram mais vítimas de seus próximos do que de seus inimigos*” (TT-P XVII; G III, 204).

“Para assegurar o seu poder foi preciso persuadir o povo a crer que a sua linhagem descendia diretamente dos deuses imortais” (TT-P XVII; G III 204).

A crença em deuses imortais não é uma criação dos monarcas soberanos, mas a estratégia para mobilizar o afeto da admiração aos deuses entre o povo é bastante eficiente: *“Outros conseguiram fazer crer que a Majestade é sagrada e que assumem a função de Deus na terra, que seu poder foi instituído por Deus e não por sufrágio ou consentimento dos homens, e se conservam e são defendidos por uma providência singular e pelo benefício divino”* (TT-P XVII; G III, 205).

O comentário acerca da soberania dos monarcas em Roma e o uso ideológico dos afetos de admiração, temor e respeito pelos deuses servem como mote inicial para o exame da República dos Hebreus.

Spinoza explica que os hebreus, após a saída do cativeiro do Egito, mantiveram em certa medida, uma forma de associação, mas não estavam ligados entre si através de um *pacto*, e após viver como escravos sob o domínio da vontade de outrem, voltaram, com a liberdade, a se encontrar em pleno estado de natureza.

Como conservavam certo grau de associação e tinham por liderança o profeta Moisés, em quem, conforme escreve Spinoza, *“tinham plena confiança”*, resolvem, *a conselho do profeta*, contrair um pacto não com algum mortal, mas com Deus, para quem transferem o seu direito de natureza e com a promessa de obedecer aos seus mandamentos.

A base fundadora deste pacto é a imitação afetiva que constitui os afetos da confiança e da esperança. A partir da associação pré-existente, os hebreus se reconhecem entre si e reconhecem uma liderança e, por aconselhamento do profeta, realizam um pacto com Deus⁷⁹. Pela confiança no profeta, afeto inspirado na esperança em Deus que os liberta da sujeição no Egito, o pacto pode ser firmado sem reservas.

Conforme Laurent Bove no artigo *“Theocratie, Monarchie, aristocracie, confiance et forme de l’État chez Spinoza”*, o afeto da confiança aparece na lista dos afetos definidos na terceira parte da *Ética* como o afeto da *segurança*. Escreve Spinoza sobre este afeto, nesta parte: *“A segurança é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda a causa de dúvida”* (EIIIdef.14 dos afetos).

⁷⁹ EIII P27 esc.

Sendo assim, a segurança (ou a confiança) é um afeto alegre derivado da esperança, mas, ao contrário daquele afeto triste, é constituído com a dissipação de toda a dúvida. A dissipação da dúvida, entretanto, depende da ação de um terceiro capaz de engendrar o sentimento de confiança.

Segundo Bove, “a segurança, como a confiança é, no presente, a vivência da presença daquilo que é desejado, o sentimento que as coisas dependem de nós e não de causas exteriores⁸⁰, que o próprio presente depende da nossa potência e da nossa virtude (de existir, de agir, de conhecer) mais do que da fortuna. A confiança envolve assim a certeza, que não é somente a ausência de dúvida e encontra o seu ponto máximo naquilo que Spinoza denomina, na proposição 27 da *Ética V*, a ‘*acquiescentia mentis*’” [BOVE, 2006, pp. 37-38].

Contudo, a confiança que os hebreus nutrem por Deus e seu Profeta não pode, evidentemente, ser confundida com a ‘*acquiescentia mentis*’ que é o sentimento de contentamento próprio do sábio. Como pontua Bove, o contentamento do sábio é o ponto máximo deste sentimento. Mas a “‘*acquiescentia*’ ou ‘amor de si’ (*philautia*, diz o escólio da proposição 55 da *Ética III*) é definida como a alegria acompanhada da ideia de si mesmo ou de sua própria virtude como causa”. Na terceira parte da ética, a *acquiescentia in se ipso* é, ainda, “uma alegria passiva, diferente da alegria ativa da *beatitudo* (escólio da proposição 36) ou a mais alta confiança em si mesmo, nos outros e em Deus, que expulsa todo o medo da morte” [BOVE, 2006, p. 38].

A *acquiescentia in se ipso*, definido como a satisfação pela contemplação de si como causa é, portanto, um afeto que depende de quem é o sujeito que se contempla a si mesmo como causa: o homem passional e ignorante é capaz de contemplar a si mesmo como causa da satisfação de outrem, ainda que esteja seguindo, somente, a orientação da imaginação. O homem livre é capaz de contemplar a si mesmo como causa de suas ideias adequadas e o sábio é capaz de contemplar a si como causa de suas intuições.

A satisfação dos hebreus envolve a contemplação de si como causa da sua própria aliança com Deus e com o seu Profeta. É nessa satisfação comunitária que o

⁸⁰ Ainda que a presença de algo exterior deva, necessariamente, existir para que se sinta livre de “causas exteriores”, o que Bove parece querer dizer aqui é que por intermédio desta mesma presença que somos capazes de nos contemplar como causa própria da satisfação desta presença.

afeto de segurança ou confiança se engendra e se retroalimenta. Mas esse afeto não pode ser constituído sem a presença *presente* do profeta Moisés⁸¹.

O sentimento de confiança em Moisés que engendra o contentamento ou amor de si no ânimo dos hebreus pode ser também exemplificado por um exemplo de afeto que é o inverso da confiança. Este afeto é apresentado por Spinoza na *Ética* e no *TP*, mas não está presente no *TT-P*⁸².

A *indignatio* é apresentada na *Ética* como o afeto oposto ao afeto do *favor*, assim definido na terceira parte da obra: “O favor (*favor*) é o amor para com alguém que fez bem a outrem” (EIIIdef.19 dos afetos). Assim, sendo inverso ao afeto do favor, Spinoza define a indignação como “o ódio para com alguém que fez mal a outrem” (EIIIdef.20 dos afetos).

Na *Ética*, a indignação é uma imitação afetiva constituída (i) pela imaginação de que algo é semelhante a nós e (ii) pelo o sentimento de ódio para com alguém que prejudica aquele a quem nós julgamos ser semelhante a nós. Embora este seja um afeto socialmente constituído, até aqui, não há uma menção ao aspecto *político* deste afeto. Mas, é exatamente este aspecto que se destaca no *TP*.

No capítulo III do *TP*, Spinoza afirma que “é preciso considerar (...), que uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade, pois que, obedecendo à Natureza os homens ligar-se-ão contra ela, seja para se defender

⁸¹ “Moisés conduziu a fuga do Egito e já detém um poder sobre o povo hebreu porque, Moisés, escreve Spinoza: ‘ultrapassa todos os outros por sua virtude divina e porque persuadiu o povo ao demonstrar diversos testemunhos’. Os testemunhos são, portanto, os signos que devem confirmar a confiança que Deus depositou nele (TT-P V [G 10]). Em seguida, a potência de Deus permitiu a travessia do Mar Vermelho e, depois, a travessia do deserto. Os hebreus puderam, nesta ocasião, admirar os efeitos da mão poderosa de Deus, que lhes conduziu a ter lhe terem fé e temor, acrescenta o texto do Êxodo ao qual Spinoza nos envia, e a ter fé também em Moisés como seu servidor fiel” [BOVE, 2006, P.40].

⁸² O afeto social da indignação, constituído por imitação afetiva, não comparece nas menções de Spinoza aos afetos tristes relacionados à destruição do Estado no *TT-P*. Por exemplo, no capítulo XVI, Spinoza menciona afetos como a avareza, a inveja, o ódio, o desejo de glória, etc. (TT-P, XVI, [G 193]), quando comenta que os homens em geral se deixam levar mais por estes afetos do que pela razão. E ainda, no capítulo XVII, quando comenta sobre a estratégia do governante para conter a multidão, menciona os afetos da avareza, o amor da glória, o desprezo e a cólera (TT-P, XVII, [G 203]), sem fazer, novamente, menção a indignação. A falta da citação deste afeto, constituído nas relações sociais, leva a interpretações como a de Matheron e Chantal Jacquet para quem o livro III da *Ética* não estaria ainda pronto à época da escrita do *TT-P*, e assim Spinoza não teria disponível nem a teoria da imitação afetiva, nem a distinção entre afetos passivos e afetos ativos (JACQUET, 2011, p. 90). Entretanto, afetos como o desejo de glória, a vergonha e a confiança, são, todos eles afetos constituídos por imitação afetiva e, se a vergonha é um afeto passivo, a confiança é um afeto ativo. A nossa tese sobre a falta de menção ao afeto da indignação diz respeito ao propósito da argumentação do *TT-P*, que pretende dar conta de outras relações entre soberano e súdito, e, sobretudo da constituição do Estado e não da sua destruição, que será tratado no *TP*.

de uma ameaça comum, seja para se vingar de qualquer mal e, visto que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que o poder e o direito da cidade ficarão diminuídos, pois que dá razões a formação de uma frente comum” (TPIII, §9).

Mais tarde, no capítulo dedicado ao exame da Monarquia (TPVI), Spinoza escreve que “se uma multidão vem a se reunir naturalmente e a formar como uma só alma, não é por inspiração da razão, mas por efeito de uma paixão comum, tal como a esperança, o medo ou o desejo de se vingar de algum dano” (TPVI, §1).

Nestas duas passagens, o aspecto político respeitante ao mau governo e ao direito de resistência da multidão traz à luz o afeto social da indignação. No caso do mau governo, o que está em questão é a falta de confiança que a multidão tem pelo governante cujas decisões provocam a indignação de todos contra si. Neste caso, a indignação é o inverso da confiança e a confiança assemelha-se ao afeto do favor, mas tem um sentido mais plenamente político.

A esperança que hebreus depositam em Deus e a confiança em seu profeta é *o motivo* para a aliança ou pacto social contraído com a instância transcendental. O primeiro pacto é contraído com a própria instância transcendental e cada um dos hebreus tem o direito de interpretar as leis de Deus

À semelhança do pacto que institui o poder soberanamente exercido na forma da democracia, os homens que estabelecem o pacto com Deus estão em situação de igualdade entre si no momento em que transferem o seu direito natural e prometem obedecer aos seus mandamentos. Por esse motivo, todos possuem igualmente o direito de “consultar Deus, aceitar e interpretar as leis e todos, sem qualquer reserva, detém igualmente o direito de administrar o Estado”.

Como, porém, o afeto de esperança, que é uma das bases do pacto que institui a República dos hebreus, sempre se alterna ao afeto do medo⁸³, ao constituir um poder cujo Soberano é o próprio Deus, os homens foram tomados “por tal temor ante a sua presença extraordinária”, que se voltam para Moisés e pedem que o profeta sirva de

⁸³ EIII P50 esc. “Não creio que valha a pena estudar aqui as flutuações da alma que nascem da esperança e do medo, pois apenas da definição desses afetos segue-se que não há esperança sem medo nem medo sem esperança (como o explicaremos mais em pormenor no seu devido lugar), e uma vez que, além disso, na medida em que esperamos ou temos medo de qualquer coisa, amamo-la ou odiamo-la, segue-se que cada um poderá facilmente aplicar à esperança e ao medo tudo o que dissemos do amor e do ódio.”

intermediário entre eles e Deus. Com essa decisão, revogam o primeiro pacto e “transferem sem reservas a Moisés o seu direito de consultar a Deus e interpretar as suas leis.”⁸⁴

Ao revogar o pacto com Deus e transferir o direito sobre a interpretação da lei para Moisés, um segundo pacto se estabelece. A bases fundadora desse segundo pacto é, igualmente, a imitação afetiva expressada pela confiança no profeta e no afeto da admiração a Deus, cuja presença é causa de temor indescritível aos hebreus.

Capítulo IV. Análise comparativa do pacto que institui a Democracia e o pacto que institui a República dos Hebreus

Ao introduzir o exame a ser realizado no capítulo XVII do *TT-P*, Spinoza marca uma descontinuidade entre o que fora tratado no capítulo XVI, ou seja, o pacto que institui o *direito absoluto da autoridade soberana* mediante a transferência de direito individual, em relação à forma do pacto social que será tratado a seguir, ao afirmar que, com respeito aos temas da soberania e do direito individual, “ninguém pode transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade” (TT-P XVII; G III, 201).

De fato, ainda que os temas da soberania e da transferência de direito sejam necessariamente tratados no âmbito do estabelecimento do Estado em geral, o pacto que estabelece o direito de uma sociedade cuja autoridade soberana é compartilhada entre todos aqueles que transferem o seu direito natural e o pacto que estabelece o Estado dos Hebreus são totalmente distintos. Disto decorre que a soberania no estado onde o soberano é a própria sociedade e a soberania onde o soberano é o profeta em nome de Deus são também tipos de poder completamente distintos.

Igualmente, a ideia de transferência de direito, de direito natural e de estado de natureza também são distintos para cada uma das formas de estado constituídas. Neste quarto capítulo desta tese, vamos tratar destas distinções e, ao mesmo tempo, introduzir

⁸⁴ A revogação do primeiro pacto, entretanto, deve ser compreendida como a necessidade de alterar certo item do pacto, qual seja, a liberdade que cada um possuía, durante a vigência do primeiro pacto, de consultar diretamente a Deus, interpretar suas leis e administrar o Estado. Esta revogação tem o sentido de corrigir o primeiro pacto e não de revogar todos os seus itens.

o tema a ser tratado na segunda parte da tese, onde nos debruçamos sobre a influência hobbesiana no pensamento político de Spinoza. O exame apresentado a seguir levará em conta três elementos centrais: (i) a questão da *soberania* e sua relação com o tipo de transferência de direito e com o tipo de Estado constituído graças a essa transferência, (ii) os tipos de *sujeito* que realizam o pacto (o ignorante, o homem livre e a multidão) e, finalmente, (iii) a relação entre a noção de direito natural e de estado de natureza para cada uma das formas de estado estabelecidas pelo pacto social. A partir do exame particular de cada um desses elementos, será possível conceber com maior clareza a natureza do pacto da Democracia e do pacto da República dos Hebreus.

4.1 O problema da soberania na Democracia e na República dos Hebreus

O conceito de soberania empregado por Spinoza no *Tratado Teológico-Político* é apresentado ao longo do capítulo XVI, no contexto de apresentação dos fundamentos do Estado, em especial ao referir-se ao pacto social⁸⁵.

Ao tratar da validade do pacto social, Spinoza afirma que o pacto é realmente válido se, e somente se, todos puderem ser absolutamente fieis às suas condições. A condição de validade fundamental para o pacto repousa na sua própria utilidade, mas se não houver o reconhecimento geral sobre tal utilidade, o pacto perde a sua razão de ser. Mas, quais seriam as condições para que os contratantes possam reconhecer as disposições que constituem o pacto?

⁸⁵ O conceito de soberania empregado por Spinoza parece ser aquele mesmo formulado por Thomas Hobbes em sua obra política (no segundo capítulo da tese, examinaremos a influência de Hobbes no pensamento político de Spinoza). No *De Cive*, o termo empregado por Hobbes para a soberania é “autoridade suprema”, definida como se segue: “É portanto manifesto que em toda cidade há algum homem, ou conselho, ou corte, que terá o direito a um poder tão grande sobre cada cidadão individual quanto cada homem tem sobre si mesmo se formos considera-lo fora do estado civil: isto é, um poder supremo e absoluto, limitado tão-somente pelo vigor e forças da própria cidade, e por nada mais no mundo.” Hobbes mantém a ideia de indivisibilidade do poder da autoridade suprema encontrada na formulação de Jean Bodin, que é o primeiro a estabelecer a definição de soberania e cunhar o termo, primeiro no *Methodus* (1566) e depois, de modo mais sistemático, nos *Seis livros da República* (1576) [BARROS, A. R., 1996, p.139]. Entretanto, Hobbes ao contrário de Bodin, não estabelece limites ao exercício poder do soberano [ROVIRA, R.C., 2014, p.13], a não ser àquelas ações que coloquem em risco à própria existência da República. Hobbes, contudo, como Bodin, define a soberania como a própria condição de possibilidade da República, onde “o poder soberano, identificado como o princípio que determina a existência da república, passa a ser o ponto de referência na redefinição de outras categorias políticas. O cidadão é definido como aquele que desfruta da liberdade comum e da proteção do poder soberano (...). Assim, a cidadania não está fundamentada em privilégios, em direitos ou deveres, mas no mútuo reconhecimento de submissão diante do mesmo comando” [BARROS, A.R., 1996, p. 142]. Veremos a seguir que Spinoza segue a mesma definição de soberania com respeito à redefinição das categorias políticas.

Spinoza explica que

“*se todos os homens pudessem ser facilmente conduzidos somente pela razão e conhecessem o interesse sumamente necessário da república, todos, sem exceção, detestariam profundamente a fraude e todos, com a maior boa-fé, respeitariam o pacto por desejar este bem soberano que é a conservação da república e fariam tudo para manter a palavra, pois esta é a principal defesa da República*” (TT-P XVI; G III, 192).

A primeira condição apresentada para que o pacto seja fielmente observado é, portanto, o fato de que todos, sem exceção, possam ser conduzidos somente pela razão. Entretanto, como é apresentada na condicional, tal condição, ela mesma, pode ser condição suficiente para que todos se mantenham fiéis ao acordo definido pelo pacto, mas pode não ser condição necessária. Na continuidade do argumento, Spinoza emprega uma restritiva que esclarece a natureza desta condição:

“Entretanto, é pouco provável que todos possam ser sempre conduzidos sem esforço somente pela razão: porque cada um se deixa levar pelo seu bel-prazer e, a maioria das vezes, tem a mente a tal ponto inundada pela avareza, a glória, a inveja, o ódio, etc., que não lhe fica o mínimo espaço para a razão. Por isso é que, muito embora os homens deem provas de sinceridade quando prometem e assumem o compromisso de manter a palavra dada, ninguém, mesmo assim, pode com segurança fiar-se no próximo se à simples promessa não se juntar algo mais; de fato, à luz do direito natural, o indivíduo pode agir dolosamente e ninguém está obrigado a respeitar os contratos, exceto se tiver esperança de um bem maior ou receio de mal maior” (TT-P XVI; G III, 193).

Ainda que em conjunto os homens possam concordar com os termos do pacto social, livremente ou por coação, considerados individualmente, são todos eles, em maior ou menor medida, sujeitos aos seus próprios afetos. E por direito natural, levados pela força dos afetos, podem colocar em risco a conservação do pacto que institui a república. Ora, a república não é uma comunidade de sábios, mas a forma de uma sociedade constituída por todos os homens, sábios e ignorantes. Desta forma, a primeira condição não pode ser levada em conta para a validade do pacto.

A primeira condição apresentada por Spinoza seria, portanto, à primeira vista, uma condição suficiente para a validade do pacto, mas dada a natureza dos homens e a definição da república como conjunto dos homens, guiados ou não pela razão, reunidos por um pacto social, essa condição não é nem necessária nem suficiente. Mas

permanece sendo necessária a condição de que *pelo menos alguns homens* sejam conduzidos pela razão.

Considerando a natureza dos homens, seja em pleno estado de natureza, seja na república, se a ruptura do pacto não puder produzir qualquer prejuízo a quem agir contra as cláusulas do mesmo, a sua validade e, portanto, a sua utilidade, não pode ter garantia. É necessário, por isso, um poder cuja autoridade emane da sociedade como um todo e cuja potência seja maior do que a potência de cada um para que o conjunto da sociedade tenha a garantia de que o pacto pode ser observado absolutamente. Este poder é o poder do soberano.

A soberania é condição suficiente e necessária para a conservação da república, uma vez que é capaz de reprimir as tentativas de se violar o pacto social. Assim, a soberania, ao mesmo tempo em que decorre do estabelecimento da República, por ser uma autoridade indivisível, também é condição para a conservação do corpo político.

Tanto o pacto que estabelece o direito soberano na Democracia, como o pacto social fundado em uma aliança com Deus que estabelece a República dos hebreus, são efetuados mediante o interesse comum. Nesse sentido, mesmo o pacto que institui o direito soberano na comunidade política hebraica, é considerado um pacto democrático (primeiro pacto). Assim sendo, a Soberania, ao mesmo tempo em que só se institui por um comum acordo, estabelece um poder fundado no direito soberano comum (o direito de interpelar a instância transcendente).

Assim definida, entretanto, a ideia de um poder soberano parece envolver uma clara circularidade: dependente de um interesse comum para se constituir, a autoridade soberana do Estado não pode ser uma entidade completamente separada em relação à sociedade. Consequentemente, não está contida em si uma autoridade que permita ao soberano legislar as regras comuns da sociedade.

Se for assim, portanto, considerando a ideia de soberania que Spinoza apresenta no *TT-P*, se a autoridade soberana for refém do interesse comum, a sociedade cujo direito soberano se define pelo direito de todos a todas as coisas em comum, não pode

ser constituída colocando em questão a própria necessidade da sociedade, o que é contraditório à própria noção de *conatus*⁸⁶.

Com a transferência do direito natural ao soberano, a sociedade é constituída com a perda de, pelo menos, o direito *individual* a todas as coisas. Assim, a partir do acordo em transferir o direito natural de cada um *em conjunto*, o soberano passa a ter o direito legítimo, no momento em que sua autoridade se institui pela transferência do direito de todos, a todas as coisas. Entretanto, isso traz algumas consequências concernentes a relação da soberania com o direito individual que são apontadas por um dos primeiros autores a empregar o conceito de soberania: Thomas Hobbes.

Hobbes, no *Leviathan*, ao tratar da existência de um corpo militar a serviço e sob a autoridade do soberano, se dá conta do seguinte problema: uma vez que a sociedade (*Commonwealth*), na definição hobbesiana, é instituída mediante um contrato social para dar fim ao estado de natureza, definido por Hobbes como o estado de guerra de todos contra todos⁸⁷, afastando o medo da morte violenta, sempre presente no estado de natureza, a instituição de um corpo de soldados, constituído por membros de um estado soberano, ao colocar em risco à sua própria segurança na frente de batalha, por ordem do soberano, contradiz a lógica mesma que institui a sociedade civil (PIRES AURELIO, 2010, p. 9).

Outra consequência, que é imediatamente derivada da ideia do pacto social hobbesiano⁸⁸, diz respeito ao direito à resistência e a sublevação. Se a sociedade nada mais é do que a instância cuja instituição permite a vida em comum sem a constante

⁸⁶ No artigo “A soberania como vontade e como representação”, o professor Diogo Pires Aurélio examina o papel do conceito de soberania no pensamento filosófico contemporâneo, colocando em questão o abandono da ideia de soberania por uma racionalidade cosmopolita predominante no mundo contemporâneo e em uma realidade política cada vez mais globalizada. Para realizar a sua análise, o autor apresenta a antinomia inerente ao próprio conceito nestes termos: a) a soberania, para ter razão de ser, ou seja, para não ser simples expressão da força, tem de poder deduzir-se a partir das vontades dos indivíduos que lhe são submetidos e b) não há soberania sem a suspensão das vontades individuais, ficando estas, minimamente que seja, reféns da vontade soberana. Pires Aurélio afirma que, contra Carl Schmitt e Jurgen Habermas, não é possível “sacrificar qualquer um dos polos da antinomia do poder soberano sem retirar ao conceito a sua universalidade”. Para a nossa análise da soberania não interessa apresentar o debate realizado no artigo, mas somente ter em conta a apresentação geral da antinomia intrínseca ao conceito de soberania, expressa com precisão por Pires Aurélio. Entretanto, cabe notar que os termos em que um autor moderno como Hobbes apresenta essa antinomia não são os mesmos empregados por Aurélio em sua apresentação, que, por sua vez, pretende tratar do tema da soberania e suas implicações no mundo contemporâneo.

⁸⁷ *Leviathan* cap.14.

⁸⁸ A filosofia política de Hobbes e a ideia do pacto social fundador da sociedade será tema de análise na segunda parte desta tese. Por ora, só nos interessa o problema da soberania, já presente na obra deste autor e como Spinoza no TT-P trata do mesmo problema, mas aqui não investigaremos o modo distinto que cada um lida com o tema da soberania.

ameaça à sobrevivência, conforme a definição de Hobbes, o direito a resistir a um soberano injusto ou à pena capital assistiria legitimamente aos membros da Commonwealth. Entretanto, esse direito contradiz o poder e a autoridade do soberano (PIRES AURELIO, 2010, p. 9).

O problema do limite do soberano já inquietava Bodin que, tendo em mente as regras e os costumes dos reinos medievais franceses que foram conservadas pelo reino da França, afirmava não ser legítimo ao soberano “violiar as leis fundamentais do reino (particularmente as referidas às sucessões dinásticas, no caso da França) e que está obrigado a conservar a ordem social da República, manifesto no poder dos *patres familiae*, em particular, seus direitos de propriedade” (ROVIRA, 2014, p. 18).

Os termos e a preocupação de Hobbes são distintos, porém sempre retomam o problema da antinomia intrínseca ao conceito de soberania.

Os problemas considerados por Bodin e Hobbes com respeito à soberania não são os mesmos que inquietam à Spinoza: nem o direito à propriedade tradicional nem o direito à resistência são objetos de reflexão para Spinoza quando examina o tema da soberania e sua natural contradição no *TT-P*⁸⁹. A questão examinada por Spinoza ao tratar do problema da soberania é a possibilidade de conservar o pacto que estabelece o direito no *Democratico imperium* (Estado democrático) ou daquele que institui à República dos Hebreus.

Contudo, muito embora os pressupostos apresentados por Spinoza no capítulo XVI acerca dos fundamentos do estado sejam válidos também para a República dos Hebreus, o tratamento do problema que envolve a soberania é distinto na Democracia e na comunidade política dos hebreus.

A soberania como a expressão do poder em uma ou de uma coletividade, manifesta-se, no interior do Estado, pela capacidade de comando do soberano e pela obediência dos sujeitos de comando. A distinção entre um poder soberano instituído pela transferência de direito para a totalidade da sociedade e aquele poder soberano que é instituído com base na confiança em uma autoridade capaz de lidar com os afetos de

⁸⁹ A questão do direito à resistência ao poder soberano é tratado com mais clareza no âmbito do TP. No TT-P, o argumento de Spinoza embora articulado a partir da tensão entre poder soberano e direito de natureza, não tem como objetivo tratar do direito à resistência, mas da possibilidade de conservar o Estado e a sociedade.

medo e admiração dos homens se assenta nas condições intrínsecas a cada forma de pacto e nas razões de obedecer.

O exercício do poder soberano no *Democratico Imperium* não é realizado por uma instância cujo poder e autoridade transcenda o poder e a autoridade da própria sociedade. A razão disto se encontra nas condições mesmas em que o pacto é consumado: cada um transfere seu direito natural a todas as coisas para a sociedade que passa a deter, ela mesma, esse direito. Essa transferência constitui o direito comum do Estado Democrático.

O pacto que estabelece a democracia é, *grosso modo*, horizontal⁹⁰. Cada membro da sociedade, podendo reconhecer a utilidade da sociedade, transfere, em comum acordo (mas não por simples consenso), um direito de natureza que, ao mesmo tempo, lhe é inalienável, mas que se fora exercido de forma absolutamente individual, lhe manteria no estado de natureza⁹¹. A forma horizontal e igualitária (*grosso modo*) do pacto que estabelece a democracia, permite que cada um mantenha o próprio direito de natureza e o exerça de forma coletiva⁹².

Se cada um, portanto, mantém o direito de natureza, comprometendo-se tão somente ao exercício coletivo do mesmo, e uma vez que a sociedade mantém para si o direito a todas as coisas, ou seja, possui o soberano direito comum a todas as coisas, o problema da soberania que se apresenta nos esquemas conceituais de Bodin e de Hobbes como uma antinomia intrínseca ao próprio conceito, desaparece na filosofia

⁹⁰ Como vimos anteriormente, no pacto que estabelece o Estado democrático, com a transferência do direito natural, cada um deve obedecer ao poder soberano ou pela liberdade ou pelo temor do máximo suplício. Já explicamos anteriormente o que Spinoza entende por obediência em razão da liberdade. Assim sendo, nem todos os que se comprometem a transferir o direito natural o fazem porque compreendem a utilidade da sociedade, pois se todos compreendessem, não haveria necessidade de instituir a pena capital como recompensa à desobediência. O pacto é então realizado não somente por homens livres, mas também por aqueles que vivem na servidão e, por isso, não pode ser considerado plenamente horizontal.

⁹² A base metafísica que nos permite compreender a relação de forças que se estabelece a partir do pacto social que institui a Democracia, se encontra no segundo livro da *Ética* na definição em que Spinoza trata da *natureza de uma coisa singular*: “*Por coisas singulares entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular*” (EII def. 7, grifo meu). A transferência de direito e potência, na Democracia, nada mais é do que a concordância de homens livres e não livres em agir e viver *em conjunto* segundo o direito comum que se estabelece com o pacto social.

política de Spinoza, pelo menos no âmbito da sociedade cujo direito funda o estado democrático.

Se a antinomia intrínseca ao conceito de soberania, especialmente aquele legado da filosofia política hobbesiana, puder ser resumida nestes termos, a) o poder soberano deriva a sua autoridade da transferência de direito natural (senão for assim, só pode ser considerado como força coercitiva, sem autoridade plena) e b) uma vez que a transferência de direito é realizada *em favor* do soberano, somente o soberano tem o direito a todas as coisas, então, disto se segue duas consequências: 1) ou bem a autoridade soberana é a única a deter o direito a todas as coisas e a sociedade não tem qualquer direito; 2) ou bem a sociedade mantém o direito natural e nenhuma autoridade soberana pode ser constituída. É exatamente esse par de consequências que o esquema do pacto que institui o poder soberano no *Democratico Imperium* consegue evitar.

A soberania instituída pelo pacto que constitui a República dos Hebreus, entretanto, segue um esquema diferente daquele apresentado no capítulo anterior. Retomando as passagens iniciais do capítulo XVII, Spinoza introduz a tensão existente entre o direito natural e a instituição de um poder soberano nos seguintes termos: (1) “ninguém pode transferir para outrem o seu poder, ou seja, seu direito natural a ponto de renunciar a ser um homem” (TT-P XVII; G III, 201); (2) “jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito, do que pelos inimigos” (TT-P XVII; GIII, 201); (3) “há por conseguinte que reconhecer que o indivíduo reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual, desse modo, não fica dependente das decisões de ninguém a não ser ele próprio” (TT-P XVII; G III, 201) .

Essa primeira introdução ao pacto que estabelece a República dos Hebreus é frontalmente diferente da apresentação do pacto fundador do *Democratico Imperium*. No capítulo anterior, como já mencionamos, o direito natural a todas as coisas é mantido após a realização do pacto, com a diferença de que no estado de natureza o exercício deste direito é individual e independente da decisão soberana da sociedade. Na democracia, entretanto, a simetria entre o direito individual e o direito comum é preservada e somente o *exercício* do poder e do direito se torna coletivo.

A tensão entre o direito natural e o poder soberano que Spinoza apresenta no capítulo XVII do *TT-P* parece não levar em conta o argumento do capítulo anterior. Quando o autor afirma, por exemplo, que “o indivíduo reserva para si boa parte do seu direito”, parece desconsiderar o que escreve no capítulo XVI quando trata do estabelecimento da sociedade civil, ao afirmar que a condição para que esta instância seja instituída *sem contradição* com o direito natural é necessária a transferência de toda a sua potência, ou seja, seu próprio direito de natureza.

Essa aparente contradição nos termos em que apresenta o pacto que institui a República dos Hebreus, porém, tem sua razão de ser baseada na tipologia de sujeitos aos quais Spinoza aqui considera. Se no capítulo XVI que, à similitude das proposições XXV e XL do livro quarto da *Ética*⁹³, os sujeitos que acordam com respeito às condições do pacto são aqueles capazes de reconhecer a utilidade da sociedade e que obedecem livremente a soberania suprema da sociedade, os sujeitos aos quais o capítulo XVII se dedica, por outro lado, nada mais são que o aglomerado ao qual Spinoza denomina de *multidão*⁹⁴. As razões pelas quais o súdito do *democratico imperium* obedece ao soberano poder naquela forma de organização política são distintas daquelas que o sujeito da República dos hebreus encontra para obedecer ao soberano. Estas diferenças explicam o tratamento distinto com respeito à soberania em cada um dos tipos de estado.

Ainda assim, seja o homem livre na democracia, seja o súdito da república dos hebreus, todos eles julgam, de uma forma ou de outra, ser importante a conservação do estado, ainda que os últimos não possam, em razão da força dos seus afetos, compreender a utilidade da sociedade.

Voltando ao problema específico da soberania na república dos hebreus, se, como vimos, na democracia o direito natural e o direito comum são simétricos e interdependentes, na república dos hebreus o máximo com que o soberano pode contar é com a transferência de *parte* do direito de cada sujeito. Ora, a consequência disso para o

⁹³ “Na medida em que os homens vivem sob a direção da Razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza” (EIVPXXXV); “O que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, o que faz que os homens vivam de acordo, é útil e, inversamente, é mau o que traz a discórdia a cidade” (EIVPXL).

⁹⁴ Os diferentes tipos de sujeitos, anteriores ao pacto, e de súditos, denominação posterior ao pacto, serão tratados logo a seguir, na próxima seção, com maior detalhe.

problema aqui tratado é clara: se na democracia desaparece a inevitável antinomia da soberania, na república dos hebreus a antinomia permanece.

Ainda na introdução ao exame sobre a República dos Hebreus, Spinoza, entretanto, pondera que a soberania, ou seja, “*o direito e o poder do Estado*”, “*em rigor, não consiste em submeter os homens pelo medo, mas absolutamente em tudo o que possa fazer com que eles obedeçam às suas ordens*” (TT-P XVII; G III, 201). A conservação e estabilidade do estado e do poder soberano depende, sobretudo, da capacidade do soberano em lidar com os afetos humanos. Essa ponderação vem ao encontro do que será tratado logo a seguir, quando Spinoza considera a condição mesma na qual o estado hebreu é instituído, ou seja, a capacidade do profeta em atender as expectativas da multidão, sempre movida pelo medo e pela esperança⁹⁵.

Tendo em mente essa condição, Spinoza apresenta o artifício empregado pelo profeta para que o estado hebreu seja constituído e *possa ser conservado*. Para tanto, é preciso, tal como na Democracia, que a antinomia da soberania seja evitada.

Com o primeiro pacto, estabelecido entre os hebreus e uma instância transcendente, a conselho de Moisés, institui-se um poder soberano absolutamente assimétrico, ou seja, com a transferência do direito natural de cada um dos hebreus a tal instância, não há, de fato, a constituição de um poder e direito comuns, mas todo o poder e direito repousa nesta instância. Sendo assim, a constituição de uma comunidade política não é possível.

Entretanto, do ponto de vista da multidão, que entende a realização do pacto com a instância transcendente sob a perspectiva da imaginação, um poder comum é constituído como explica Spinoza. Se não fosse esse o caso, não haveria qualquer motivação para o pacto entre os hebreus e a instância transcendente.

Assim, com a transferência de todo o direito de cada um, não para outro entre eles, “*mas para somente para Deus*” (TT-P, XVII, [205]), *renunciaram o seu direito de natureza (suo jure cesserunt) , como numa democracia (ut in democratia)*(TT-P,

⁹⁵ Ao comentar ainda no capítulo V sobre a instituição do Estado dos Hebreus, Spinoza escreve que, aquele povo, por ser de “natureza rude” e “estar alquebrado de penosa escravidão” não tinha a “ciência para determinar as regras do direito e exercer colegialmente o poder” (TT-P V; G III, 75). Assim, “o poder teve de ficar nas mãos de um só, que fosse capaz de mandar os outros, de os coagir pela força e, de finalmente, lhes prescrever leis e interpretá-las” (idem). Spinoza então afirma que Moisés, por “virtude divina” consegue se impor perante aquele agrupamento que mantinha entre si algumas referências em comum, não pela força, mas pela confiança que inspira naqueles homens.

XVII, [206], grifo meu), e constituíram, a partir desta transferência, um *direito comum* “de interpelar a Deus, de receber e interpretar as leis e de participar em todas as tarefas da administração do estado” (TT-P XVII; G III, 206).

Com o segundo pacto, realizado entre os hebreus e o profeta, o que constitui o poder soberano não é a transferência de direito natural, mas o direito comum de interpelar a Deus. A estratégia do profeta evita a antinomia presente na soberania constituída por uma transferência de direito.

Mas, na continuidade do argumento apresentado no capítulo XVII, o estudo que Spinoza apresenta no mencionado capítulo, acerca da República dos Hebreus e a impossibilidade de conservar aquela mesma forma de organização do estado após a morte do profeta, mostra que o estado e o poder soberano fundado sobre a força dos afetos e pela mera “virtude” profética, não pode se manter uma vez que os afetos e a certeza moral não são fundamentos confiáveis para a conservação da sociedade.

A soberania do estado cujo fundamento não é transferência completa do direito natural para a totalidade da sociedade é frágil em razão da tensão existente entre o direito natural dos indivíduos e o direito do soberano. O direito e o poder do soberano na república dos hebreus nunca supera o direito natural dos indivíduos *tomados em conjunto*, porque somente parte do direito foi renunciado na instituição do estado hebreu.

O súdito da república dos hebreus encontra como razão de obedecer, o que, através dos seus afetos, lhe aparece como um bem maior ou um mal menor. Incapaz de ser determinado, na maior parte das vezes, somente pela razão, julga como útil o que mediante seus afetos, lhe parece útil.

Na longa digressão sobre a história da derrocada da república dos hebreus, Spinoza aponta os motivos pelos quais o poder soberano não pode mais ser mantido naquele estado. Com a instituição da monarquia, cujo poder era sempre precário porque dividido com o sumo pontífice, o problema da soberania e a tensão existente entre o poder do governante e o direito natural dos governados se torna insustentável⁹⁶. As

⁹⁶ “Que há, efetivamente, de mais insuportável para os reis que reinar a título precário e ter de tolerar um Estado dentro do Estado? Ainda os primeiros, como tinham sido eleitos dentre os cidadãos, contentaram-se com o grau de dignidade a que ascenderam. Mas quando os filhos deles tomaram conta do

razões que levaram àquela sociedade a manter um pacto que estabeleceu a república sob a liderança de Moisés, desaparecem com o falecimento do profeta.

Na democracia, ao contrário, a única razão de obedecer é o reconhecimento da utilidade da sociedade.

4.2 O ignorante, a multidão e homem livre

Ao considerarmos o problema da soberania e as razões de obedecer ao poder soberano, o papel desempenhado por certos sujeitos, quando conduzidos pela razão ou submetidos a força de seus afetos, torna-se evidente: determinado pela razão, o homem livre compreende a utilidade do pacto que estabelece uma sociedade cujo direito é constituído pela transferência do direito natural de cada um. Ao contrário, ao ser determinado predominantemente pelos afetos, o ignorante transfere somente parte de seu direito de natureza para a instituição da república dos hebreus⁹⁷.

Como vimos na apresentação do pacto que institui a democracia e daquele que estabelece a república hebraica, a figura do ignorante é comum às duas sociedades anteriormente ao pacto. Entretanto, uma diferença fundamental é encontrada na apresentação do pacto que institui a comunidade política organizada dos hebreus: a menção ao tipo de agrupamento humano definido pelo conceito de *multidão*. Veremos a seguir a relação e a distinção entre a multidão e o ignorante.

Retomando o capítulo XVI, ao tratar do direito natural, Spinoza afirma que “é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce por perseverar no seu estado”, e que, com respeito a tal lei não há qualquer diferença entre os homens e os outros seres da natureza, “ou entre os homens dotados de razão e os outros que ignoram a verdadeira razão, ou ainda entre os imbecis e dementes e as pessoas sensatas” (TT-P XVI; G III, 189).

reino, por direito de sucessão, começaram pouco a pouco a mudar tudo para chamar a si a plena soberania, boa parte da qual lhes escapava na medida em que o poder de legislar não dependia de si mas do pontífice, que guardava as leis no santuário e as interpretava para o povo. Na realidade, eles estavam, tal como os súditos, sujeitos às leis e não tinham o direito de as revogar nem de instituir outras com igual autoridade”.

⁹⁷ Veremos a seguir que há dois tipos de ignorante: o primeiro é mobilizado somente pelos afetos tristes ou paixões, enquanto o segundo deixa-se conduzir, predominantemente, pelos afetos alegres.

Toda a construção do argumento que culmina na apresentação do pacto que instaura o estado cujo direito comum é resultante da transferência de direito natural de cada um, o *Democratico Imperium*, se articula em torno das figuras do homem dotado de razão (o sábio e o homem livre) e do não dotado de razão (ignorante ou o homem não livre). Entretanto não há aqui qualquer menção à multidão.

Somente no âmbito do capítulo XVII, quando analisa os fundamentos da República dos Hebreus é que esse conceito é mencionado⁹⁸. Tal menção ocorre quando Spinoza comenta sobre a necessidade dos súditos perseverarem na obediência ao poder soberano se quiserem que o estado se mantenha estável. Considerando, entretanto, a natureza dos indivíduos, o poder soberano deve conceber certas estratégias que orientem as ações dos súditos no intuito de conservar a unidade do estado. Neste contexto, surge, no exame da República teocrática, a figura e as características que definem a *multidão*:

“Quem tenha alguma experiência da sempre mutável índole da multidão quase sempre desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo. Cada qual julga que só ele sabe tudo e quer que tudo seja orientado segundo a sua maneira de ver; conforme pensa que uma coisa lhe trará lucro ou prejuízo, assim a considera justa ou iníqua, legítima ou ilegítima; por amor à glória, despreza os seus semelhantes e não suporta ser governado por eles; por inveja de um título mais elevado, ou da fortuna, que nunca está igualmente repartida, deseja o mal a outrem e sente prazer nisso; nem vale a pena prosseguir, uma vez que ninguém ignora a que crimes o descontentamento pela sua condição presente e o desejo de novas coisas, a cólera arrebatada, o desprezo pela pobreza, inspiram frequentemente aos homens e quanto essas paixões lhes invadem e agitam os ânimos” (TT-P, XVII, [G 203]).

O conteúdo desta citação pode começar a ser melhor elucidado ao nos remeter ao quarto livro da *Ética* (da Servidão)⁹⁹, mais especificamente ao conjunto de proposições que trata da vida em comum, quais sejam, as proposições 29 e sua demonstração, 30, 31 e corolário, que tratam das bases objetivas da vida comunitária, e as proposições 32 e escólio, 33, 34 e escólio, proposições que destacam os conflitos entre os homens, conflitos este que, necessariamente, perturbam a vida em sociedade.

⁹⁸ Na verdade, o termo multidão já aparece em uma tradução de Spinoza para um excerto de Quinto Cúrcio que aparece no prefácio do TT-P, como já havíamos mencionado ao comentar a introdução do TT-P.

⁹⁹ Essas proposições do livro quatro da *Ética* tratam especificamente dos fundamentos da vida comunitária. E sendo o conceito de “multidão” definido pela a relação entre os homens e a sociedade, provavelmente essa remissão será esclarecedora.

Seguimos aqui a divisão e nos valem da leitura sugerida por Pierre Macherey em seu estudo para a quarta parte da *Ética* (MACHEREY, 1997, pp. 167-198].

Diz a proposição 29 da *Ética* IV que “*Uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa não pode favorecer nem entrar o nosso poder de agir, e, de maneira geral, nenhuma coisa pode ser boa ou má para nós, a não ser que tenha algo em comum conosco*”. A demonstração desta mesma proposição esclarece o ponto em que Spinoza quer chegar: “*a nossa potência de agir, de qualquer modo que ela seja concebida, pode ser determinada e, conseqüentemente, favorecida ou entravada pela potência de uma outra coisa singular, que tem algo de comum conosco, e não pela potência de uma coisa, cuja natureza seja inteiramente diferente da nossa (...)*”.

Até aqui, tudo o que se pode concluir desta proposição é dado em sua própria demonstração. Sabemos que, pela mera experiência, muitas coisas podem ser consideradas boas ou más pela humanidade dependendo se tais coisas permitirem ou forem um obstáculo para ação humana. Por exemplo, consideramos prejudiciais ou impeditivas tais coisas como desastres naturais, imprevistos de qualquer natureza, ou a ação do próprio homem. Mas até aqui, Spinoza não esclarece se há coisas mais ou menos úteis ou prejudiciais do ponto de vista da ação humana.

Entretanto, ao nos perguntarmos sobre o estatuto das coisas singulares em geral e das coisas singulares tomadas em sua particularidade para iluminar a afirmação da proposição 29, algumas conclusões podem ser alcançadas. Por exemplo, todas as coisas singulares por não serem infinitas e, portanto, não existirem necessariamente, são somente modos ou expressões finitas da Substância (EI Pps 22 a 24). Desta maneira, os *modos finitos singulares* não são modificações imediatas da Substância, mas são modificações de modificações que as antecedem ontologicamente.

As coisas singulares que são modificações do atributo da extensão são corpos singulares, enquanto as coisas singulares que são modificações do atributo do pensamento são ideias (EII defs. 1 e 3; EII Pps.I e II). Nem os corpos nem as ideias são coisas singulares de mesma natureza em razão de serem as ideias e os corpos modos ou expressões finitas de atributos diferentes¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Pela proposição 6 do segundo livro da *Ética*, “os modos de cada atributo têm por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado

Considerando a proposição 29 do quarto livro da *Ética*, que trata da relação das coisas singulares em geral e sua relação com a ação humana, e lembrando que os homens são modos finitos dos atributos extensão e pensamento, podemos concluir que, na medida em que somos corpos, todas as coisas singulares que são expressões do atributo extensão são de mesma natureza que nosso corpo e, portanto, podem determinar, ou seja, favorecer ou impedir a nossa ação do ponto de vista da extensão. Assim, podemos afirmar que alimentos, luminosidade ou ondas sonoras podem ser favoráveis ou prejudiciais à ação do nosso corpo.

Não obstante, a ação humana não pode ser concebida somente na perspectiva da extensão. As ideias e a sua relação com os afetos humanos quase sempre determinam a ação humana. Ora, sob a perspectiva da extensão somada à perspectiva do pensamento, somente os homens e não as coisas singulares exclusivamente corpóreas podem ser considerados oportunos ou desfavoráveis a ação de outros homens.

Após essa breve análise acerca do estatuto das coisas singulares, podemos elucidar a dificuldade inicial da proposição 29. Se a demonstração não explicita a ideia de gradiente entre aquilo que é o mais prejudicial e o que é mais benéfico ao homem, essa análise mostra que, dada a natureza do que é, ao mesmo tempo corpóreo e pensamento, os homens *convém* mais aos homens do que as coisas singulares meramente corpóreas.

A compreensão da proposição 30, onde Spinoza afirma que “*nenhuma coisa pode ser má pelo que tem em comum com a nossa natureza, mas é má para nós na medida em que nos é contrária*”(EIVPXXX) exige que se leve em conta a proposição anterior. Uma coisa singular qualquer só pode ser considerada como boa ou má do ponto de vista da ação humana se tiver algo *em comum* com a natureza dos homens, segundo a proposição 29 do quarto livro da *Ética*. A proposição 30, porém, esclarece que, uma coisa singular que tiver algo em comum com a natureza dos homens só é considerada má na medida em que nos for contrária, mas tomada em si mesma não pode ser considerada má.

sob outro atributo”. E na demonstração desta mesma proposição: “(...) os modos de cada atributo envolvem o conceito do seu atributo, mas não o de outro, e assim (pelo axioma 4 da Parte 1) têm Deus por causa apenas enquanto ele é considerado sob esse atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob outro atributo.”

Uma coisa é considerada contrária à ação humana quando a sua própria ação for contrária à nossa ação. É só nessa medida em que pode ser considerada *contrária* a nós. As coisas singulares cuja natureza é de certa forma comum à nossa não são contrárias a nós em si mesmas¹⁰¹.

A proposição 31 afirma que “*na medida em que alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, é necessariamente boa*” (EIVPXXXI). Isso se segue naturalmente das proposições precedentes, mas o corolário desta mesma proposição inclui o aspecto da graduação do que é considerado bom, como já havíamos mostrado ser possível derivar da proposição 29 ao considerarmos o exame do estatuto das coisas singulares. Diz o corolário da proposição 31 que “*quanto mais alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é; inversamente, quanto mais útil nos é alguma coisa, tanto mais está de acordo com a nossa natureza. É que, na medida em que não estiver de acordo com a nossa natureza, será necessariamente diferente da nossa natureza ou contrária a ela.*”

Assim sendo, algo pode ser considerado melhor ou mais útil do ponto de vista da ação humana ou pior ou menos útil sob esta mesma perspectiva.

O exame deste primeiro conjunto de proposições ainda não encaminha o esclarecimento sobre o último excerto do *TT-P* citado que faz menção à multidão e sua ação na sociedade. Mas estas proposições são fundamentais para a compreensão de um segundo grupo de proposições da quarta parte da *Ética*. É este segundo grupo de proposições que precisa ser considerado para entender o que motiva as ações da multidão e sua força desagregadora do conjunto social que é indicada na citação mencionada. Após o exame deste grupo de proposições, quais sejam, as proposições 32, 33 e 34 do quarto livro da *Ética*, nos concentraremos no exame do excerto.

Como vimos anteriormente, a proposição 31 do livro quatro da *Ética* trata das coisas singulares que estão de acordo com a nossa natureza. Por serem concordantes com a nossa natureza são consideradas boas. A próxima proposição segue o sentido

¹⁰¹ Escreve Spinoza na demonstração da proposição 30 EIV: “Chamamos mal àquilo que é causa de tristeza (pela proposição 8 desta parte) isso é (pela sua definição; vê-la no escólio da proposição 11 da Parte III), àquilo que diminui ou entrava a nossa potência de agir. Se, portanto, alguma coisa fosse má para nós por aquilo que ela tem de comum conosco, essa coisa poderia, por consequência, diminuir ou entrar aquilo mesmo que ela tem de comum conosco, o que é absurdo (pela proposição 4 da parte III). Logo, nenhuma coisa pode ser má para nós por aquilo que ela tem de comum conosco, mas ao contrário, na medida em que é má (como já demonstramos), isto é, na medida em que pode diminuir ou entrar a nossa potência de agir, nessa mesma medida (pela proposição 5 da Parte III) é nos contrária.

oposto: “*Na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que as suas naturezas concordam*” (EIVP32).

Na terceira parte da *Ética* Spinoza dedica-se a apresentação pormenorizada da mecânica dos afetos, a começar pela definição dos afetos primários, quais sejam, a alegria e a tristeza (EIIIP11 esc.), em consideração à relação entre a potência de agir e a potência de pensar com os afetos¹⁰².

Logo em seguida, são apresentados os afetos derivados dos afetos primários, ou seja, o amor e o ódio (EIIIP13 esc.)¹⁰³ e assim por diante.

O tema da dinâmica dos afetos permanece no quarto livro da *Ética*, mas se no terceiro livro o problema era a definição dos afetos e de sua dinâmica própria, tendo como referência o indivíduo e sua potência de agir e pensar, na quarta parte Spinoza avança em direção ao problema da constituição e da conservação da sociedade¹⁰⁴.

A proposição 32 retoma o tema da potência de agir ao afirmar, na demonstração da referida proposição, que “quando se diz que as coisas concordam em natureza, compreende-se que concordam na potência (*pela proposição 7 da parte III*), mas não na impotência, ou seja, na negação e, conseqüentemente (*ver escólio da proposição 3 da parte III*), nem mesmo na paixão; por isso, não se pode dizer que os homens, enquanto sujeitos às paixões, concordam na natureza”.

Conforme Macherey, na explicação oferecida na demonstração, Spinoza afirma a tese de que as paixões não derivam somente da natureza humana, mas antes “são fundamentalmente estranhas” à natureza dos homens, sendo os afetos que são paixões, ou seja, que não estão de acordo com a razão, o motivo mesmo dos confrontos e das oposições (MACHEREY, 1997, p.186).

A proposição 33 do quarto livro da *Ética*, retira o foco da relação entre vários indivíduos e a impossibilidade de concordarem pela mera força de seus afetos que são paixões e se concentra no mecanismo das paixões no interior de um indivíduo: “os

¹⁰² “(...) a alma pode sofrer grandes transformações e passar ora a uma maior perfeição, ora a uma menor, paixões estas que nos explicam os afetos de alegria e tristeza. Assim, por *alegria* entenderei, no que vai seguir-se, a *paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior*; por *tristeza*, ao contrário, a *paixão pela qual a alma passa a uma perfeição menor* (EIIIP11 esc.).

¹⁰³ Com efeito, o amor não é senão a *alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior*, e o ódio não é senão a *tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior* (EIIIP13 esc.).

¹⁰⁴ De fato, o TT-P em certa medida replica e desenvolve o tema da sociedade que é apresentado por Spinoza na *Ética*. As proposições 29 a do quarto livro da *Ética* apresentam os fundamentos da sociedade e, segundo Macherey, há muitos pontos em comum com a obra de Hobbes nessa parte da *Ética*.

homens podem diferir em natureza, na medida em que são dominados por afetos que são paixões; e, ainda nessa mesma medida, um só e o mesmo homem é variável e inconstante". Na demonstração, Spinoza prossegue a exposição: "há tantas espécies de afetos quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados (ver proposição 56 da parte III); e que os homens são afetados de diversas maneiras por um só e mesmo objeto (pela proposição 51 da parte III) e nesta medida diferem em natureza; finalmente, que um só e mesmo homem (pela mesma proposição 51 da parte III) é afetado de diversas maneiras relativamente ao mesmo objeto, e nessa medida é variável".

O problema da inconstância, tratado nessa proposição, é de crucial importância para o tratamento dos fundamentos do estado teocrático, uma vez que a variabilidade dos afetos, sendo eles ou afetos alegres ou tristes, é capaz de solapar a base da confiança, afeto que constitui o tecido da sociedade que se estabelece a partir do pacto com Deus ou com seu profeta. Ao comentar, ainda no prefácio do *TT-P*, sobre a relação dos soberanos com a superstição, Spinoza já introduz em seu tratado político o problema da flutuação de ânimos e o quanto tal problema é nocivo a constituição da sociedade.

A proposição 34, última deste conjunto de proposições que trata da origem dos conflitos que abalam as relações entre os homens, Spinoza exemplifica, na demonstração da referida proposição, os tipos de mecanismos afetivos pelos quais os homens podem ser contrários uns aos outros. Assim, enuncia inicialmente o tipo de paixão que se estabelece em um processo de transferência de afetos: "Um homem, por exemplo Pedro, pode ser causa de Paulo ser contristado, em virtude de ter algo de semelhante a uma coisa que Paulo odeia (*pela proposição 16 da parte III*)."

A mera transferência de afeto constitui uma paixão que pode ser substituída por outra com certa facilidade, uma vez que Pedro, mesmo que tenha algo de semelhante a alguma coisa odiada por Paulo, pode ter outras propriedades que nada tenham a ver com o objeto odiado por Paulo e assim, considerando outras características de Pedro, com menor efetividade a transferência de afeto se realiza. Porém, um segundo tipo de paixão comentada nesta demonstração parece ser mais difícil de ser substituída por um afeto positivo: "(...) Pedro pode ser causa de Paulo ser contristado (...) porque só Pedro pode ser senhor de alguma coisa que o mesmo Paulo também ama (*ver proposição 32 da parte III e seu escólio*), (...) e, por conseguinte, daí virá que (*pela definição 7 dos afetos*) Paulo tenha ódio a Pedro; e, conseqüentemente, sucederá facilmente (*pela*

proposição 40 da parte III e seu escólio) que Pedro nutra por Paulo um ódio recíproco; e, portanto (*pela proposição 39 da parte III*), se esforcem para causar mal um ao outro, isto é (*pela proposição 30 desta parte*) por serem contrários um ao outro.”

Spinoza esclarece no escólio da proposição 34 que, ainda que Pedro e Paulo estejam de acordo quanto ao objeto da paixão, são contrários no que diz respeito aos seus afetos: se Pedro possui o objeto que ama, é afetado de alegria por tal objeto; Paulo, por não possuir o objeto possuído por Pedro, é afetado de tristeza pelo mesmo objeto. E dessa forma se entende em que medida Pedro e Paulo concordam e são, simultaneamente, contrários um ao outro e porque dedicam um ao outro um ódio recíproco: Paulo por não possuir o objeto amado possuído por Pedro e Pedro pelo temor de perder o objeto amado por ele e por Paulo¹⁰⁵.

Em posse destas conclusões acerca do problema das paixões e da relação entre os homens encontradas na *Ética*, podemos retomar agora o excerto em que Spinoza introduz a noção de *multidão* no capítulo XVII do TT-P. Vamos dividir aqui o excerto para um tratamento mais detalhado do mesmo:

(1). “Quem tenha alguma experiência da sempre mutável índole da multidão quase sempre desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo” (TT-P, XVII, [G 203]).

O primeiro traço característico da multidão a ser considerado por Spinoza é a sua *inconstância*. O problema da inconstância dos ânimos, já visto anteriormente quando tratamos a proposição 33 do quarto livro da *Ética*, é o principal motivo de sobressalto para o poder soberano. Quanto mais inconstante a multidão, menor é a sua adesão às leis soberanas da sociedade, ou seja, a sua obediência. Quanto menor a obediência, maiores são as possibilidades de sublevação que tragam a ruína ao poder soberano e desta forma, à sociedade constituída segundo o direito do Estado soberano.

¹⁰⁵ Pode-se oferecer como exemplo, no contexto da filosofia política, o problema da soberania no estado dos Hebreus após a morte do profeta, para ilustrar o escólio da proposição 34. A plena soberania reivindicada pelos reis hebreus é causa de tristeza dos mesmos, uma vez que a compartilham com os sacerdotes levitas, únicos a ter a autoridade para interpretar as leis. Sendo assim, os reis hebreus alimentam um ódio aos levitas por não serem reis cujo poder e autoridade unificados estejam somente em suas mãos. Em contrapartida, os sacerdotes levitas odeiam de forma recíproca aos reis por não serem eles quem executam as leis, ou seja, falta-lhes o poder, ainda que monopolizem a autoridade. Neste jogo recíproco reside, conforme Spinoza, um dos motivos para o fim do estado Hebreu.

O segundo traço característico da multidão a assemelha, em certa medida, ao ignorante: em ambos está excluída a possibilidade de serem norteados pela razão, ou seja, multidão e ignorante são sempre igualmente *passionais*. Entretanto, há uma diferença crucial à qual trataremos com maior detalhe logo em seguida: a multidão rege-se exclusivamente por paixões alegres ou tristes. Já o ignorante, por seu turno, rege-se tanto por tanto por afetos alegres (confiança), afetos tristes (como a vergonha que é engendrada por imitação afetiva), mas também por um princípio da razão (utilidade da sociedade como algo útil para si).

O terceiro traço é a sua capacidade de ser influenciável. Esta última particularidade tanto pode ser conveniente ao poder soberano quanto altamente nociva: Se o soberano é capaz de a persuadir em momentos específicos, não é entretanto, nunca suficientemente hábil para lhe controlar permanentemente.

(2). “ Cada qual julga que só ele sabe tudo e quer que tudo seja orientado segundo a sua maneira de ver; conforme pensa que uma coisa lhe trará lucro ou prejuízo, assim a considera justa ou iníqua, legítima ou ilegítima; por amor à glória, despreza os seus semelhantes e não suporta ser governado por eles; por inveja de um título mais elevado, ou da fortuna, que nunca está igualmente repartida, deseja o mal a outrem e sente prazer nisso” (TT-P, XVII, [G 203]).

Na segunda parte do excerto está em jogo o direito natural, tal como Spinoza o define no capítulo XVI do TT-P.

(3). “(...) nem vale a pena prosseguir, uma vez que ninguém ignora a que crimes o descontentamento pela sua condição presente e o desejo de novas coisas, a cólera arrebatada, o desprezo pela pobreza, inspiram frequentemente aos homens e quanto essas paixões lhes invadem e agitam os ânimos” (TT-P, XVII, [G 203]).

A multidão, por não ser guiada pela razão, mas por paixões, tem em seu horizonte somente aquilo que pode amenizar a sua realidade presente. Assim, o afeto da esperança, por exemplo, é somente uma reação a uma situação política desfavorável: “o descontentamento pela sua condição presente” é a marca de sua impaciência em relação a um melhor futuro.

Esse breve exame acerca do conceito de multidão, esclarece as seguintes questões: em primeiro lugar, o homem ignorante, vivendo sob a soberania do estado

cujo direito se origina na transferência do direito individual para a constituição do direito comum é sempre, *predominantemente*, conduzido por afetos alegres. Como vimos, ao tratar do pacto social do capítulo XVI, com o pacto que institui a Democracia, o homem livre e o ignorante que se conduz pelos afetos alegres obedecem *livremente* ao poder soberano. Outros, porém, obedecem por mera *coação*. Este último caso, trata-se do ignorante mobilizado por afetos tristes.

Contudo, em segundo lugar, a posição do ignorante que obedece por coação não se assemelha à condição do escravo, como explica Spinoza quando trata da diferença da obediência do homem livre, do filho e do escravo em relação ao poder soberano. Tanto o ignorante que obedece livremente ao poder soberano, quanto o ignorante que obedece coagido, se assemelham a condição do filho e não tem, quando da realização do pacto, quer do pacto que institui a Democracia, quer daquele que institui a Teocracia, a sua liberdade colocada à prova.

Por fim, a multidão, à distinção do ignorante que pode se conduzir por afetos alegres, é sempre o fator de desarmonia na sociedade. Primeiro porque, a multidão, só forma uma unidade na medida em que se reúne por força de afetos tais como o medo e a esperança, diferentemente do ignorante. Assim, as relações de solidariedade da multidão tendem a ser fugazes e inconstantes, porque constituídas por tais afetos. Desta forma, podem agir como uma força centrífuga, para fora em relação ao centro que constitui a sociedade. O centro do estado é o poder soberano.

Em segundo lugar, porque, o ignorante conduzido por afetos que estão de acordo com a razão, mesmo sem possuir a ideia adequada da necessidade da sociedade, à diferença do homem livre, pode, entretanto, por um processo de imitação, deixar-se guiar pela agência do homem livre, ainda que sem saber o porquê que os homens livres agem dessa ou daquele maneira em relação ao poder soberano. Como Spinoza afirma no capítulo XVI, ninguém ousa contradizer abertamente o uso da razão por receio de parecer que lhe falta o bom senso. Ainda que a vergonha ou o receio de parecer que lhe falta o bom senso, não seja um afeto alegre, o afeto que parece mais se adequar ao exemplo da imitação do homem livre, no exemplo de Spinoza, é o afeto da prudência, ainda que o autor use o termo “medo”, e é pela prudência que os ignorantes se guiam pelas ações dos homens livres.

Considerando agora, um gradiente que defina, em graus, a utilidade de um homem para os outros homens na sociedade, podemos afirmar que em um extremo se encontra o homem livre e no outro o homem da multidão. Entre esses extremos, encontramos o ignorante que se conduz, na maioria das vezes, pelos afetos alegres e o ignorante, mais próximo do homem da multidão, que se deixa levar, na maioria das vezes, pelos afetos tristes.

A multidão, por se encontrar na ponta extrema desse gradiente, vive *como se estivesse* à margem da sociedade, e é composta por aqueles que, dentre os membros da sociedade, podem conduzir o corpo social à desintegração. De fato, é como se essa parcela do grupo social jamais constituísse uma parte efetiva da sociedade¹⁰⁶.

A partir dessa interpretação acerca da multidão, vamos conduzir, a partir de agora, uma análise acerca da noção de *estado de natureza* vinculada ao *direito natural* na última parte dessa seção. O tratamento do estado de natureza nos capítulos XVI e XVII também é distinto, o que denota uma distinção também nos pactos que instituem a Democracia e a República dos Hebreus.

4.3 Estado de natureza e direito natural

Como visto até aqui, a multidão parece ser um aglomerado não unitário que pode viver sob o comando soberano do Estado, mas somente sob coerção¹⁰⁷. A necessidade do uso da força para conter a multidão é fundada na força dos afetos da multidão que podem ameaçar o poder soberano. Essa constante ameaça da força desagregadora deste aglomerado humano reside exclusivamente no fato de serem guiados por paixões como é suficientemente justificado pelas proposições 32, 33 e 34 do quarto livro da *Ética*, às quais examinamos anteriormente.

A desagregação completa da sociedade é uma possibilidade no momento em que um soberano não for suficientemente hábil para controlar as paixões dos súditos que

¹⁰⁶ Se, no entanto, a concepção de multidão no TT-P está muito próxima da definição oferecida por Hobbes em suas obras políticas, no TP, a multidão é somente aquele grupo humano que encontra a sua unidade em afetos como o medo e a esperança e na imitação afetiva. O aspecto desagregador da multidão desaparece no âmbito do TP, e a capacidade do governante em lidar com a motivação afetiva da multidão é posta em exame.

¹⁰⁷ A unidade da multidão, ou a capacidade de manter uma coesão interna enquanto grupo de sujeitos passionais, só é mencionada no âmbito do TP. No capítulo XVII do TT-P, Spinoza parece seguir, em linhas gerais, a definição hobbesiana de multidão, ou seja, um grupamento humano anterior ao pacto que estabelece um direito e um Estado civil.

estão submetidos ao seu poder. Escreve Spinoza, logo no início do capítulo XVII do TT-P, que não é “na capacidade de constranger pelo medo” que assenta o poder do soberano, mas em sua habilidade de usar quaisquer dos recursos disponíveis para conseguir a obediência de seus súditos. Caso o soberano não seja perspicaz ao ponto de conduzir os afetos da multidão, a dissolução do estado pode ocorrer.

A desagregação total do Estado resulta em uma vida de associações inconstantes e sempre instáveis. Este tipo de circunstância social, onde a predominância dos afetos tristes, ou paixões, é absoluta, é denominado por Spinoza, desde uma influência evidentemente hobbesiana, de *estado de natureza*¹⁰⁸.

Ainda que pareça clara a relação entre os conceitos de multidão e de estado de natureza, uma vez que cada homem que vive sob o domínio dos afetos tristes esteja, efetivamente, mais próximo da vida fora do Estado do que em seu interior, *não é* no âmbito do capítulo XVII que o conceito de estado natureza é mencionado por Spinoza. De fato, a sua aplicação só parece ser justificada relativamente ao conceito de Estado, tal como encontramos no capítulo XVI, quando Spinoza trata dos fundamentos do Estado.

Desde que o conceito de estado de natureza é introduzido, no mencionado capítulo do TT-P, Spinoza estabelece a relação entre o império de natureza e o direito natural:

“Tudo o que uma coisa faz segundo as leis de sua natureza fã-lo com todo o direito, pois age conforme foi determinado pela natureza e não pode sequer agir de outra forma. É por isso que, no que respeita aos homens, enquanto considerados como vivendo sob o império unicamente da natureza, tanto está em seu pleno 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” (TT-P XVI; G III 190).

No excerto acima, Spinoza considera (a) as coisas em geral e as leis de sua natureza e (b) os homens *enquanto considerados como vivendo sob o império unicamente da natureza*. As coisas em geral agem, por um direito de natureza, tal como foram determinados pela natureza. O direito de cada coisa *coincide* com a determinação

¹⁰⁸ O estado de natureza em Hobbes, como veremos na segunda parte da tese, diz respeito, de fato, a uma condição anterior ao estado civil. Contudo, tanto em Hobbes quanto em Spinoza parece-nos ser válido o uso deste conceito para toda a condição onde o poder soberano não é capaz de prevalecer sobre o direito de natureza individual, ou seja, quando o Estado for inexistente ou destituído de seu poder.

da natureza. Cada coisa tem o direito de se esforçar por perseverar no seu ser, por uma determinação da natureza¹⁰⁹.

Os homens vivendo sob o estado de natureza tem o mesmo direito a se esforçar por perseverar no seu ser, não importando se tal esforço decorre do exercício da razão ou da força dos afetos¹¹⁰. Com o mesmo direito, o homem livre, o homem que é movido por afetos alegres e o homem que vive sob o domínio das paixões agem com vistas a perseverar no seu ser, exatamente como todas as coisas em geral.

Entretanto, a forma com que o homem livre, o homem movido por afetos alegres e o homem que vive sob à regência das paixões *exercem* o seu direito de natureza é completamente distinta em razão da capacidade que o primeiro tem em reconhecer a utilidade da sociedade (certeza matemática), que o segundo tem de imitar o homem livre porque reconhece o mérito social do homem livre (certeza moral), e pela incapacidade que o último tem em reconhecer a utilidade da sociedade e de considerar o mérito do homem livre na sociedade.

Embora Spinoza afirme que, em razão da estratégia argumentativa presente neste excerto, o homem livre, ou homem guiado pela razão, viva no império da natureza e que, neste, homens livres e não livres agem conforme a sua natureza por igual direito, a única forma possível de isso ser verdadeiro é se, entre os homens guiados pelos afetos, só houvesse um único homem livre. No momento em que dois homens livres vivam no mesmo lugar e no mesmo tempo, uma associação constante e estável se realiza. A forma com que os homens livres exercem o seu direito de agir em vista ao que é útil sempre pressupõe uma sociedade estabelecida sob um direito comum a todas as coisas¹¹¹. Deste modo, os homens livres nunca vivem no estado de natureza, mas sempre em um estado baseado no direito comum.

Os homens que vivem sob a inspiração dos afetos alegres também tendem a vida em sociedade com maior constância que aqueles que vivem sob o domínio das paixões. Esses últimos, se não forem coagidos pelos homens livres ou não livres sob o governo de afetos alegres, tendem sempre a viver em associações instáveis.

¹⁰⁹ Toda ação de alguma coisa natural tem como objetivo último a preservação de sua própria existência.

¹¹⁰ EIVP37 esc.II.

¹¹¹ É por isso que Spinoza afirma que “o estado democrático é o mais natural e mais próximo da liberdade que a natureza reconhece a cada um”. TT-P, c. XVI.

A segunda menção ao conceito de estado de natureza, neste mesmo capítulo XVI, Spinoza faz ao comentar sobre a transferência de direito que estabelece o *Democratico imperio*: “ninguém transfere o seu direito natural a outro a ponto de excluir-se de toda a deliberação futura; cada qual, ao contrário, transfere à maioria da sociedade, em conjunto, ao constitui-la como uma parte. Desta forma, todos permanecem iguais tais como eram no estado de natureza”.

Nesta última citação, o conceito de estado de natureza é empregado para distinguir um contexto social onde todos são *partes* iguais de um conjunto, a sociedade, e onde exercem com igual direito o seu direito natural de agir conforme a sua natureza, sempre como *parte* de um todo, diferentemente da situação em que todos são iguais, mas não formam um conjunto onde todos exercem, conjuntamente, o seu direito natural, mas são somente *individualidades* que só cooperam casualmente visando sua auto conservação sem formar uma unidade associativa permanente, ou seja, sem chegar a fundar uma sociedade entre si¹¹².

Uma outra distinção importante operada pelo conceito de estado de natureza diz respeito a existência e a ausência de restrições à ação humana em relação à liberdade de agir na cidade e fora da cidade. No estado de natureza, não há qualquer restrição nem ao desejo nem a ação dos homens. Em oposição, no estado civil, as restrições a ação dos homens são dispostas pelo direito comum. Toda a ação dos homens na cidade deve ter como modelo as leis instituídas pelo estado. Contudo, pode-se dizer que, por essa distinção, isso torna os homens que vivem no estado civil menos livres que no estado de natureza, ou que os homens vivendo no estado de natureza são mais livres que os homens que vivem no interior da cidade?

Ora, isso contradiz todas as afirmações de Spinoza com respeito a utilidade da sociedade e a necessidade do pacto social. Temos agora uma dificuldade que não se desata somente com o argumento de Spinoza no TT-P acerca da utilidade da sociedade. É preciso nos remeter, novamente, a *Ética*, para resolver essa aparente contradição.

¹¹² O desejo de auto conservação no interior do estado civil leva em conta não só o próprio direito ao esforço em perseverar no seu ser, mas o direito comum de cada cidadão no *Democratico Imperio*. No estado de natureza, entretanto, não há qualquer consideração pelo direito alheio, o que resulta em disputas constantes. Assim, os homens no estado de natureza tendem a cooperar eventualmente com vista à preservação, mas motivados pelo mesmo objetivo, desfazem a cooperação por quaisquer motivos que imaginam ser obstáculo para alcançá-lo e tornam a viver em conflito: “O estado de natureza é vida intersubjetiva que não chega a alçar-se em si e por si mesma à dimensão da vida social e política. Estado de natureza não pressupõe, entretanto, isolamento, mas solidão encravada numa intersubjetividade fundada no aniquilamento e medo recíprocos” (CHAUÍ, 2009, p.250).

O escólio da segunda proposição do terceiro livro da *Ética* discorre, entre outras coisas, sobre a ideia que o senso comum tem da liberdade. O tema emerge em razão da afirmação presente nesta proposição: “*Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se caso existisse outra coisa).*”

Na demonstração da mencionada proposição, Spinoza apela para sétima proposição do segundo livro, que trata da ordem e da conexão das ideias e das coisas, que afirma que “a alma e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão”, para esclarecer a ilusão de liberdade do senso comum. Assim, por essa proposição, a série das ideias não interfere nas manifestações puramente corporais, nem as afecções do corpo no pensamento; apenas a série das ideias e a série das afecções corpóreas são concomitantes.

Spinoza, no escólio, em seguida, põe em exame a ideia de liberdade como decisão da alma. Segundo o senso comum, os homens decidem, mediante uma operação da alma, por exemplo, se querem falar ou calar e, se for assim, se se trata de uma decisão o ato de falar ou calar, então a alma pode determinar os atos do corpo. O autor explica que, apesar da aparência de deliberação, o que ocorre de fato é um movimento espontâneo do corpo simultaneamente a decisão da alma:

“A experiência faz ver, portanto, tão claramente como a Razão, que os homens se julgam livres apenas porque são conscientes das suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e além disso, que as decisões da alma nada mais são que os próprios apetites e, por conseguinte, variam conforme as variáveis disposições do corpo. (...) tudo isso mostra, sem dúvida, claramente que, quer a decisão, quer o apetite da alma e a determinação do corpo, são, de sua natureza, coisas simultâneas, ou antes, são uma só e mesma coisa a que chamamos decisão quando é considerada sob o atributo do pensamento e explicada por ele; determinação quando é considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso...”
(EIIIP2 esc.)

Uma vez considerada a ideia de liberdade e sua relação com a ideia de deliberação da alma nos termos do senso comum, Spinoza apresenta a terceira proposição: “*as ações da alma nascem apenas das ideias adequadas; as paixões dependem apenas das ideias inadequadas.*” (EIIIP3)

Logo após tratar nas proposições seguintes, ainda no terceiro livro da *Ética*, do conjunto de proposições que expõe a tese do conatus (EIIIPp. 6, 7 e 8), Spinoza afirma na proposição 9: “*A alma, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço.*”

Aplicando essa proposição a nossa questão, tanto o homem livre que vive na cidade após o pacto social quanto o homem que vive no estado de natureza, esforçam-se igualmente por perseverar no seu ser e tem consciência deste esforço. Mas, por terem a *consciência do esforço*, são ambos livres ou somente um deles pode ser considerado livre?¹¹³

Considerando somente a proposição precedente não chegamos a qualquer conclusão. Entretanto, as proposições 11, que afirma que “*se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa alma*” e 12 do terceiro livro da *Ética*, que afirma que “*a alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir do corpo*”, vão ao encontro da solução que procuramos quando consideradas em conjunto com a terceira proposição desta mesma parte.

No estado de natureza, os homens vivem sob um regime de predomínio dos afetos tristes: medo, esperança, tristeza, aversão e ódio, são os afetos que constituem, frequentemente as relações entre os homens. A ideia que um homem tem de outro homem ou bem é de esperança ou bem de medo, aversão e ódio. Estas paixões, que são afetos tristes, diminuem e reduzem a potência de pensar da alma e a imaginação dos objetos que causam essas paixões diminuem e reduzem a potência de agir do corpo.

No estado civil, onde as relações entre os homens são reguladas por leis, predominam os afetos alegres porque, em primeiro lugar, o pacto social põe um fim ao medo da violência. Afastado o afeto do medo, outros afetos que são obstáculo para a vida associativa vão se atenuando e, por decorrência, acabam prevalecendo os afetos alegres.

¹¹³ A consciência do esforço, neste caso, parece nada ter a ver com o fato de ter uma *ideia adequada* acerca do esforço ou da utilidade de certos meios para alcançar o objetivo deste esforço. O homem movido predominantemente por afetos alegres ou paixões que são afetos tristes tem a consciência somente do seu fim, posto por uma afeto e não por uma ideia adequada deste fim.

Ao avaliar se o homem na cidade é mais ou menos livre que o homem que vive fora das restrições do estado soberano, se levarmos em conta, primeiro, somente os afetos, os homens vivendo sob o estado soberano são mais livres porque sua potência de agir não é diminuída pela ideia inadequada de que outros homens são obstáculo para a sua preservação, ao contrário, a mera ideia dos homens vivendo em sociedade em constante cooperação, ainda que não adequada, é um acréscimo à potência de agir. Considerando agora não os afetos alegres e as paixões, mas a ideia adequada do homem como útil à sobrevivência de outro homem, mostrasse pela simples definição de ideia adequada e da utilidade da sociedade que os homens são mais livres na cidade do que vivendo em estado de natureza.

O conceito de estado de natureza no âmbito do capítulo XVI parece cumprir, antes de tudo, uma função operacional: antes do pacto social e do estabelecimento do estado cujo direito soberano é constituído pela transferência do direito individual, havia, *hipoteticamente*, uma situação social onde as relações humanas eram precárias. Uma vez que o estado passasse a regular as relações entre os homens, a situação hipotética anterior estava superada. O conceito de natureza, neste caso, serve como simples delimitação de uma suposta situação onde não há a agência de um poder soberano para outra situação onde o poder soberano é predominante para as relações sociais.

Essa operação do conceito de estado de natureza fica evidente na segunda menção ao estado de natureza no capítulo XVI, quando Spinoza comenta que ninguém transfere o seu direito individual para outro a ponto de renunciar ao seu próprio poder de decisão, mas somente ao conjunto da sociedade, conjunto do qual é também parte, mantendo o seu direito natural e a igualdade entre todos “*como era no estado de natureza*”.

Entretanto, no âmbito do capítulo XVII, onde Spinoza trata do pacto que estabelece a República teocrática, a função do conceito é mais do que simplesmente operacional: o estado de natureza é constitutivo e não é superado pelo pacto que estabelece o direito comum entre os hebreus.

II. SPINOZA E O CONTRATUALISMO HOBBIANO

Capítulo I. A influência de Hobbes na filosofia política de Spinoza: estado de natureza e pacto social

Ao longo do último capítulo da primeira parte desta tese, procuramos introduzir alguns aspectos da filosofia política de Hobbes que nos parecem ter algo em comum com a filosofia política de Spinoza. Assim, quando tratamos, especificamente, do tema da soberania, mostramos, muito brevemente, como esse tema foi desenvolvido por Hobbes a partir da originalidade de Jean Bodin e como Spinoza reformula o problema que envolve a soberania visando a dar conta das duas formas de pacto social presentes no *TT-P*.

Mencionamos, ainda na introdução da tese, que investigadores do pensamento de Spinoza como Matheron e Negri afirmam que a apresentação de um pacto social no âmbito do *TT-P* se deve a uma influência do pensamento político de Hobbes (notadamente no que diz respeito ao *contrato social*) que é completamente abandonada nos anos que se seguem à redação do *TT-P*. Sendo assim, a introdução de aspectos do contratualismo hobbesiano tais como a ideia de um direito natural e de um estado de natureza anterior à constituição do estado civil na primeira parte da tese, justifica-se pela ênfase dada a influência do contratualismo na interpretação evolutiva (de Matheron e Negri) do pensamento político de Spinoza, ainda que tal interpretação só seja considerada como objeto de análise na terceira parte da tese.

O pacto social apresentado no *TT-P*, para os autores citados, nada mais é do que um contrato social ao qual aderem agentes racionais sem ter em conta a imitação afetiva, definição muito próxima da oferecida por Hobbes em suas obras políticas. A imitação afetiva só estaria presente em uma nova formulação da origem do Estado apresentada, mais tardiamente, no *TP*. Trataremos da análise da interpretação evolutiva do pensamento político de Spinoza na terceira parte desta tese, mas, nesta segunda parte, adiantamos uma reflexão acerca da influência hobbesiana na filosofia de Spinoza, ligando a primeira parte à terceira parte da tese.

Além do contrato social, outros conceitos relevantes da filosofia de Hobbes aparecem na teoria política de Spinoza. O par de conceitos correlativos direito natural/estado de natureza, fundamentais para a teoria política de Hobbes é também, com já havíamos mostrado na primeira parte, encontrado no *TT-P*. Mas algumas

diferenças marcantes devem ser analisadas para dar conta da filosofia política de Spinoza.

Assim, nesta segunda parte pretendemos mostrar em que medida Spinoza é influenciado pela filosofia de Hobbes e em que medida o autor se afasta desta influência para a elaboração de um quadro de conceitos políticos original.

Nesta segunda parte, nossa tarefa é, então, precisar o sentido de conceitos políticos empregados por Hobbes que, até aqui, aparentemente, ganham um novo sentido na filosofia de Spinoza. Essa precisão terminológica permitirá, na terceira parte da tese, responder aos adeptos da tese evolucionista se o pacto social presente no *TT-P* é meramente uma apropriação, sem redefinição conceitual, do contrato social hobbesiano ou se Spinoza tem em mente outra solução para a questão da origem do Estado, sendo assim obrigado a redefinir a ideia de pacto social.

1.1 Estado de natureza

A apresentação da noção de estado de natureza (ou condição natural) segue um argumento geral mais ou menos semelhante no *De Cive* e no *Leviathan*, mas algumas distinções entre as exposições mostram a evolução do quadro de conceitos políticos entre a obra de 1642 e a de 1651. Além disso, essas diferenças podem, ao meu ver, sugerir que Spinoza conhecia não só a obra encontrada em sua biblioteca como também o livro de 1651, cuja tradução para o latim já era conhecida entre os contemporâneos de Spinoza.

O estado de natureza é apresentado logo no primeiro capítulo do *De Cive*, após uma introdução onde Hobbes critica a ideia da sociabilidade natural legada da filosofia política clássica¹¹⁴. Para o pensador inglês, ao contrário, as condições que tornam possível a sociabilidade são as paixões humanas. Entretanto, as paixões são ao mesmo tempo condição de possibilidade da sociedade e motivo para a sua dissolução.

Assim, um afeto derivado de certas condições da natureza humana, como o medo que é decorrente da igualdade natural dos homens, é condição de possibilidade da

¹¹⁴ “A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no de *zoon politikon*, e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte é, contudo, sem dúvida falso – um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente.” (HOBBS, T., 2002, pp. 25, 26).

sociedade, mas afetos como a glória ou amor de si mesmo podem ser, ao mesmo tempo, motivo para a sociabilidade e razão para a dissolução da sociedade. Assim, a sociabilidade não é natural, ou melhor, imediata, mas a sociedade civil é, antes, para Hobbes, instituída para obtenção de algum ganho ou “glória (que consiste em ter boa opinião de si mesmo)” (HOBBS, T., 2002, p.28), ou seja, decorrente da existência dos afetos¹¹⁵.

Antes ainda de apresentar a noção de condição natural, Hobbes apresenta um conjunto de argumentos sobre a igualdade natural dos homens e o que decorre desta igualdade quando somada ao direito de natureza de todos a todas as coisas¹¹⁶.

Por direito de natureza, todos têm direito a agir conforme o seu próprio juízo com vistas a sua própria conservação¹¹⁷ e, ainda, por natureza, possuem o mesmo direito a todas as coisas: “no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer. E é esse o significado daquele dito comum, ‘a natureza deu tudo a todos’, do qual portanto entendemos que, no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida.”

Como consequência deste conjunto de argumentos acerca da igualdade natural dos homens, do direito natural de todos a todas as coisas, do medo recíproco resultante deste direito e também da igualdade natural, Hobbes afirma que o direito natural é, de fato, um paradoxo, uma vez que se todos tem o direito a todas as coisas e por direito natural podem agir conforme recomenda o seu próprio interesse, ninguém tem direito, de fato, a todas as coisas e, portanto, este direito é inútil: “embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, ‘isso é meu’, não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma

¹¹⁵ A importância dos afetos como fundamento da sociabilidade é mais destacada no argumento do *De Cive*. Veremos a seguir que Hobbes, no *Leviathan*, reduz a influência dos afetos para o estabelecimento do Estado.

¹¹⁶ Da igualdade natural dos homens e do igual direito a todas as coisas nasce o medo recíproco, pois fora do ordenamento civil, todos, por direito natural podem usar de todo e qualquer meio para obter o que desejam ou para conservar o corpo da morte e do sofrimento. O direito a todas as coisas e o desejo coletivo por uma coisa em particular origina a vontade de ferir quem se interpõe a obtenção deste objeto.

¹¹⁷ Conforme Leo Strauss, Hobbes afasta-se da ideia tradicional de lei natural, definida como “uma regra ou medida objetiva, uma ordem obrigante anterior, e independente, da vontade humana” (STRAUSS, L., 1992, pref. Vii) ao formular uma concepção moderna de lei natural que se define pela consideração da “série dos direitos, pela afirmação subjetiva, originada da vontade do homem” (idem, pref. Viii). Strauss afirma ainda que Hobbes fundamenta a sua doutrina política em oposição a tradição, que parte da “lei natural, ou seja, de uma ordem objetiva” (idem, pref. Viii, grifo meu). Hobbes, ao contrário, parte da ideia de um “direito natural, ou seja, de uma reivindicação subjetiva absolutamente justificada, independentemente de qualquer lei, ordem ou obrigação anterior, sendo ele mesmo a origem de toda a lei, ordem ou obrigação” (idem, pref. Viii, grifo meu).

coisa” (HOBBES, T., 2002, p. 33). Sendo assim, o direito natural é inútil, pois não assegura a ninguém a propriedade de qualquer objeto.

Da inutilidade do direito natural a todas as coisas resulta o medo recíproco relativo à falta de garantia de propriedade. O medo relacionado à perda da liberdade e a perda dos bens é o primeiro dos dois motivos aos quais Hobbes atribui a vontade de causar dano ao outro. O segundo motivo desta vontade é a paixão da vã glória: “outro, supondo-se superior aos demais, quererá ter licença para fazer tudo o que bem entenda, e exigirá mais respeito e honra do que pensa serem devidos aos outros (é o que exige um espírito arrogante)” (HOBBES, T., 2002, p. 29).

O medo é, entretanto, ao contrário da vã glória, o primeiro fundamento da sociabilidade. O desejo de honra, ainda que possa ser condição necessária ao estabelecimento do Estado, não é condição suficiente do mesmo. Além disso, o medo pode ser, somente em certas circunstâncias, uma paixão desagregadora da sociedade, mas a vã glória é sempre condição de desagregação social.

A vontade de ferir o outro, seja pelo medo ou pela vã glória, é sempre presente no estado de natureza, onde predomina a discórdia. Além disso, o conflito de opiniões é outro elemento de discórdia¹¹⁸.

Além do medo, da vã glória e do conflito de opiniões, outra causa para a discórdia, ainda mais relevante, é o desejo pelo mesmo objeto: “Mas a razão mais frequente por que os homens desejam ferirem-se uns aos outros vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm um apetite pela mesma coisa; que, contudo, com muita frequência eles não podem nem desfrutar em comum, nem dividir; do que se segue que o mais forte há de tê-la, e necessariamente, se decide pela espada quem é o mais forte” (HOBBES, T., 2002, p. 33).

Hobbes não explica, na citação acima, se o problema do desejo pelo mesmo objeto é consequência de uma escassez de objetos de mesma natureza que pudessem ser distributivamente compartilhados, ou se a dificuldade resulta de uma consideração do futuro e o do medo de que tais objetos não mais se encontrem na natureza para a

¹¹⁸ Até 1642, Hobbes ainda não havia desenvolvido uma teoria da linguagem que pudesse dar conta do problema do conflito de opiniões. Somente no *Leviathan*, como veremos logo a seguir, o conflito de opiniões e o problema da diversidade dos signos linguísticos podem ser tratados com mais rigor.

satisfação do apetite humano. Não é nenhuma referência à temporalidade nem a escassez dos objetos do desejo humano.

A seguir, Hobbes apresenta a definição de direito de natureza e liberdade que já havíamos citado na seção anterior e que aqui resumimos: o esforço ou cuidado de si não contraria os ditames da verdadeira razão. Disto se segue que “o direito nada mais significa do que aquela liberdade que todo o homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão.”

Apresentada a relação entre as paixões e o direito natural de todos a todas as coisas (que é inútil por não garantir a posse de qualquer coisa a alguém) que, ao operar em conjunto, resulta em constante discórdia e desejo de ferir o outro, Hobbes, finalmente, define o estado de natureza como um *estado de guerra*:

“se considerarmos que tarefa árdua é nos resguardarmos de um inimigo que nos ataca com a intenção de nos oprimir e arruinar, ainda que ele venha com pequena tropa e escasso abastecimento; não haverá como negar que o estado natural dos homens antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não era uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz.” (HOBBS, T., 2002, p. 33).

O estado de natureza é, em primeiro lugar, caracterizado por apresentar um tipo de relação existente entre os homens *antes* do ingresso na sociedade. Nesta condição anterior ao estabelecimento do Estado, as relações humanas eram marcadas pela discórdia constante e a incapacidade de manter uma cooperação mútua que permitisse a estabilidade de uma vida social. A guerra de *todos contra todos*, consequência da igualdade natural dos homens e do direito de todos a todas as coisas, está desde sempre, declarada e se manifesta não necessariamente pelo conflito belicoso, mas também por *palavras* de desafio.

Ainda que Hobbes não afirme, nesta passagem, que a discórdia e o conflito armado sejam para todo sempre afastados das relações entre os homens, o *estado de guerra* é uma situação específica onde todos os homens travam uma luta perpétua, de todos contra todos, pela conservação ou pela obtenção de objetos desejados. A ideia de

permanência é fundamental para que Hobbes explique o porquê da necessidade de um estado civil que ponha fim ao estado de guerra.

A ideia de uma *anterioridade* de um estado onde predomina as relações conflituosas de todos contra todos, afastadas com o estabelecimento civil, é ainda reiterada por Hobbes logo após afirmar que os “índios da Américas” eram o exemplo de agrupamentos humanos anteriores ao estado civil e, portanto, exemplo do estado de guerra de todos contra todos: “(...) quem quer que sustente que teria sido melhor continuarmos naquele estado, em que todas as coisas eram permitidas a todos, estará se contradizendo. Pois todo homem, por necessidade natural, deseja aquilo que para ele é bom; e assim ninguém considera que lhe faça bem uma guerra de todos contra todos, que é consequência necessária daquele estado” (HOBBS, T., 2002, p. 33).

Entretanto, a ideia de uma anterioridade do estado de natureza fixa no tempo que precede o estabelecimento do estado civil que, uma vez instaurado, não pode mais ser revogado, é abandonada na apresentação do estado de natureza no *Leviathan*. A própria possibilidade histórica de uma situação generalizada de completa anomia, violência e falta de cooperação entre os homens também é abandonada na obra de 1651:

“Pode-se pensar, porventura, que nunca houve um tempo como esse, nem uma condição de guerra como essa; e creio que essa condição nunca foi de tal forma generalizada em todo o mundo; mas em muitos lugares do mundo, vive-se, agora, assim: Para as populações selvagens, em muitos lugares da América, onde só existe o governo de reduzidos grupos familiares, cujos acordos dependem dos apetites naturais, não há qualquer governo; e vivem até hoje de um modo brutal, como já havia comentado. De qualquer forma, podemos perceber de que forma seria a vida onde não há um Poder comum a se temer. Essa é a forma de vida que os homens que viveram um dia sob um governo pacífico, degenerara-se pela Guerra Civil.” (HOBBS, T., 1985, p.187).

Se o exemplo dos “índios das Américas”, empregado por Hobbes no *De Cive*, servia para mostrar que *houvera um tempo onde* os homens viviam sem um poder comum que regulasse a vida e os mantivesse unidos em cooperação, no *Leviathan* o exemplo é usado para mostrar que *em qualquer tempo* o estado civil pode ser destituído pelos conflitos no interior da sociedade organizada.

Desta forma, a ideia de uma anterioridade estrita e histórica é abandonada em benefício da ideia da possibilidade, sempre presente, de uma degeneração do corpo

político. As “populações selvagens das Américas” não são um exemplo de como foi a vida um dia, *antes* do estabelecimento do estado civil, mas de *como pode ser* a vida quando o poder supremo é afrontado.

A razão para a rearticulação realizada no *Leviathan encontra-se* na função que passa a desempenhar o aspecto da linguagem na filosofia política de Hobbes. Uma *semiologia do poder*, que possa dar conta da explicação “tanto da ética da potência de um homem, quanto da teoria do poder político (...) a partir da relação semiológica entre significante e significado” (ZARKA, C. Y., 1995, p. 87), passa a ser considerada a partir do *Leviathan*¹¹⁹.

A nova articulação oferecida por Hobbes, baseada em uma teoria da linguagem e sua relação com o *poder*, justifica a interpretação de Robinet para quem Hobbes substitui o autômato cartesiano pelo autômato falante-pensante.

No nível puramente político, o poder político se justifica não pela *dominação* de um homem pelo outro, como no estado de natureza, mas pela *autoridade* que o poder soberano tem de instituir, a partir do contrato social, o significado para os signos linguísticos cujos significados se encontram dispersos e confusos na multidão¹²⁰, aguardando uma padronização que somente um poder comum pode estabelecer (ZARKA, C. Y., 1995, p. 91).

Somente com a padronização dos signos, os súditos ou sujeitos à lei civil, conhecem quais as regras às quais devem obedecer. Tanto a instituição dos signos, que são convenções humanas instituídas ou não, quanto a instituição da lei civil emana da vontade do Soberano:

“Não é suficiente que as leis sejam esteja escrita e publicada; os signos, que procedem da vontade do Soberano, devem ser manifestos. Porque um homem fora da vida civil pode ter ou acreditar que tem força suficiente para afirmar seus desígnios e defendê-los para seus próprios fins, podendo publicá-los na forma de Leis, se quiser, sem ou contra a Autoridade Legislativa. Portanto, é requisito suficiente, não só a Declaração da Lei, mas os signos do Autor e a Autoridade. O Autor ou legislador deve ser conhecido em cada Commonwealth, porque é o Soberano que foi constituído pelo consentimento de cada um, e que deve ser reconhecido por

¹¹⁹ Segundo Zarka, a teoria do poder relativo a uma teoria da linguagem específica, em Hobbes, começa a ser descrita, em linhas mais gerais, desde a obra *Elements of Law* (1640), mas é somente no *Leviathan* (1651) que a relação entre poder e linguagem aparece completamente sistematizada (ZARKA, C. Y., 1995, p. 87).

¹²⁰ Veremos a definição de “multidão” em Hobbes na seção a seguir.

cada um.” (Lev., ch. XXVI, pp. 319,320)

Desde o *De Cive*, Hobbes já enfatiza a importância da performance verbal, como por exemplo no juramento quando da realização do contrato social, mas é somente no *Leviathan* que a ideia da convenção linguística que instituída com a implicação de uma autoridade soberana com um poder legislador aparece com clareza. É a convenção dos signos que torna possível a obediência e a convivência civil. Sem essa convenção, o resultado é o retorno a uma situação em que não há entendimento sobre os signos nem sobre as leis, característica do estado de natureza, pois a possibilidade mesma do estabelecimento de um ordenamento civil repousa sobre a convenção linguística operada pela vontade manifesta do Soberano.

A apresentação do estado de natureza ou condição natural no *Leviathan*, segue mais ou menos o mesmo esquema expositivo apresentado no *De Cive*. Entretanto, o estado de natureza só é apresentado no capítulo treze da obra na de 1651. Nos doze primeiros capítulos, Hobbes realiza uma longa exposição de temas acerca da natureza humana já apresentados no *De Homine*.

O primeiro passo na exposição do estado de natureza é, como no *De Cive*, a apresentação do fundamento do estado de guerra permanente, qual seja, a igualdade natural dos homens. Da posição de absoluta igualdade, que também se expressa pelo desejo pelas mesmas coisas e pela igual esperança de obtê-las, surge a competição entre os homens. Da competição, origina-se uma suspeita permanente acerca do interesse de cada um. Neste ponto da exposição dos fundamentos da sociedade surge uma importante diferença entre Hobbes e Spinoza.

Como a propriedade de qualquer objeto, fora do estado civil, não se encontra assegurada, a não ser pela força das armas, por nenhuma autoridade suprema, tudo aquilo que um homem é capaz de adquirir para a sua própria conservação, pode ser alvo do desejo de outrem. Mesmo que seja capaz de fazer frente a um inimigo por força das armas, o invasor procura o auxílio de outros invasores igualmente interessados em submeter o primeiro: “se alguém planta, cultiva, constrói, ou possui um sítio apropriado, outros podem preparar-se e unir forças para assenhorar-se do que é seu, privá-lo não somente do fruto de seu labor como também de sua própria vida, ou de sua liberdade.”

A cooperação mútua, nesse caso, deve-se ao interesse comum em pilhar o que foi construído por outro. É notável a diferença dessa passagem para àquela em que

Spinoza comenta sobre as relações entre os homens no estado de natureza no quinto capítulo do *TT-P*: “aqueles que vivem na barbárie e sem organização política levam uma vida miserável (...) e, mesmo assim, o pouco que tem, por miserável e rude que seja, só o conseguem através da cooperação mútua, *seja ela de que tipo for*.” [TT-P, p. 85, grifo meu].

Spinoza não afirma que a associação para o mútuo auxílio é de tipo pacífica, podendo, inclusive, ter por motivo a pilhagem, como o caso específico de cooperação considerado por Hobbes. Entretanto, ao afirmar que a cooperação pode ser de qualquer tipo, concluímos que associações eventuais para cooperação podem ser pacíficas ou não pacíficas.

A explicação para isso é que, em Hobbes, tanto na obra de 1642, como na de 1651, a paixão predominante no estado de natureza é o medo recíproco. A desconfiança e o desejo de glória, derivados da igualdade natural, ainda são secundárias em relação ao medo.

Se para Spinoza é possível, em pleno estado de natureza, as cooperações de tipo pacífico, e, por isso mesmo, se predominam, além do medo, outros afetos, não somente paixões que são afetos tristes, o estado de natureza não é, como em Hobbes, um estado de guerra, deflagrada ou eminente, mas somente um estado onde não há um ordenamento jurídico, antes do pacto social¹²¹.

Hobbes, afirma inclusive que não só a cooperação tem sempre a motivação belicosa como também que, na condição natural, nenhum homem tem qualquer prazer na companhia de outro. A única forma de manter certa segurança é controlar, por *antecipação*, o desejo e o movimento dos outros homens, através da dominação¹²². Mas a dominação de um determinado grupo de homens não constitui, entre os dominados, uma associação, porque cada um dos que se encontram sob domínio de um outro, deseja igualmente dominar sobre o todos os demais.

¹²¹ O melhor exemplo é a associação dos ex-escravos hebreus durante o périplo no deserto descrito por Spinoza no capítulo XVII do *TT-P*, já mencionado nessa tese. Note-se que, para Hobbes, o afeto do medo é um dos fundamentos da sociedade, enquanto, para Spinoza é exatamente o oposto: viver sociedade em sociedade é o melhor modo de afastar o receio que os homens têm dos outros homens ou das ameaças naturais diversas.

¹²² “(...) Da desconfiança que cada um sente pelo outro, não há nenhum modo para um homem ter segurança, de modo mais razoável, do que a Antecipação; ou seja pela força, ou pelo desejo, de controlar, tanto quanto puder, os outros homens, até que não haja outro poder suficiente para colocar-lhe em perigo.” [Lev, Ch. 13, p. 184].

Hobbes afirma, na continuidade do capítulo 13 do *Leviathan*, que há três razões para o desencadeamento dos conflitos entre os homens no estado de natureza, todas elas tendo por fundamento a igualdade natural: a primeira delas é a *competição* por objetos desejados por todos. Para obter o que deseja o homem emprega, contra o outro, a “violência, para se tornar ele mesmo o Senhor dos outros homens, suas esposas, filhos e animais de criação”. A segunda razão é a *desconfiança* e a terceira, *o desejo de glória*, em razão do qual os homens entram em disputa por “bagatelas, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e outros signos de depreciação (...)”.

A terceira das razões explica o porquê da necessidade de um poder cuja autoridade é capaz de padronizar os signos da linguagem corrente entre os homens. Ainda que o que esteja em questão aqui seja a *reputação* de um homem, também podemos considerar o *conteúdo* das opiniões sobre ele. Por vezes, as divergentes opiniões que se tem sobre ele podem ser baseadas em uma mera diferença de signos linguísticos.

Mesmo que diferentes usos (significados) para um significante qualquer, talvez não sejam capazes de deflagrar um conflito entre os homens, esses diferentes significados podem dar origem às interpretações errôneas sobre assuntos ou pessoas, sem que essa seja a intenção de quem as emite. Desta forma se *a* diz que *b* é **x**, tendo a intenção de dizer que *b* é “bom”, mas *c* entende por **x** o adjetivo “mau”, *b* pode considerar que a intenção de *a* foi dizer que ele é mau e, assim, pode se iniciar, entre *a* e *b*, um conflito, cujo motivo real não é a intenção de *a*, mas o fato de *c* entender que *a* considera *b* um homem mau, porque o significante **x** para *c* tem como significado o adjetivo “mau”.

O estabelecimento de uma *convenção linguística*, entretanto, não serve somente como instrumento social para a compreensão dos homens de discursos em geral, mas é, sobretudo, para Hobbes, a condição necessária para a compreensão das leis civis.

As leis civis em Hobbes são, essencialmente, prescrições normativas artificiais ou não-naturais. Ao contrário de Spinoza, para quem as leis civis são derivadas da própria natureza humana por poderem ser atribuídas à condição imaginativa do gênero humano, as prescrições que constituem as leis civis na *Common-wealth* hobbesiana,

representam uma *positividade* que não se encontra na natureza humana, mas se impõe a ela¹²³.

As leis civis, emanadas da vontade do soberano, devem ser apresentadas aos membros da *Common-wealth*, na forma de um discurso *por escrito*. A necessidade de se colocar por escrito a vontade soberana diz respeito à própria tradição da lei natural, onde não há, exatamente, “um requerimento pela apresentação escrita das leis para que as mesmas sejam efetivas – o que realmente importa não é o fato de serem apresentadas por escrito, mas que precisam ser formuladas em uma comunicação discursiva com a pretensão de *permanência no tempo*” (CAMPOS, A. Santos; 2012, p. 86, grifo meu)¹²⁴.

A necessidade de uma convenção linguística, para que um discurso normativo seja compreendido por todos, justifica-se pela própria natureza das leis civis compreendidas no quadro da tradição da lei natural. As leis civis são derivadas das leis naturais, mas a efetividade das mesmas se deve a constituição de um código linguístico comum que possa ser entendido por todos e que tenha uma validade que ultrapasse o tempo presente.

Assim, se a convenção linguística é condição necessária para o *estabelecimento* de um ordenamento jurídico, válido enquanto persistir a vontade do poder soberano que tal conjunto de leis seja válido, ela não é, para Hobbes, o fundamento das leis civis. As leis civis da *Common-wealth* são constituídas a partir de leis que já se apresentam em cálculo prudencial dos homens que vivem em pleno estado de natureza. Em razão da própria condição de guerra permanente de todos contra todos, paixões como “o medo da morte, o desejo por coisas que tornem a vida mais cômoda e a esperança de obtê-las pela própria indústria” inclinam os homens os homens à paz [Lev., ch.XIII, p. 188]. Hobbes afirma ainda que, as regras que conduzem a paz entre os homens são sugeridas

¹²³ Explicamos, na primeira parte da tese, quando tratamos do capítulo IV do TT-P que, para Spinoza, não há um descolamento entre as leis que são meras prescrições normativas, as leis meramente descritivas e as leis inscritas em cada indivíduo. Mesmo as prescrições derivam das condições do conhecimento humano.

¹²⁴ Santos Campos mostra ainda outras características das prescrições normativas no contexto da tradição da lei natural: além da *antecedência* que exige que as leis sejam apresentadas por escrito para garantir sua validade em um tempo futuro, as prescrições se caracterizam por não serem a causa das ações efetivas (*não-causalidade*), pela *contingência*, ou seja, podem ser obedecidas ou desobedecidas, pela mera *possibilidade* (sua forma não gera qualquer necessidade de que sejam efetivamente seguidas), pela imposição do *bem* (positividade) e por ser a rejeição de um mal [CAMPOS, A. Santos; 2012, p. 88].

pela razão, motivo pelo qual afirma que a possibilidade de viver em paz baseia-se parcialmente nas paixões e é parcialmente motivado pela razão¹²⁵.

As regras que a razão sugere aos homens que vivem sob a ameaça constante de uma guerra de todos contra todos são chamadas por Hobbes de “leis de natureza”. A lei fundamental de natureza leva em consideração a necessidade de conservação. As leis de natureza que se derivam da primeira lei se caracterizam por serem proposições cujo conteúdo apresentam regras de *reciprocidade* e de *concessão mútua*.

O desejo de viver em paz em razão do medo da morte, do desejo por coisas que melhorem as condições de vida e a esperança de obtê-las em associação às certas regras inspiradas em um cálculo prudencial, as leis de natureza, entretanto, não são suficientes para que os homens, entre si, se decidam em viver em sociedade e em constante cooperação. Somente a vontade de um soberano pode tornar a vida em sociedade possível.

Deste modo, a mera consideração intelectual de leis naturais que apresentem a paz entre os homens como a melhor forma de viver (legalismo intelectual) não é suficiente, ou seja, não tem força de obrigação porque não impõe, por si mesma, uma nova conduta entre os homens, ou seja uma mudança no comportamento para que não mais tenha lugar a disputa, mas a cooperação. A concepção jurídica de Hobbes é antes uma concepção baseada no *voluntarismo legal* do que na mera consideração intelectual de prescrições normativas.

O voluntarismo legal em Hobbes exige, necessariamente, que siga desta concepção a necessidade de um contrato social, onde, *todos*, deliberem a favor da instituição de um poder soberano. Essa deliberação conjunta de todos os sujeitos políticos depende de um desejo comum. Entretanto, no estado de natureza, que na

¹²⁵ No artigo de Julie Gendron [GENDRON, J., 2005, pp. 19-21], a autora tenta mostrar que, na evolução da filosofia política de Hobbes, as paixões como o medo e a esperança são suplantadas pelo desejo de um ordenamento jurídico. Assim, o medo prudencial dá lugar ao desejo de obedecer. Muito embora essa leitura pareça fazer justiça a ideia de que a paz possível no interior do estado civil leva em conta tanto as paixões como a razão, podemos ver que Hobbes afirma, taxativamente, que o desejo de viver em paz é resultado de paixões como o medo e a esperança mesmo que concomitante a um cálculo prudencial que sugere certas regras de reciprocidade: “(...) na ausência do medo, os homens seriam mais ávidos à dominação do que a sociedade(...) a origem de imensas e duráveis sociedades não repousam na mútua benevolência, mas no medo recíproco (De Cive, I, 2). Se o papel do medo recíproco é fundamental no estado de natureza, não deixa de sê-lo no estado civil, onde o medo recíproco se torna uma paixão coletiva em consideração a vontade de um soberano. De fato, como sugerem Remo Bodei (1995, citado por Raffaella Santi [SANTI, R., p. 74]) e Roberto Esposito (citado por Vladimir Safatle [SAFATLE, V., 2016,]), o medo tem um papel civilizatório para as relações entre os homens no interior do estado civil.

ordem do contratualismo hobbesiano deve ser logicamente anterior ao estado civil, onde impera a guerra de todos contra todos é, em razão de sua própria definição, impossível de acontecer que todos tenham como desejo comum o estabelecimento de uma condição jurídica que permita a conciliação entre os homens¹²⁶.

Para dar conta dessa dificuldade, Hobbes apresenta o conceito de multidão, no *De Cive* e no *Leviathan*, e, a partir da lógica da ação da multidão, tenta mostrar como é possível superar o estado de natureza onde impera o medo e a violência entre os homens.

1.2 Multidão, contrato social e sujeito político

Hobbes apresenta, no *De Cive*, o conceito de *multidão* na seção intitulada *Domínio*. Pela definição que oferece, se tem a ideia de que *multidão* parece ser um conceito apolítico, mas cuja função que desempenha para a justificação do contrato social e do estado civil é plenamente política:

“Devemos começar considerando o que é uma multidão que por sua livre vontade se reúne em uma associação: ela não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens, cada um dos quais com sua própria vontade e seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que possam ter propostas. E embora com base em contratos privados cada indivíduo possa ser seu próprio direito e propriedade, de modo que um possa dizer *isso é meu* e outro *isso é dele*, não haverá, porém nada de que a multidão como um todo possa dizer justamente, e enquanto pessoa que se distingue de qualquer indivíduo, *isto é meu, e não de outrem*. Nem devemos atribuir nenhuma ação à multidão como sendo sua: se todos ou vários concordarem em empreender algo, não se tratará de uma ação única, mas de todas ações quantos forem estes homens.” (DC, VI, 1)

A primeira característica apresentada por Hobbes acerca da multidão é que ela não é uma singularidade, mas um *diverso* e, portanto, não pode compor uma unidade: “*ela não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens.*” Ao afirmar que a multidão é composta por *muitos* homens, Hobbes pretende dizer que a) a multidão é quantitativamente indefinida e que b) a multidão é qualitativamente indefinida. Assim, a

¹²⁶ No capítulo V do *De Cive*, ao tratar da união entre os homens, o autor inglês define esta união como a submissão das vontades à vontade de um soberano ou de um conselho. Ou seja, não é possível a eleição de uma vontade em comum, mas o que impera é a vontade soberana que se torna a vontade de todos. No entanto, ainda não se sabe, por essa passagem, o motivo pelo qual os homens não podem deliberar e decidir conjuntamente em favor de um fim em comum. Somente no capítulo seguinte, o capítulo VI desta obra, quando Hobbes trata da multidão é que se entende o porquê dessa dificuldade.

multidão é um mero aglomerado humano que não se conhece nem numérica nem qualitativamente.

A seguir, Hobbes afirma que cada um mantém, no interior desse diverso, a sua vontade própria e sua percepção própria acerca das coisas: “*cada um dos quais com a sua própria vontade e seu juízo peculiar acerca de todas as coisas.*” Desta segunda característica segue-se que a multidão jamais age movida por uma vontade comum, mas são possíveis tantas ações quantas forem as diferentes vontades.

Contudo, Hobbes afirma, nesse mesmo excerto, que são possíveis contratos particulares entre dois ou mais homens, mesmo fora da sociedade civil. Mas da mera possibilidade de realizar alguns acordos que identifiquem um “direito” de propriedade, não se segue que estes acordos tenham força de lei, ou seja, obriguem a cada um dos contratantes a respeitar o acordo, pois não são estabelecidos conforme regras definidas a partir da vontade de um corpo único ou *pessoa* que autoriza, mediante o contrato social estabelecido em consideração dessa vontade comum, que um poder soberano imponha um corpo jurídico definido.

Apesar desta primeira definição, ou seja, de que a multidão é um aglomerado de homens que não partilham de uma vontade comum e, em razão disso, sua ação política não é organizada em vistas de um fim em comum, Hobbes afirma, logo no início desta citação, que uma multidão pode, de sua livre vontade, se reunir em uma associação. Até aqui, entretanto, a ideia que se tem de uma multidão é que é composta de muitos homens cada qual com uma vontade e um julgamento próprios sem a consideração de uma vontade comum. No prosseguimento desta passagem, Hobbes afirma:

“Pois, embora numa grande sedição se costume dizer que o povo de tal cidade tomou em armas isso porém só é verdade para os que tomarem em armas ou para os que concordam com eles – pois a cidade, que é uma pessoa, não pode tomar em armas contra si mesma. Portanto, tudo o que a multidão faz deve-se entender que é feito por cada um daqueles de quem ela se compõe; e quem, pertencendo à multidão, contudo não consentiu nem deu qualquer auxílio ao que ela praticou, deve ser julgado como não tendo feito nada. Além disso, numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única, da maneira que acima expusemos, continua valendo aquele mesmo estado de natureza no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meum* e o *tuum*, que se chamam domínio e propriedade – isso porque não existe a segurança que afirmamos, antes, ser requisito necessário para o cumprimento das leis naturais”.
(DC, VI, 1)

Nesta passagem, Hobbes, além de reafirmar que a ação da multidão não mantém uma coerência baseada em uma vontade comum, mas que sua ação ou movimento é desordenado, retoma um tema já tratado no capítulo anterior do *De Cive* quando trata do que é a *pessoa civil*. A pessoa civil é uma entidade não-natural composta por membros da sociedade civil. Pode ser desde uma associação de mercadores, ou seja, alguns membros da sociedade civil, quanto a pessoa de todos os membros da sociedade civil reunidos: estes últimos formam a cidade.

Assim, para Hobbes não há sentido em dizer que o povo de uma cidade se colocou em armas contra ela, pois o povo é a própria cidade. O corpo político ou a cidade é formado pela união de todos os membros da sociedade. Quando parte deste corpo subleva-se contra o poder soberano, o corpo político ou a cidade, que é o próprio povo, se decompõe e essa decomposição do corpo político outrora formado pelo povo é a multidão.

Dissemos anteriormente que o conceito de multidão parece ser um conceito apolítico, uma vez que a multidão, por sua natureza, não se submete a um poder soberano capaz de impor uma única vontade e, portanto, uma ação ordenada no interior da sociedade civil. Assim, a multidão parece ser a própria negação do sujeito político.

Entretanto, o povo ou corpo político que constitui a cidade, é constituído pela redução da multidão a uma pessoa única, conforme a segunda parte do excerto do capítulo VI do *De Cive*, citado logo acima: “(...) numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única (...) continua valendo aquele mesmo estado de natureza no qual todas as coisas pertencem a todos.” Se é assim, a pessoa única, ou o sujeito político, é engendrada pela redução da multidão à obediência de uma vontade soberana, mas como entender essa operação se multidão e povo forem, entre si, excludentes?

Mikko Jakonen sugere, em sua dissertação de mestrado, que para entender a transição que se opera do conceito de multidão para o conceito de povo ou pessoa única é preciso antes entender a *lógica* da multidão do que sua definição precisa¹²⁷.

¹²⁷ JAKONEN, M. “Multitude in motion. Re-readings on the political philosophy of Thomas Hobbes. University of Jyväskylä, 2013.

Jakonen explica que Hobbes emprega o conceito de multidão de diferentes modos e em contextos mais variados do que seus predecessores clássicos. A influência de autores como Tucídides e Políbio no pensamento político de Hobbes é, segundo o autor, notória, mas multidão não é definida absolutamente por noções como “grande grupo de homens, homem comum ou povo”. Além da definição tradicional que opõe, de forma absoluta, multidão e povo, multidão “se refere especialmente à lógica da anarquia, ou seja, da ação caótica e dispersiva que predomina na multidão. Para Hobbes, o conceito de multidão inclui a ideia de movimento desordenado, uma ação e movimento que propiciam a ilegalidade, a conspiração e o egoísmo. Como tal, multidão descreve o problema político do movimento livre e violento das massas” [JAKONEN, 2013, p.56].

Se o que está em questão, de acordo com a sugestão de Jakonen, não é a relação excludente entre os pares conceituais multidão/estado de natureza e povo/estado civil, sempre presente nos autores clássicos conhecidos por Hobbes, mas a descrição de um tipo de ação, ou fora ou no âmbito da vida civil, definida pelo desordenamento e confusão, a exclusão absoluta entre multidão e povo deve ser repensada.

A objeção de Jakonen à leitura que enfatiza a relação excludente entre os conceitos de multidão e povo (sujeito político) nos ajuda a esclarecer certas passagens do *Leviathan* em que o termo multidão é usado na explicação de problemas relacionados ao estado civil. Por exemplo, quando Hobbes aborda o tema da defesa contra a invasão estrangeira no capítulo XVII do *Leviathan*. Hobbes afirma que a reunião de um grupo reduzido de homens não é suficiente para afastar o temor da invasão ou para enfrentar seja um grande grupo de invasores, seja um reduzido corpo belicoso. Somente a multidão é capaz de dissuadir as pretensões de invasores porque “a multidão capaz de garantir nossa segurança não é determinada por um número exato, mas pela comparação com o inimigo ao qual se teme; e é suficiente quando o número de inimigos não é tão visível (...)” [Leviathan, Ch. XVII, p. 224].

Para o caso, então, da avaliação do número de um corpo de defesa, Hobbes emprega o termo multidão levando em consideração somente a acepção quantitativa do conceito. Quanto maior a multidão, nesse caso, maior a segurança do estado, o que parece paradoxal se consideramos a necessidade de tornar a multidão, como todas as suas determinações, um sujeito político. Mas ao prosseguir essa mesma passagem do capítulo XVII, Hobbes retoma a ideia da multidão como aglomerado humano cujas

ações são desordenadas em razão da variabilidade de opiniões e dos diferentes apetites que movem cada um dos homens na multidão:

“Uma multidão nunca é demasiadamente grande; contudo, se suas ações forem dirigidas conforme seus juízos particulares, e seus apetites particulares, não podemos esperar defesa, ou proteção, nenhuma ação contra um inimigo em comum nem contra os danos de uns aos outros. Por estarem distraídos em suas opiniões acerca do melhor uso e aplicação de suas forças, não se auxiliam, mas obstruem uns aos outros e reduzem a sua força à oposição mútua (...) fazem guerra uns contra os outros, por seus interesses particulares. Se pudéssemos supor que uma imensa multidão de homens consentisse na observação da Justiça, e outras Leis de Natureza, sem um Poder comum que os mantivessem todos sob temor, poderíamos supor que toda a humanidade fizesse o mesmo, e então não haveria a necessidade de qualquer Governo Civil, ou República, porque haveria Paz sem a necessidade de sujeição”.

Se levarmos em conta a primeira parte da passagem em que Hobbes trata do corpo militar de defesa e esta última parte, em que o sujeito político é considerado em oposição à multidão, chegamos à conclusão de que o conceito de multidão é eminentemente paradoxal, pois a consideração política de um corpo de defesa, representado pela multidão, é necessária pelos motivos mencionados por Hobbes, e contrariamente, não pode haver paz sem a intervenção de um poder soberano que mantenha a ordem na vastidão de opiniões e interesses concorrentes. Porém, essa paradoxalidade e maleabilidade do conceito de multidão é crucial para a justificação hobbesiana para a necessidade de conservar o estado civil.

Em mais de uma passagem no *Leviathan*, Hobbes afirma que a multidão é reunida pela pessoa ou representante civil: “uma multidão de homens é transformada em *Uma Pessoa*, quando é representada por um homem ou uma pessoa (...). É a unidade do Representante, não a unidade dos Representados que constitui uma pessoa” [**Leviathan, Ch. XVI**]. Nessa primeira citação, o que está em questão é que a vontade do representante unifica e direciona as ações dos representados. Para Hobbes, não é a reunião de todas as vontades individuais que constitui a vontade comum, mas somente a vontade soberana é considerada como a vontade de todos. Esta vontade reúne a multidão em uma pessoa.

Já no excerto do capítulo XVII concernente a geração do *Leviathan*, Hobbes escreve que, após o contrato civil, “a multidão assim reunida em uma pessoa é chamada

República (Commonwealth).” Hobbes prossegue afirmando que após o contrato mútuo se estabelece a relação entre soberano e sujeito e que o soberano age por consentimento ou pela autorização da multidão.

A submissão a uma vontade soberana transforma a multidão em povo que é a própria *civitas*. Na concepção contratualista de Hobbes, a vontade comum da multidão, além de uma impossibilidade, é absolutamente prescindível para a constituição da República. Cada contratante dá a sua autorização para que a vontade soberana seja exercida plenamente, mas é somente isso que importa para a constituição da *Commonwealth* e não a consideração de cada uma das vontades particulares ou da vontade comum, que é impossível pela definição de multidão.

Se, no entanto, a multidão torna-se povo pelo contrato social, ou seja, pela unificação das vontades *na* vontade soberana, essa conversão não é, necessariamente, permanente. No interior da *civitas*, os interesses e apetites particulares subsistem, embora não mais sejam predominantes.

Quando, no capítulo XVIII, Hobbes afirma a necessidade de que os dissidentes sigam a decisão do resto, tem em mente que, essa parte, ou seja, os dissidentes, fazem às vezes da multidão ao impedir o movimento da *civitas* conforme o desejo da maioria submetida a vontade soberana. Esse exemplo de conflito nas decisões da assembleia mostra com clareza que a multidão nem sempre é, na filosofia política de Hobbes, um aglomerado humano vivendo fora do estado civil, mas é parte dele.

A paradoxalidade do conceito de multidão – (i) a multidão torna-se povo, e portanto, é um conceito com função política específica ao permitir a distinção entre estado natural e estado civil; (ii) a multidão, definida como um diverso humano cujas vontades se antagonizam eternamente em uma condição natural de guerra, é um conceito apolítico – é fundamental à pretensão hobbesiana de justificar a instituição de um poder soberano e, sobretudo, a forma de governo mais eficiente para lidar com o problema político da multidão, como podemos compreender na leitura do capítulo XIX do *Leviathan*. Neste contexto, surge uma importante diferença em relação à concepção de multidão em Spinoza que trataremos após um comentário breve sobre o mencionado capítulo da obra de Hobbes.

No capítulo XIX do *Leviathan*, Hobbes examina qual, dentre as possíveis formas de soberania, a mais conveniente, ou a menos inconveniente, para a conservação da

*Common-wealth*¹²⁸, além de apresentar a distinção entre formas de soberania e formas de governo. A conveniência ou inconveniência das três formas de soberania – Monarquia, Democracia e Aristocracia – é examinada à luz da compreensão hobbesiana da soberania, apresentada no capítulo anterior do livro.

Ao contrastar as conveniências e inconveniências das três formas de soberania, Hobbes comenta que a diferença entre Monarquia, Democracia e Aristocracia “não se deve ao Poder, mas a diferença de Conveniência, ou de Atitude para produzir a Paz e a Segurança do Povo, que é o fim para o qual foram instituídas.” [Leviathan, C.XIX, p.241]

Considerando, por exemplo, as resoluções e decisões do monarca em relação àquelas de uma Assembleia, ao ter por objetivo o fim último da *Common-wealth*, a Monarquia é, para Hobbes, mais desejável, porque as inconstâncias do rei não têm outra explicação senão a natureza humana, mas na Democracia, as inconstâncias se devem não só a natureza humana, mas à própria forma como se organiza a Assembleia que exige que uma maioria numérica resolva conjuntamente sobre determinado tema e tome a decisão final. Assim, por muitos motivos, as resoluções podem demorar um tempo que não é desejável para a segurança em relação aos invasores externos e para a paz interna entre os súditos.

Além disso, as discordâncias resultantes de invejas e descontentamento no interior da Assembleia podem levar rapidamente a guerra civil. O monarca, no entanto, “não pode discordar de si mesmo, seja pela inveja, seja pelo interesse.” [Leviathan, C.XIX, p.243]

Não obstante as conveniências do soberano monarca sobre a Assembleia soberana, Hobbes enumera algumas inconveniências encontradas nessa forma de soberania, tais como a atividade de aduladores que buscam influir na decisão do monarca em favor de seus próprios interesses e a morte prematura do rei deixando o governo do reino nas mãos do infante. Entretanto, novamente, em comparação com o governo da Assembleia, estas inconveniências se mostram menos danosas para a conservação da *Common-wealth*.

¹²⁸ Hobbes escreve que somente há três formas possíveis de soberania: Monarquia, Democracia e Aristocracia. Aparentemente, existem outras formas como a Tirania, a Anarquia e a Oligarquia, cada uma destas formas corresponde ao exercício extremo das primeiras formas de soberania. Segundo Hobbes, estas últimas nada mais são do que a perspectiva descontente dos súditos que percebem o monarca como tirano ou a Democracia como Anarquia, e o grupo de aristocratas governantes como oligarcas.

Se nas Assembleias a ação de aduladores não é possível, a luta por garantir que seus interesses sejam alcançados acaba por exigir que cada um dos membros da Assembleia desenvolva a qualidade da eloquência, tornando cada um deles um orador. A oratória na Democracia tem efeitos, para Hobbes, ainda mais devastadores que a adulação ao rei, pois os oradores estão, obviamente, em número muito maior. Além disso, na oratória a acusação contra aqueles que se colocam contra os interesses do orador se torna a regra e assim, o interesse comum acaba sendo colocado em último plano em comparação com o interesse comum. A eloquência dos oradores, ao fim e ao cabo, coloca em risco a própria Democracia.

Mostradas as conveniências e inconveniências das três formas de soberania, Hobbes conclui que a Monarquia é a mais conveniente e a menos inconveniente entre elas.

As inconveniências da forma de soberania que repousa na representatividade ou no poder popular dizem respeito ao tipo de ação exercida pela multidão no interior do estado civil: por exemplo, a eloquência dos oradores está para a *Common-wealth* o que a linguagem antes da padronização está para o estado de natureza; assim como a inconstância das paixões da multidão no estado civil é a mesma inconstância encontrada na condição natural¹²⁹.

A soberania do povo ou Democracia, é ao fim e ao cabo, (embora, para Hobbes, isso implique em uma contradição), a soberania da multidão¹³⁰: a multidão estabelece a soberania do povo e é a multidão, por sua ação no interior do estado civil que destitui essa mesma soberania.

Este é um ponto importante de divergência na filosofia política de Hobbes em relação ao pensamento político de Spinoza: como visto anteriormente, para Spinoza a Democracia é o tipo de soberania que vai ao encontro do direito natural dos súditos. Por isso mesmo, dentre as formas de soberania é a que se mostra mais adequada a natureza

¹²⁹ Com a instituição da *Commonwealth*, as paixões que predominam no estado de natureza são substituídas por outras paixões. Assim, o temor que cada homem tem de outro é substituído pelo temor ao soberano. O temor predominante no estado de natureza tem são derivados de outras paixões, como a esperança de obter tudo o que se pode obter por direito natural e da comparação entre o que se possui e o que os outros possuem; o temor que prevalece no estado civil é constituído pelas paixões derivadas do desejo de conservação e da admiração (*awe*) pela autoridade. Desta forma, a transição que ocorre ao nível da linguagem também ocorre no domínio puramente afetivo.

¹³⁰ Nos termos de Hobbes não há, efetivamente, uma soberania da multidão. A multidão, uma vez que alcance um consenso na Assembleia torna-se povo que é sujeito do poder da Assembleia popular.

humana, enquanto a monarquia, para Spinoza, ao contrário de Hobbes, é a forma mais precária de soberania.

A base da estabilidade da *Commonwealth* repousa sobre a autoridade instituída do soberano. A condição da autoridade do soberano é o consenso da multidão reunida na Assembleia na condição de igualdade que desfrutam no estado natural: “Diz-se que uma *República é Instituída*, quando uma *Multidão* de homens concorda e pactua (*covenant*), entre si (*every one with every one*) para que outro *Homem* ou *Assembleia*, pela maioria, o *Direito* de *Representar* a pessoa de cada um (ou seja, de ser seu *Representante*); cada um deles, sejam dos que votam *a favor* ou dos que votam *contra*, devem *Autorizar* os atos e as decisões deste *Homem* ou dessa *Assembleia* (...).” [Leviathan, Ch. XVIII, pp.228-229].

Se a autoridade do soberano, seja na forma soberana da Monarquia ou da Democracia, é derivada do consenso da multidão no contrato hobbesiano, no quadro do pacto social de Spinoza, isso não faz qualquer sentido. A monarquia no *TT-P* é compreendida somente como o domínio de um homem sobre os outros e, portanto, é somente uma forma de governo, mas não de soberania¹³¹, pois não há uma instituição soberana de uma forma de República a partir de um pacto onde uma autoridade é constituída mediante a transferência de direito, mas somente a dominação de um homem sobre os outros.

Com respeito ao pacto social e aos sujeitos políticos que instituem a forma soberana da Democracia, como vimos na primeira parte da tese, a multidão não é um dos sujeitos políticos que, entre si, realizam esse pacto social. Como já havíamos mencionado, o conceito de multidão em Hobbes é ambivalente: a um só tempo político e apolítico, sua função de justificar a autoridade soberana é necessária por sua ação seja na condição natural como no estado civil. Mas Spinoza considera a multidão, pelo menos no *TT-P*, sempre como elemento de discórdia, ou força centrífuga, capaz de destruir o tecido social e por fim, colocar em risco a unidade do estado civil¹³².

¹³¹ No capítulo XX do *TT-P*, quando Spinoza comenta a dificuldade que um soberano tem de se guardar contra as opiniões dos súditos, Spinoza afirma que somente no Estado Monárquico o governante pode censurar as opiniões contrárias nunca em uma Democracia onde o poder é colegialmente exercido. A soberania para Spinoza diz respeito a autorização do povo para que alguém exerça o poder político em seu nome, sem tal autorização não há soberania propriamente dita, mas sim domínio puro e simples.

¹³² Entretanto, no *Tratado Político*, a multidão encontra uma unidade que se engendra em afetos, como o afeto do medo, da esperança e da indignação.

A razão pela qual o conceito de multidão é empregado por Spinoza somente no capítulo XVII, quando trata do pacto social que funda a República dos Hebreus, diz respeito a sua própria forma de agir nesta forma de soberania: o pacto que institui a República dos Hebreus baseia-se somente em uma consideração afetiva. A transição de uma condição natural, que Spinoza afirma ser, no caso dos Hebreus no capítulo XVII, o momento em que se libertam da escravidão no Egito e passam a vagar, sem destino, pelo deserto, para o estado civil, após o pacto com o Profeta, se dá, somente por consideração dos afetos: o medo e a esperança predominantes no estado de natureza são substituídos pela devoção a Deus, verdadeiro soberano da República dos Hebreus representado pelo Profeta.

O pacto social que estabelece o poder, e, portanto, o direito popular, é um pacto que se institui por uma estima da razão em preferência aos afetos. Spinoza não exclui os afetos da forma do pacto que estabelece a Democracia, como vimos anteriormente: estão presentes neste pacto, a consideração da razão, quando um grupo de homens *conhece* a utilidade da sociedade e a finalidade do pacto mediante considerações racionais, assim como os afetos alegres, daqueles homens que *reconhecem* a potência intelectual do primeiro grupo de homens, e as paixões tristes daquele grupo de homens que deve ser constringido pelo pacto social a obedecer o direito soberano.

Este terceiro grupo não é denominado por Spinoza de *multidão*. Duas razões distintas, porém, complementares podem ser apresentadas para explicar a ausência da multidão no âmbito do capítulo XVI.

A ideia de grande quantidade, plebe, massa ou maioria sugerida pelo termo latino *multitudine*, é evitada por Spinoza no âmbito do pacto social que estabelece a Democracia porque esta forma de soberania só pode ser efetiva graças a presença do grupo de homens que entendem racionalmente a utilidade da sociedade e a necessidade do pacto social. Não importa se esse grupo é, numericamente, a maioria ou a minoria daqueles que pactuam para a instituição da Democracia. O grupo de homens que conhece, por noções comuns, a necessidade do pacto, deve ser considerado como a maioria por sua importância na decisão de se estabelecer o pacto social.

O último grupo de homens que pactua para o estabelecimento da República cujo direito é a Democracia poderia ser considerado como a multidão, em termos hobbesianos. Esta parcela social que é coagida a pactuar, é guiada predominantemente

por afetos tristes. Esse também é o caso da multidão na condição natural, segundo a definição de Hobbes. Entretanto, Spinoza não usa o termo multidão para caracterizar esse resto que compõe a sociedade a partir do estabelecimento do estado, porque não é a maioria influente no Estado Democrático.

O tipo de ação da multidão no interior do estado civil, em razão da força das paixões, ou seja, pela impotência de pensar e de agir, é sempre desordenada e desestabilizadora do conjunto da sociedade¹³³. Spinoza explica, quando trata da República dos Hebreus, que a única forma que o soberano tem de lidar com a força desagregadora da multidão é estimular as paixões alegres que se sobrepõem ou substituem os afetos tristes.

Na Democracia, no entanto, o que predomina é a potência de agir e de pensar e mesmo o “resto”, que é coagido a viver segundo o direito do Estado estabelecido pela transferência do direito natural de todos, usufrui do mesmo direito e dos mesmos benefícios da vida em sociedade sob o Estado Democrático que os demais pactuantes. Por essa razão, por manter o direito natural e usufruir da potência de agir e pensar de toda a sociedade que Spinoza não pode definir esse resto como multidão.

O termo multidão só é empregado para o tipo de pacto social realizado sob condições outras que aquelas que pedem a transferência em comum do direito natural de cada um para o conjunto da sociedade. É no âmbito de um Estado onde o direito natural não é exercido de forma conjunta e nem plenamente que o termo multidão guarda sentido para Spinoza: em razão da força das paixões que desestabilizam o poder do Estado soberano, essa parcela social é considerada a maioria, numérica e qualitativamente considerada.

Para Spinoza, a Democracia é a melhor forma de governo, não só porque cada um mantém o seu direito natural tal como antes do pacto social, mas porque é a forma de soberania mais estável que as outras. A razão disso repousa no direito do exercício coletivo de seu direito natural.

¹³³ A ideia de potência da alma e do corpo é sempre relativo ao conatus das coisas singulares. Quanto maior for a potência de pensar ou de agir, menor será o esforço para que uma coisa singular se conserve em seu ser. Em contrapartida, quanto maior for a força dos afetos que são paixões, maior o esforço para que uma coisa singular se conserve em seu ser.

***III. O PACTO SOCIAL E O PENSAMENTO POLÍTICO DE
SPINOZA***

Nesta terceira e conclusiva parte da tese, vamos retomar a análise comparativa entre as duas formas de pacto social apresentadas no *TT-P* já introduzida por nós no primeiro capítulo da tese.

Na primeira parte da tese, nosso esforço se concentra em uma apresentação geral do pacto que estabelece a Democracia no capítulo XVI e do pacto que instaura uma comunidade política a partir da transferência de direito para uma instância transcendente. Na terceira parte, entretanto, considerando o exame da influência do pensamento político de Hobbes, realizado ao longo da segunda parte da tese, e os resultados da primeira seção desta terceira parte, onde tratamos das diferentes interpretações acerca da evolução do pensamento político de Spinoza, apresentamos, em seguida, uma análise comparativa mais aprofundada do que aquela encontrada na primeira parte.

Nesta segunda análise comparativa, tratamos da relação entre as duas formas de pacto, do exercício do direito natural em um Estado Teocrático ou na Democracia e do problema da soberania nas duas formas de Estado que cada um dos tipos de pacto estabelece. Esta última análise corresponde à parte conclusiva da tese. Antes ainda, como dissemos acima, no primeiro capítulo desta terceira parte, vamos examinar as diferentes interpretações acerca da evolução do pensamento político de Spinoza, tendo como elemento central desta análise o tema do contrato social.

CAPÍTULO I. O pacto social e o problema da evolução do pensamento político de Spinoza

Ainda na introdução desta tese, mencionamos três interpretações que pretendem responder a algumas dificuldades relativas à continuidade argumentativa nas duas obras de cunho político de Spinoza. A primeira destas interpretações é uma *interpretação evolutiva* que afirma que certas discrepâncias que encontramos ao cotejar ambas as obras de filosofia política de Spinoza, revelam, ao fim e ao cabo, um amadurecimento do pensamento político do autor holandês. A mais influente e mais completa destas interpretações é oferecida por Alexandre Matheron.

A segunda interpretação é aquela que denominamos, em nossa introdução, de *interpretação “piedosa”*. Nesta interpretação, afirma-se que, em primeiro lugar, a

intenção de Spinoza no *TT-P* é tratar da relação entre política e religião e, em segundo lugar que não há, de fato, uma ruptura ou uma evolução do pensamento político de Spinoza no *TP*, mas que cada uma das obras tem uma diferente finalidade no interior da obra filosófica spinozista. Essa é a proposta de leitura oferecida por Osamu Ueno, professor da Kyushu University, do Japão.

Como a *interpretação “piedosa”*, a *interpretação metodológica*, terceira das interpretações que tratam da evolução do pensamento político de Spinoza, também afirma que não há uma ruptura ou evolução entre o *TT-P* e o *TP*, mas que o propósito singular de cada uma das obras é o verdadeiro motivo das diferenças encontradas nestas obras. A mais relevante defesa da interpretação metodológica é encontrada no livro *Power, State and Freedom* de autoria de Douglas Den Uyl, onde o autor afirma não só que o fim de cada obra política é diferente como também que as duas obras são, entre si, complementares.

A seguir, vamos examinar cada uma destas interpretações com o intuito de que este debate contribua para uma reflexão mais aprofundada acerca do nosso tema, ou seja, o pacto social e sua relação com o direito de natureza, uma vez que a presença do pacto social no *TT-P* e sua ausência ao longo do *TP* é uma das principais características examinadas pelos autores que tratam da evolução do pensamento político de Spinoza.

1.1 A interpretação evolutiva do pensamento político de Spinoza

Entre as três interpretações disponíveis acerca da evolução do pensamento político de Spinoza, a interpretação evolutiva é a que conta com o maior número de simpatizantes entre os pesquisadores do pensamento de Spinoza. O motivo desta adesão à interpretação evolutiva deve-se a evidente distinção conceitual presente nos dois tratados políticos do pensador holandês¹³⁴.

O *Tratado Teológico-Político*, ao estabelecer como meta central a demonstração da necessidade de se autorizar “a cada um a liberdade de julgar”, uma vez que tal liberdade não coloca, necessariamente, em questão “a paz social e o direito das autoridades soberanas”, precisa tratar necessariamente com o tema da religião e da piedade. Ao contrário, a liberdade da filosofia e da ciência é uma necessidade ao

¹³⁴ Além da supressão do pacto social, no *TP*, Spinoza apresenta uma concepção diferente do direito de natureza, que se aproxima muito mais da definição hipotética de Hobbes do que da definição metafísica presente no *TT-P*.

desenvolvimento do Estado. O resultado deste exame mostra que “o conhecimento revelado não tem outra finalidade senão a obediência e que, tanto pela finalidade como pelos fundamentos e pelo método, ele é completamente diferente do conhecimento natural, não tendo em nada em comum com este...”.

A demonstração da distinção entre religião e filosofia é o objetivo inicial do *TT-P*. O passo seguinte, como mencionamos na primeira parte desta tese, diz respeito ao tratamento da relação entre a liberdade individual e da convivência social no interior do Estado. Para tanto, Spinoza precisa apresentar os fundamentos do Estado e demonstrar que os homens são mais livres em um Estado Democrático do que em um Estado Teocrático.

O *Tratado Político*, por sua vez, tem como objetivo mostrar de que modo uma forma de Estado pode ser mais ou menos funcional considerando a dinâmica social em seu interior. Assim, o Estado Monárquico, por exemplo, será mais estável se tiver como princípio “estar ordenado de tal forma que tudo nele seja feito apenas por decreto do rei, mas não que toda a vontade do rei tenha a força de lei” (TP, VII, §1).

Um ponto em comum, portanto, entre as três linhas de interpretação acerca da evolução do pensamento político de Spinoza é a conclusão de que os dois tratados tratam de temas diferentes e tem objetivos diferentes. A diferença é que a linha evolutiva quer mostrar que o *TP*, pelos próprios temas tratados, mostra-se como um avanço do pensamento político do filósofo holandês. As outras teorias interpretativas negam essa descontinuidade.

Mas não só há uma evidente diferença temática entre os dois tratados, como alguns conceitos também parecem ter ganhado um novo sentido no último dos dois livros. Segundo Matheron, o conceito de *conatus* empregado por Spinoza no *TP* apresenta um desenvolvimento em relação ao primeiro tratado político. Outros autores, como Negri, sugerem que o conceito de *multidão* é rearticulado para dar conta da dinâmica social tratada por Spinoza no *TP*.

Apesar da leitura de Matheron acerca da evolução do pensamento político de Spinoza ser a mais relevante entre outras que seguem essa linha interpretativa, tendo em vista as várias possibilidades de defender o ponto de vista teoria evolutiva, vamos examinar também, além da defesa de Matheron, a defesa de Etienne Balibar. A relevância da interpretação deste último comentador concerne a sua preocupação em

examinar a filosofia política do *TT-P* em seu interior, deixando ao largo as reflexões que Spinoza apresenta em sua última e inacabada obra política. A seguir, inicialmente apresentamos o argumento dos autores e em seguida apresentamos as nossas conclusões acerca dos mesmos.

1.1.1 O argumento de Matheron: *Conatus* e imitação dos afetos

No artigo “*Le problème de l’évolution de Spinoza*”, Matheron retoma e aprofunda sua posição, apresentada na obra *Individu et Communauté*, em favor da tese a qual interpreta que o pensamento político de Spinoza no *TP* é uma reflexão mais madura do que aquela apresentada no *TT-P*. Suas conclusões acerca da evolução do pensamento político de Spinoza vão sendo apresentadas, ao longo deste artigo, a partir de um exame das principais premissas da chamada *interpretação contratualista* que, por sua vez, afirma que Spinoza mantém o viés contratualista do *TT-P* também no segundo tratado político.

Conforme Matheron, “Spinoza, no *Tratado Teológico-Político*, tenta dar conta da gênese do Estado em termos contratualistas, enquanto que, no *Tratado Político*, cessa de recorrer à linguagem do contrato social” (MATHERON, 2011, p. 205). Para Matheron, o fato de Spinoza deixar de empregar o artifício do contrato social na apresentação da gênese do Estado é um índice suficientemente forte para sustentar a evolução de seu pensamento político.

Matheron pondera inicialmente que, “toda a sociedade política decorre, definitivamente, de um consentimento entre os sujeitos”, porém, esse consentimento, por si só, não configura o estabelecimento de um contrato, ainda que todo contrato seja a consequência de um consentimento entre partes (MATHERON, 2001, p. 206)¹³⁵. E pondera ainda que, considerando o fato de que para Spinoza o direito ser idêntico à potência, se o estabelecimento de um contrato exigir uma obrigação irreversível, então Spinoza jamais poderia ser considerado um contratualista.

O contratualismo, em termos estritamente spinozistas, diz respeito somente a se saber “*como* se estabelece uma potência coletiva unificada que define o direito do soberano. Aquilo que se pode chamar de contratualismo, ao menos aparente no *TT-P*, concerne então, não aos fundamentos da legitimidade do estado, mas de seu modo de

¹³⁵ O consentimento no contratualismo hobbesiano é um dos fundamentos da legitimidade do Estado. O consentimento distingue o Estado ou *Commonwealth* do mero domínio.

produção: o Estado, nesta obra, parece surgir de uma decisão coletiva, deliberada e consentida, que rompe, como em Hobbes, com a dinâmica do estado de natureza por criar uma nova relação de forças” (MATHERON, 2011, p. 206).

Feitas estas duas primeiras considerações, Matheron acredita ter eliminado o que considera ser “falsos problemas”, ou seja, não é o caso de saber se Spinoza abraça ou não um tipo de contratualismo de matriz hobbesiana, ou seja, um tipo de contrato irrevogável instituído pela transferência de direito com o consentimento da maioria. Tendo em vista as ponderações apresentadas por Matheron, Spinoza nunca poderia aderir a esse tipo de contratualismo, mas ao se considerar *como* se estabelece um tipo de comunidade política, Spinoza, ao menos nos limites do *TT-P*, é um contratualista.

Embora a ausência do pacto social no *TP* seja um indício bastante importante, Matheron não sustenta a sua tese da evolução do pensamento de Spinoza somente nessa ausência de menção. Ele escreve: “o não contratualismo que creio poder atribuir ao *TP* consiste, ao contrário, em afirmar que a dinâmica mesma do estado de natureza, graças à imitação dos sentimentos, engendra, ela mesma, sem qualquer tipo de contrato, a sociedade política” (MATHERON, 2011, p. 206).

Antes ainda, porém, de demonstrar como a imitação dos afetos permite, no *TP*, a instituição da comunidade política sem a necessidade do contrato social, Matheron passa em exame algumas teses que objetam a evolução de Spinoza no *TP* em relação à argumentação acerca da gênese do Estado apresentada no *TT-P*. A primeira objeção afirma que (1) ambos os tratados políticos são contratualistas; a segunda objeção, por sua vez, afirma que (2) “desde a época do *TT-P*, Spinoza já dispõe da doutrina apresentada no *TP*” (MATHERON, 2011, p. 214) e assim, portanto, *TT-P* e *TP* fazem parte de uma estratégia sistemática na filosofia política de Spinoza, tratando, cada uma das obras, de temas políticos diferentes.

A primeira objeção, segundo Matheron, pode ser sustentada ou por uma argumentação *positiva* ou por outra *negativa*. A argumentação positiva tenta provar, apelando para a autoridade do texto, que certas passagens do *TP* que empregam o termo *contratus*, sugerem que o contrato social está presente nesta obra.

Conforme Matheron, algumas passagens frequentemente mencionadas pela argumentação positiva da primeira objeção à evolução do pensamento político de Spinoza no *TP*, tentam dar conta de sua perspectiva contratualista: por exemplo, uma

passagem do artigo 6 do capítulo IV onde Spinoza escreve “o contrato, quer dizer, as leis pelas quais a multidão transfere seu direito para uma assembleia ou para um homem, etc.”. Se esta primeira passagem apela para a menção do termo “contrato”, outra passagem, ainda, aponta para o emprego do verbo *convenire*, com o sentido de convir ou pôr-se em acordo. Assim, no artigo 13 do capítulo II, Spinoza escreve: “se duas pessoas concordam (*si duo simul convenient...*) entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente...”.

A objeção contratualista à evolução do pensamento de Spinoza no *TP* apelaria, ainda, para o uso frequente de Spinoza, nesta obra, do verbo “transferir” para designar a transferência de direito da multidão para o soberano.

Considerando o emprego da palavra *contrato* no sexto artigo do capítulo IV, Matheron observa que, se a multidão, *como entidade singular*, o que parece ser o caso nessa passagem, transfere o seu direito ao soberano, ou seja, transfere um *direito coletivo* ao soberano, esse direito coletivo ou soberania, ou ainda, a própria potência da coletividade, já havia sido constituído anteriormente à sua transferência ao soberano. Assim, não é mediante um *contrato*, onde *cada um* dos indivíduos transfere o seu direito natural para a constituição de um direito coletivo, que a entidade singular da multidão, que é a própria comunidade política, constitui o seu poder ou direito coletivo.

Já na passagem relativa ao artigo 13, capítulo II do *TP* onde Spinoza emprega o verbo *convenire*, Matheron coloca em questão se Spinoza entende o sentido estritamente jurídico do verbo ou se o emprega de maneira mais ampla. Porque, ainda que se possa traduzir *convenire* por *pôr-se em acordo*, e ao menos no léxico francês do século XVII o termo possa ter o sentido jurídico, Spinoza, ao tratar do pacto social no capítulo XVI do *TT-P*, não faz uso do verbo *convenire*. Conforme Matheron “ainda que Spinoza fale expressamente do contrato social em termos jurídicos, a saber, no capítulo XVI do *TT-P*, não emprega o termo *convenire*, mas *pacisci* (GIII, p. 191, l.28): palavra que não figura em qualquer outra parte do *TP* (...). De outra parte, no próprio *TP* (onde *contratar* traduz habitualmente *contrahere*), em nenhuma das outras dezenove ocorrências, o verbo *convenire* tem um sentido especificamente jurídico” (MATHERON, 2011, p. 208).

Quanto ao uso da expressão “transferência de direito” que, conforme Matheron, é “frequentemente invocada em favor da interpretação contratualista”, ainda que no

âmbito do *TT-P* tenha exatamente o sentido pretendido pelos contratualistas, ou seja, de um fundamento para o estabelecimento da comunidade política, no *TP*, no entanto, a expressão designa melhor “uma *transferência de soberania* que se efetua de um povo (já constituído como povo) para uma assembleia democrática ou a um rei (...)” (MATHERON, 2011, p. 207, grifo meu).

Retomando o verbo “*convenire*”, Matheron explica que há pelo menos uma vez em que o verbo “é utilizado para dar conta da gênese do Estado, a saber, no artigo 1 do capítulo 6”. Spinoza escreve no citado artigo: “Uma vez que os homens se conduzam muito mais pelas paixões do que pela razão (...), segue-se que se uma multidão vier a se reunir naturalmente e formar uma alma comum, não será por inspiração da razão, mas pelo efeito de alguma paixão em comum, tal como a esperança ou o medo ou, ainda, o desejo de vingar-se de algum prejuízo (como havia explicado no artigo 9 do capítulo III)” (*TP*, VI, §1).

Considerando a citada passagem, Matheron afirma que a interpretação contratualista do verbo “*convenire*”, que aqui, na tradução, é complementado pelo advérbio *naturalmente* (*multitudinem [...]naturaliter convenire, et una veluti mente duci velle*), é “formalmente excluída pela adição do verbo *naturaliter*: se os homens ‘concordam naturalmente’ em viver em uma sociedade política, isto quer dizer que, contrariamente ao que pensava Hobbes, não há qualquer necessidade do artifício de uma convenção para chegar a este resultado” (MATHERON, 2011, p. 208).

Matheron conclui a sua refutação à argumentação positiva da interpretação contratualista, afirmando que “não há qualquer passagem no *TP* onde Spinoza diga que a sociedade política tem origem contratual”. A citação do primeiro artigo do capítulo 6 do *TP*, mencionada acima, conforme Matheron, ainda “sugere o contrário”. Ao se confrontar essa passagem com duas outras, onde Spinoza emprega novamente o advérbio *naturalmente*, a impressão de que o autor não se compromete com a origem contratual do Estado é ainda reforçada.

Escreve Spinoza no sexto artigo do capítulo III: “A sociedade civil se institui naturalmente”. E no artigo 25 do capítulo VII, ao tratar da morte do rei, Spinoza afirma que, “se não houver regras de sucessão no momento em que é erigida uma monarquia”

quando o rei falece, retorna-se ao estado de natureza, “e em, consequência, a soberania retorna naturalmente à multidão”.

Matheron explica esta última passagem nos seguintes termos: “Spinoza não quer, evidentemente, dizer que o estado de natureza, onde não há *summa potestas*, é idêntico à soberania popular; o que ele pretende afirmar aqui é que uma vez que um grupo de homens retorne ao estado de natureza, podem instaurar naturalmente, espontaneamente, quase que automaticamente (...) uma soberania democrática, mesmo que esta instauração seja meramente informal” (MATHERON, 2011, p. 209).

Matheron encerra, então, a refutação à argumentação positiva da interpretação contratualista concluindo que (i) não há nenhuma passagem no *TP* onde Spinoza afirme, textualmente, a origem contratual do Estado e que (ii) certos excertos do *TP*, quando confrontados, afirmam que a origem do Estado se deve a um acordo natural entre os homens, sem a necessidade de um artifício tal como um contrato. A partir dessas conclusões, Matheron passa agora a refutar a argumentação negativa da interpretação contratualista da obra política de Spinoza.

A argumentação negativa se baseia em duas premissas: a primeira declara que (1) não há qualquer passagem no *TP* que, sem ambiguidade, afirme que a gênese do Estado é espontânea; a segunda, que apela para a tese spinozista do determinismo universal, afirma que (2) uma convenção que instaure o Estado é, como todas as coisas, natural. Matheron, de saída, rechaça a segunda premissa, por ser, segundo ele, “um tanto bizarra”.

Quanto a primeira premissa, Matheron reconhece que, ele mesmo, já havia apontado em sua obra *individu et Communauté* a lacuna existente no *TP* acerca da gênese do Estado e, por essa razão, escreve o comentador francês que “o recurso ao terceiro livro da *Ética* me pareceu, naquele momento, necessário e suficiente para lhe preencher” (MATHERON, 2011, p. 209).

Entretanto, na altura da redação do artigo que apresentamos aqui, Matheron reformula a sua conclusão e declara que certas passagens do *TP*, tomadas em conjunto, confirmam a sua tese.

Matheron pondera, inicialmente, que o argumento que deveria apresentar a gênese espontânea do Estado, considerando a organização dos temas tratados por Spinoza no *TP*, teria que constar no segundo capítulo deste Tratado. Matheron reconhece, contudo, que não há nenhuma passagem que apresente essa gênese neste lugar. Entretanto, conforme Matheron, existem algumas passagens, encontradas “antes e depois do capítulo II” que, consideradas em conjunto e ainda cotejadas com a *Ética*, permitem a exposição de três tipos de consideração.

A primeira delas diz respeito à significação positiva da passagem “se uma multidão vier a se reunir naturalmente e formar uma alma comum, não será por inspiração da razão, mas pelo efeito de alguma paixão em comum”, constante no artigo 1 do capítulo 6. O conteúdo dessa passagem não é, explica Matheron, somente negativo, quando significa que não há nenhuma necessidade de uma convenção ou contrato para que a multidão forme uma “alma comum”, mas a expressão *naturaliter convenire* lhe oferece também um significado positivo quando relacionamos o seu significado com certas passagens da *Ética*.

Matheron faz aqui remissão a um conjunto de proposições que é mencionado por nós na primeira parte da tese. Este conjunto corresponde às proposições 32, 33 e 34 da quarta parte da *Ética*. Nossa intenção naquela parte do primeiro capítulo era a consideração da inconstância das paixões da multidão, para tratar do tipo de pacto social estabelecido no âmbito da capítulo XVII do *TT-P*. A intenção de Matheron, por seu turno, é apresentar a relação entre o significado de “acordo natural” (*naturaliter convenire*) com a tese da imitação dos afetos. Para tanto, Matheron analisa a demonstração da proposição 34, onde Spinoza comenta porque Pedro e Paulo podem estar em acordo ou em desacordo considerando seus afetos em relação a um objeto.

Neste conjunto de proposições, Spinoza procura mostrar que “*na medida em que os homens são submetidos às paixões, não estão em acordo por natureza e podem mesmo se opor uns aos outros.*” Pedro e Paulo estão em acordo quanto ao objeto que lhes afeta, ou seja, ambos Pedro e Paulo são afetados pelo mesmo afeto em relação ao objeto desejado¹³⁶, mas opõem-se em razão do desejo de dominar ou possuir o mesmo

¹³⁶ Spinoza define essa imitação afetiva por *emulação* em EIII P27 esc.: “*A imitação dos afetos quando se refere à tristeza chama-se comiseração (...); mas, referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é senão o desejo de uma coisa gerado em nós pelo fato de imaginarmos que outros seres semelhantes a nós tem esse mesmo desejo.*”

objeto. Como somente Pedro *ou* Paulo pode possuir o mesmo objeto de desejo, Pedro sente tristeza pela alegria de Paulo em possuir o que o primeiro deseja, ou ainda, Pedro é afetado por ódio em razão do amor que Paulo nutre pelo objeto desejado quando este lhe é recíproco.

Conforme Matheron, o afeto que Pedro passa a dedicar ao objeto desejado por Paulo se engendra por uma *imitação afetiva*: é porque Pedro, ao identificar-se com Paulo, e vê-lo usufruir da alegria da posse do objeto desejado, passa a nutrir o mesmo desejo ou amor pelo objeto desejado por Paulo. Assim Matheron nos explica a mecânica da imitação dos afetos, a partir do escólio da proposição 32 da terceira parte da *Ética* mencionada na demonstração da proposição 34 da quarta parte.

Pela imitação afetiva, ou seja, porque Pedro e Paulo estão afetados pelo *mesmo* sentimento¹³⁷, então, Pedro e Paulo se colocam naturalmente em acordo: “se Pedro e Paulo prejudicam um ao outro não é na medida em que concordam em natureza (*quatenus natura conveniunt*), quer dizer, na medida em que amam as mesmas coisas”, mas somente na medida em que “o caráter monopolístico da coisa desejada” (...) os coloca em oposição (MATHERON, 2011, p. 210).

Se, como quer Matheron, for possível aproximar o significado da passagem do *TP* onde Spinoza trata do acordo natural (*naturaliter convenire*) com a demonstração da proposição 34 da quarta parte da *Ética*, onde Spinoza considera a concordância em natureza (*natura convenire*), e desta semelhança se seguir que Spinoza quer mostrar que o acordo natural se explica pela imitação afetiva, então há uma razão para admitir que pela imitação dos afetos a sociedade política surge naturalmente, sem a necessidade de uma mediação de uma convenção.

A segunda consideração é resultado do exame da apresentação, no artigo 5 do capítulo 1 do *TP*, de um “resumo bem exato e bem completo” da segunda metade do terceiro livro da *Ética*, e ainda, do exame do artigo 7 deste mesmo capítulo. A segunda metade do terceiro livro da *Ética* corresponde à parte onde Spinoza trata da “teoria das paixões inter-humanas” e esta parte é reprisada no referido artigo do primeiro capítulo

do *TP* seguindo as formulações já elaboradas na *Ética*. Além disso, a *Ética* é expressamente referida neste artigo do *TP*.

Escreve Spinoza no artigo 5 do primeiro capítulo do *TP*:

“É certo, e na nossa *Ética* demonstramo-lo, que os homens estão necessariamente submetidos a emoções: são de tal modo que experimentam piedade em relação aos infelizes, inveja aos que possuem felicidade; que são mais levados à vingança do que à piedade. Além disso, cada qual deseja que os outros vivam consoante a sua própria compleição, aprove o que ele próprio aprova, e rejeitem o que ele próprio rejeita. Donde resulta que, querendo todos ser os primeiros, surjam conflitos entre eles, procurem esmagar-se uns aos outros e que o vencedor se glorifique mais por ter triunfado do que seu rival por haver obtido qualquer vantagem para si mesmo. E indubitavelmente todos estão persuadidos que, pelo contrário, seguindo os ensinamentos da religião, cada um deve amar o próximo como a si mesmo, isto é, defender como seu próprio o direito de outrem; mas nós mostramos já como esta persuasão pouco poder tem sobre as emoções.” (TP, I, §5)

De fato, neste artigo do *TP*, Spinoza retoma e desdobra sua apresentação da teoria da imitação dos afetos do terceiro capítulo da *Ética*. A teoria da imitação dos afetos é apresentada na proposição 27 do terceiro livro da *Ética* nestes termos: “*Se imaginamos que uma coisa semelhante a nós, e pela qual não experimentamos qualquer afeto, é afetada por um afeto qualquer, apenas por esse fato somos afetados de um afeto semelhante.*”

Ao experimentar o afeto da tristeza por uma coisa que julgamos semelhante a nós que é afetada igualmente pelo afeto de tristeza por estar submetido a uma circunstância de dor ou miséria, nos esforçamos, conforme o corolário III de EIII P27, “*tanto quanto possível por libertá-la de sua miséria.*” O desejo nascido da comiseração chama-se “*benevolência*”.

A partir de um primeiro afeto em relação a uma coisa que julgamos semelhante a nós, seja ele o afeto de tristeza que engendra o afeto da comiseração ou o afeto da alegria que engendra o afeto da emulação, inaugura-se a geração de um circuito de novos afetos: da tristeza que gera a comiseração engendra-se, reflexivamente, a benevolência, que, diferentemente da tristeza e da comiseração, é uma paixão alegre.

Mas a benevolência pode dar origem ao afeto da glória, ou seja, quando alguém se esforça por afetar os outros de alegria, é afetado por *“uma alegria acompanhada da ideia de si mesmo como causa, contemplar-se-á a si mesmo com alegria”* (EIII P30). Entretanto, o desejo de glória facilmente se degenera em orgulho: *“pode acontecer que a alegria com que alguém imagina que afeta os outros não seja imaginária, e (pela proposição 25 desta parte) que cada um se esforce por imaginar, acerca de si mesmo, tudo o que imagina que o afeta de alegria, pode acontecer facilmente que o glorioso seja orgulhoso e imagine que é agradável para toda a gente quando, na realidade, é insuportável.”* (EIII P30 esc.)

A ambição de glória origina, por sua vez, a ambição de dominação que é uma paixão triste, pois aquele que deseja dominar imagina-se como a causa da tristeza de quem domina. Assim, um afeto alegre que é a benevolência, nascida da comiseração ou piedade, degenera-se em um afeto triste que é a desejo de dominação e o desejo de dominação é a causa da aversão que o dominador provoca no subjugado.

Se aquele que foi submetido à força pelo dominador é liberado da submissão por um outro, o dominador sentirá, por sua vez, pelo libertador, o afeto da inveja. O libertador por sua vez, tomado pelo desejo de glória sentir-se-á orgulhoso e assim por diante até ser vencido por outro libertador. Há nesse circuito de afetos uma constante inconstância que ora proporciona a constituição e o reforço de laços de sociabilidade, ora conduzem à insociabilidade.

Após chamar a atenção para a formulação do artigo 5 do capítulo 1 do *TP* e sua relação com a parte da *Ética* dedicada a imitação dos afetos, Matheron evoca o artigo 7 deste mesmo capítulo, que por sua afirmação, parece colocar uma pá de cal nas pretensões da interpretação contratualistas. Escreve Spinoza no referido artigo: “Enfim, como os homens, bárbaros ou civilizados, se unissem e estabelecessem em toda a parte uma certa sociedade civil, segue-se que, neste caso, não é por causa das máximas da razão, mas da condição humana que se deve deduzir as causas e os fundamentos naturais dos poderes públicos (...)”.

A menção a uma “condição humana comum” nesse excerto, só pode, segundo Matheron, tratar “da natureza ou da condição dos homens submetidos às paixões” (MATHERON, 2011, p. 211). E quais seriam, questiona Matheron, estas paixões senão o conjunto de afetos comentados por Spinoza no artigo 5 do capítulo 1 do *TP*? “Da

piedade à inveja, da ambição de glória a ambição de dominação, e inversamente, tal passagem, de um afeto ao outro, é necessário e incessante. A piedade e a ambição de glória são a origem da sociabilidade, a ambição de dominação e a inveja são a origem da insociabilidade e estes dois grupos de paixões são inseparáveis” (idem).

A oscilação constante dos afetos impede o fortalecimento dos laços de sociabilidade e, em razão disso, a linha que separa o estado de natureza e o estado civil jamais é ultrapassada se outra condição não puder romper a oscilação passional. Matheron sugere, como já havia sugerido em *Individu et Communauté*, que Spinoza pudesse ter em mente a solução de um cálculo individual cujo resultado de um processo racional conseguisse por um fim à flutuação dos afetos e impusesse um “poder coletivo unificado”. Essa solução que, para Matheron, seria possível considerando outras passagens do *TP*, tem como influência direta o contratualismo hobbesiano.

Entretanto, Matheron acrescenta que “há no *TP* um outro texto que permite explicar eficazmente e de modo mais simples, sem fazer apelo ao cálculo, e que recorre somente à imitação dos afetos. Mas exige que se faça intervir um afeto suplementar que não é mencionado no capítulo I” (MATHERON, 2011, p. 211).

Matheron retoma, em linhas gerais, o primeiro artigo do sexto capítulo enfatizando o final do referido artigo: “se os homens concordam naturalmente em viver em sociedade, não é por causa da condução da razão, mas sob a influência de uma *paixão comum: uma esperança comum, um temor comum, o desejo de se vingar de um prejuízo sofrido coletivamente*” (MATHERON, 2011, p. 212).

“Para justificar a afirmação feita no artigo 1, VI, *TP*”, diz Matheron, “Spinoza se apoia no artigo 9, III, *TP*”, que ao, invés de tratar da gênese do Estado, trata exatamente do contrário, ou seja de sua dissolução: “o Estado, diz ele, neste artigo 9, tem menos direito sobre seus sujeitos quando um grande número entre eles *se indignam* contra seus procedimentos e fazem uma coalizão contra ele” (MATHERON, 2011, p. 212). O afeto da *indignação*, enquanto opera como paixão comum, cumpre um papel de crucial importância para a explicação da gênese do Estado, segundo Matheron¹³⁸.

¹³⁸ Citamos aqui o artigo 9, capítulo III do *TP* por extenso: “É preciso considerar que (...) os decretos capazes de provocar a indignação no coração de um grande número de cidadãos não estão no escopo do direito do Estado. Pois é certo que os homens tendem naturalmente a se associar, desde de que movidos por um temor comum ou por desejo comum de vingança por um prejuízo; ora, se o direito do Estado tem por definição e medida a potência comum da multidão, então segue-se que o direito do Estado

Matheron explica que o papel da indignação, como paixão comum, é fundamental porque, diferentemente do temor ou da esperança comum, a indignação permite a constituição de laços de reciprocidade que o simples temor ou a esperança, enquanto paixões individuais, não são capazes de criar. Assim, quando x se indigna em razão da opressão que um tirano causa em y , x (1) se identifica com y e (2) x e y estabelecem entre si um laço de solidariedade ao reconhecer uma opressão comum.

Esse laço de solidariedade não pode ser constituído somente pelo temor comum, pois, explica Matheron, “se há somente um temor comum, quer dizer, se cada um pessoalmente, teme solitariamente o tirano sem pensar no mal que o tirano provoca nos demais (...) nada mais acontece: o ódio em relação ao tirano restará episódico, pois o tirano não oprime *a cada um* em todo instante (...)” (MATHERON, 2011, p. 212). Mas, como o tirano oprime *sempre a todos*, ainda que não seja a cada instante, a lembrança da opressão e a identificação que os oprimidos passam a constituir entre si, ao sentirem comiseração por uma miséria comum, geram o sentimento da indignação que é a paixão comum fundamental para a revolta e para a dissolução de um estado opressor.

O afeto da indignação é um dos sentimentos comentados por Spinoza na parte da Ética em que apresenta a teoria da imitação afetiva. Spinoza explica como opera o sentimento de indignação para a criação de um sentimento de identidade entre os membros de um grupo humano. Escreve Spinoza: “*Se imaginamos que alguém, relativamente ao qual não experimentamos qualquer afeto, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de amor para com ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de tristeza, seremos afetados de ódio para com ele.*” (EIII P27 corol. I)

Matheron considera que se o artigo 9, do capítulo III do *TP*, for tomado como referência da afirmação de Spinoza no artigo 6 do capítulo I do *TP*, ou seja, se uma multidão se reúne naturalmente, movida por uma paixão comum, para estabelecer uma sociedade política, então a indignação pode muito bem ser uma destas paixões entre aquelas elencadas por Spinoza, para a constituir a sociedade.

À esta altura de seu artigo, Matheron pede ao leitor que, agora, *suponha* “um certo número de indivíduos, justapostos, sem qualquer experiência de uma sociedade

diminui na medida em que o próprio Estado oferece à um grande número de cidadãos as razões para se associar por um pesar em comum. O Estado é tal como os indivíduos: também tem os seus motivos para temer e quanto mais cresce o seu temor, mais deixa de ser senhor” (TP, III,§9)

política, vivendo no estado de natureza em uma determinada região. Se um dentre eles estiver em dificuldade para garantir a sua subsistência, um ou vários outros, por piedade ou por ambição de glória, vem ao seu auxílio. Sendo a ajuda eficaz, a piedade ou a ambição de glória se transforma em ambição de dominação ou inveja, e, então, começam a lhe agredir” (MATHERON, 2011, pp. 212-213).

Na primeira parte deste argumento, Matheron comenta a operação dos afetos, a partir da suposição de um estado de natureza *absoluto*, citados por Spinoza no §9, III, TP. O que deve ser aqui enfatizado é a rápida mutação dos afetos: uma vez que aquele que era digno de comiseração, tendo agora a sua necessidade de subsistência satisfeita, deixa de afetar os demais com o sentimento de piedade, e rapidamente a comiseração que os outros lhe dedicavam se torna inveja ou desejo de dominação, se fosse o caso de que a ambição de glória tenha movido os demais a ir ao seu auxílio.

Matheron prossegue: “mas, certo número de outros, mais pacíficos, se indignarão como o mal que lhe será feito e se sentirão dispostos a lhe defender. Isto se produzirá muitas vezes. Mas, ele mesmo, pelas mesmas razões se encontrará, por diversas vezes, em posição de agressor e, por sua vez produzirá a indignação nos demais. E ele mesmo, pelas mesmas razões se indignará contra a agressão que for testemunha” (MATHERON, 2011, p.213).

Nesta segunda parte do argumento, Matheron enfatiza o circuito afetivo que se estabelece entre um grupo de pessoas que ora experimentam a posição de opressores, ora a posição de oprimidos. Ao fim e ao cabo, todos eles, em conjunto, terão sido opressores em algum momento ou oprimidos em outro.

Na terceira parte do argumento, Matheron chama a atenção para *como* opera o sentimento de indignação neste circuito afetivo: “ao fim de algum tempo, talvez bastante curto, como cada um deles se encontra na mesma posição, cada um terá, sucessivamente, provocado a indignação nos outros e considerará cada um como agressor em potencial. Da mesma forma, cada um terá, sucessivamente se beneficiado da indignação dos outros e considerará cada um como aliado potencial” (MATHERON, 2011, p.213).

Matheron continua sua argumentação com os seguintes termos: “Cada um deles, encontrando-se sem cessar em estado de indignação contra todos, se colocará na posição de auxílio a qualquer um que sofrer uma agressão.” Mas no momento em que dois

adversários estiverem em uma posição de igualdade, os demais se dividirão em favor daquele que, por imitação afetiva, for mais *semelhante* a eles. Este tipo de situação levará, ao final de algum tempo, a necessidade de constituir algumas normas de convivência entre eles.

Ao final destes quatro passos, Matheron conclui seu argumento: “Dadas tais condições, ao final de um número qualquer de repetições, um consenso por fim se imporá como as regras comuns, para reprimir aqueles que as violem e para proteger aqueles que as respeitam: existirá uma *potência coletiva da multidão* que assegurará a segurança dos não desviantes, e conseqüentemente, pela definição (conforme II, 17) teremos uma soberania e um estado (um *Imperium*)” (MATHERON, 2011, p.213).

É fundamental para a argumentação de Matheron acerca da gênese não contratual do Estado a demonstração de como opera o afeto da indignação para a constituição da sociedade política: “se a piedade e a ambição de glória são raízes da sociabilidade, se a ambição de glória e a inveja são fundamentos da insociabilidade, a indignação é suficiente para dar origem a uma força comum que reprime a insociabilidade e protege a sociabilidade” (MATHERON, 2011, p.213). Assim, a indignação consegue romper com a inconstância dos afetos que ora ameaçam a sociabilidade, ora a protegem. Além disso, a indignação reforça o sentimento de identidade, pré-existente, entre o grupo em questão.

Com essa demonstração, Matheron responde à interpretação contratualista que coloca em questão a existência de algum argumento no *TP* em favor da interpretação não contratualista do Estado. Mas o comentador francês não pretende ser, com isso, conclusivo e concede que a sua estratégia em usar o afeto da indignação para dar conta da constituição não contratualista do Estado não é empregada por Spinoza.

Dada, por ora, terminada a tarefa de responder à objeção contratualista à sua própria posição, Matheron passa agora a tratar da segunda maneira de contestar a tese da evolução do pensamento político de Spinoza no *TP* (interpretação estratégica). Admitindo, inicialmente, que esta posição parte de premissas mais sólidas do que aquelas apresentadas pela interpretação contratualista, Matheron apresenta os principais argumentos com os quais alguns autores pretendem sustentar essa segunda posição.

Em primeiro lugar, Matheron apresenta e refuta imediatamente a tentativa da interpretação estratégica de apresentar uma argumentação positiva em favor de sua tese:

se Spinoza já dispusesse do arcabouço teórico apresentado no *TP*, como querem os adeptos desta interpretação, por que então estaria completamente ausente, do primeiro tratado político, a tese da imitação dos afetos? Mas, se não é possível, no entender de Matheron, uma argumentação positiva, a interpretação estratégica pode aplicar ainda uma argumentação negativa para tentar justificar a sua posição.

Matheron concede inicialmente que (1) “não há contradição entre o *TT-P* e o *TP*”, (2) a doutrina do *TT-P* pode ser considerada como uma versão exotérica do *TP*, uma vez que Spinoza pretende, ao tratar dos temas do Estado e da sociedade, se dirigir aos leitores de Grotius e Hobbes, e, por isso, tem de se adaptar a linguagem do contratualismo, “denominando ‘contrato’, o consenso mediante o qual se engendra e reengendra o Estado”, e que (3) “o contratualismo do *TT-P* pode ser considerado um caso particular do não-contratualismo do *TP*” (MATHERON, 2011, p.214).

Considerando que o *TP* pretende tratar da gênese do Estado de um modo mais geral, para tanto, explica Matheron, Spinoza faz uma redução de hipóteses: partindo de um caso extremo, onde não há qualquer forma de sociedade política, ou seja, no caso de um estado de natureza absoluto, “os indivíduos, considerados à abstração do uso da razão (...)” constituem uma sociedade política somente a partir da trama dos afetos¹³⁹.

Se a interpretação estratégica parte da ideia de um estado natural *intermediário* para explicar a possibilidade do contrato, ou melhor, do pacto social no *TT-P*, o uso hipotético da possibilidade de um estado de natureza *absoluto* é condição *sine qua non* para a efetividade do argumento de Matheron. Somente mediante este artifício se pode explicar como se origina uma sociedade política somente pelo jogo dos afetos. Em um estado de natureza intermediário não seria impossível o emprego da razão para constituir um novo Estado a partir da decomposição de outro pré-existente. Mas para que o argumento de Matheron possa ser aceito sem ressalvas não pode haver de modo algum o concurso da razão na instituição do Estado.

A tese central defendida por Matheron é que “Spinoza, à época da redação do *TP* interpreta *retrospectivamente* a exposição do capítulo XVI do *TTP* como uma aplicação

¹³⁹ Matheron afirma que a distinção apresentada por Douglas Den Uyl é precisa para explicar o movimento argumentativo de Spinoza no *TP*: no *TP*, Spinoza parte da suposição da existência de um estado natural *absoluto* para explicar a gênese não-contratual do Estado enquanto no *TT-P* a hipótese de um estado natural *intermediário* é empregado para dar conta da gênese contratual. Assim, o que Spinoza trata no *TT-P* não é da gênese da sociedade política mas da constituição de um Estado a partir da decomposição de outro Estado pré-existente (MATHERON, 2011, p.215).

particular, formulada em uma linguagem *ad hominem*, da teoria mais geral que ele então dispõe” (MATHERON, 2011, p.215, grifo meu). Conforme Matheron, a apreciação retrospectiva do *TT-P* só pode ser consequência de uma reformulação no quadro conceitual apresentado naquela obra, ainda atrelada ao contratualismo¹⁴⁰.

Antes de apresentar a sua defesa dos motivos pelos quais Spinoza apresenta no *TP* uma reformulação retrospectiva, Matheron comenta a tese, para ele bastante convincente, apresentada por Christian Lazzeri, antes ainda da publicação de sua obra *Droit, pouvoir et liberte. Spinoza critique de Hobbes*. Essa tese foi apresentada em uma conferência em Paris, em 1985, propondo a seguinte tese: “Spinoza, à época do *TT-P* não poderia ultrapassar o ponto de vista contratualista porque ainda não dispunha dos meios teóricos; e não os dispunha porque, na altura em que se encontrava na redação da *Ética*, ainda não havia elaborado sua teoria da imitação dos afetos, tal como apresentada finalmente na proposição 27 da terceira parte. Isto prova, segundo Lazzeri, que o texto mesmo do *TT-P* testemunha precisamente essa não elaboração.” (MATHERON, 2011, p.215).

O exemplo apresentado por Lazzeri para demonstrar a afirmação acerca da inexistência de uma teoria da imitação dos afetos no *TT-P* é uma passagem do tratado, mais precisamente, a terceira linha do capítulo XVII, onde Spinoza escreve: “não haverá jamais um poder soberano tal que possa fazer tudo segundo a sua própria vontade. Em vão ordenaria a um súdito que odiasse a um benfeitor ou que amasse quem lhe tivesse feito mal, ou de não se sentir ofendido diante de uma injúria, ou que não desejasse libertar-se do medo e outras coisas que seguem necessariamente das leis da natureza humana.”

Os afetos indicados nesse excerto, além daqueles que se referem ao súdito, como o medo, o amor e ódio, da parte do soberano são o desejo de dominar e o desejo de glória. De acordo com Matheron, o emprego destes afetos no argumento de Spinoza nessa parte do *TT-P* sugere antes uma filiação à filosofia política de Hobbes do que uma teoria da imitação dos afetos já devidamente elaborada. Pois, se na *Ética* o desejo de glória é relativo à apreciação ou boa opinião que outro tem a respeito de quem busca a glória, nesta passagem do *TT-P* o desejo de glória significa desprezo pelo afeto e pela opinião alheia.

¹⁴⁰ Ao final do artigo, Matheron afirma que, a partir das conclusões Negri, que estas reflexões retrospectivas já se iniciam no momento mesmo da redação do *TT-P*.

A conclusão de Matheron sobre essa passagem, seguindo a sugestão de Lazzeri, é que “a esta época, Spinoza ainda explicava as paixões inter-humanas à maneira de Hobbes. E, nestas condições, efetivamente, o estado de natureza devia se caracterizar não por uma insociabilidade sociável, mas por uma insociabilidade pura e simples.” Sendo assim, o emprego de um pacto para que a insociabilidade fosse rompida se faz necessário no quadro teórico disponível à época da redação do *TT-P*, uma vez que as relações humanas estabelecidas envolvem somente afetos que conduzem a insociabilidade.

Matheron aceita, então, a reflexão acerca da evolução do pensamento político de Spinoza apresentada por Lazzeri e propõe um desdobramento da mesma: “se a doutrina da imitação dos sentimentos não está ainda elaborada à época do *TT-P* não será porque o próprio fundamento de toda a teoria dos afetos, ou seja, a teoria do *conatus* ainda não foi devidamente desenvolvida?” (MATHERON, 2011, p.216).

Já havíamos mencionado na segunda parte desta tese as conclusões de Matheron acerca da evolução do conceito de *conatus* na filosofia de Spinoza. Vamos resumir aqui os argumentos de Matheron sobre esse ponto: (1) Spinoza apresenta o tema do esforço no *Breve Tratado* com duas afirmações distintas. Na primeira refere-se ao esforço que uma coisa faz para perseverar no seu estado. A segunda trata do esforço para atingir um estado melhor. Conforme Matheron, “uma formulação estática e outra formulação dinâmica são justapostas sem que sua relação seja elucidada” (MATHERON, 2011, p.217).

(2) Na *Cogitata Metafísica*, as formulações estática – “perseverar no seu estado” – e dinâmica – “conservar o seu ser” – são apresentadas indiferentemente. Mas, à altura da redação da *Ética* (3) Spinoza abandona a formulação estática – “perseverar no seu ser”. A formulação estática aparece somente para tratar do princípio de inércia e não mais do *conatus* que agora, definitivamente, recebe uma definição dinâmica.

Matheron explica essa evolução tendo como referência a demonstração da proposição 7 da terceira parte da *Ética*: “perseverar no seu ser significa não mais simplesmente “não morrer”, mas produzir os efeitos que se deduzem de nossa natureza; *conatus*, essência atualizada, produtividade do ser, potência de agir, tudo isso agora é idêntico” (MATHERON, 2011, p.217).

O que parece ter permitido então a evolução de uma definição estática para uma definição dinâmica do conceito de *conatus* foi a definição do *conatus* como “atualização das consequências de uma essência”. De fato, a definição dinâmica parece assimilar a definição estática da auto conservação.

Após apresentar estas conclusões acerca da evolução do conceito de *conatus*, Matheron passa agora a cotejar os diferentes momentos desta evolução com o texto do *TT-P*: “ora, no capítulo XVI do *TT-P*, Spinoza nos oferece uma formulação do *conatus* que se situa em um estado *muito arcaico* desta evolução.”

Na passagem do *TT-P* mencionada por Matheron, Spinoza escreve que: “uma vez que a suprema lei da natureza de uma coisa qualquer é esforçar-se por persistir no seu estado na medida de seu poder, sem ter em conta qualquer outra coisa a não ser a si mesma, segue-se que cada coisa individual tem o soberano direito de assim fazer, ou seja, de existir e agir como foi naturalmente determinado a agir.” (*TT-P*, XVI)

Sobre o fato da formulação estática do *conatus* ser expressa nessa passagem ao invés da formulação dinâmica, Matheron, comenta que, na mesma altura da redação do *TT-P*, Spinoza teria já elaborada essa formulação tal como apresentada no *Breve Tratado* e na *Cogitata Metafísica*, mas ainda não teria assimilado as duas formulações tais como apresentadas na *Ética*. Matheron entende que, se essa passagem refere-se ao *conatus* humano (o que para ele é o caso, uma vez que Spinoza está desenvolvendo uma teoria da sociedade política no capítulo XVI do *TT-P*), então, se já tivesse de posse da formulação dinâmica do *conatus* deveria empregar essa formulação e não a formulação estática do *conatus*.

Outra conclusão de Matheron extraída da mesma passagem é que Spinoza, se tivesse já elaborado a teoria dos afetos desenvolvida na terceira parte da *Ética*, não poderia tratar do esforço de uma coisa tendo em vista somente a conservação de si mesma. Para Matheron, esta passagem é totalmente incompatível com a doutrina da imitação dos afetos.

Sobre essa incompatibilidade, escreve Matheron: “é uma consequência lógica da concepção estática do *conatus*: se o esforço por nos conservar se reduz, como acontece na doutrina de Hobbes, ao simples desejo de não morrer, e todo o resto é um meio em vista deste fim, tudo o que se passar com os outros não terá nada a ver conosco; e deste modo, a imitação dos sentimentos será impossível.”

Esta argumentação final do artigo de Matheron enfatiza a influência de Hobbes à época da escrita do *TT-P* e o fato de que a doutrina da imitação afetiva ainda não ter sido elaborada nesta mesma fase da filosofia de Spinoza. O resultado destas afirmações colocam em questão a tese que sustenta a sistematização da filosofia de Spinoza, tese esta defendida pela interpretação estratégica da filosofia política de Spinoza. Para Matheron, portanto, o *TT-P* é uma obra que apresenta uma reflexão ainda inicial acerca do tema da sociedade política, obra de marcada influência hobbesiana que será abandonada no *TP*.

A seguir apresentamos nossas objeções e conclusões acerca do artigo de Matheron que reconstruímos acima.

Objeções ao argumento de Matheron em favor da tese da evolução do pensamento político de Spinoza

Antes de expor as nossas observações, algumas delas objeções, às conclusões apresentadas por Matheron ao colocar em exame às teses das interpretações contratualista e estratégica do pensamento político de Spinoza, vamos esclarecer que as soluções que Matheron oferece para os argumentos da interpretação contratualista que lança mão de uma argumentação positiva, baseada na autoridade textual do *TP*, nos parecem muito convincentes.

Relembrando, a argumentação positiva da interpretação contratualista afirma que a passagem em Spinoza escreve “*quanto aos contratos ou as leis pelos quais a multidão transfere o seu direito próprio às mãos de uma assembleia ou de um único homem, não há dúvida de que se deve violar quando isso for do interesse comum*” (*TP*, IV, §6), é suficiente para se afirmar que o *TP* mantém o contratualismo já apresentado no *TT-P*. Entretanto, essa passagem parece tratar, como interpreta Matheron, de um direito coletivo já devidamente constituído anteriormente à sua transferência ao único soberano ou à assembleia soberana.

A continuação do artigo mencionado ainda é mais esclarecedor: “*Mas em que caso o interesse comum requer que se viole ou que se observe as leis? Esta é uma questão que ninguém em particular tem o direito de responder (...); este direito pertence somente a quem detém o poder que é quem interpreta as leis. Acrescentamos que ninguém tem o direito de agir como defensor das leis; por conseguinte, as leis não obrigam aquele que detém o poder.*” (*TP*, IV, §6)

O que parece estar em questão neste excerto são os contratos ou as leis já estabelecidos pelo poder soberano e não a instituição do estado. O tema aqui tratado é o direito soberano da interpretação das leis e o fundamento deste mesmo direito. Assim, a mera menção ao termo *contrato*, no referido artigo, não tem, como quer a interpretação contratualista, o sentido de estabelecimento da sociedade política mediante um contrato fundador.

Quanto ao emprego do termo *convenire* no artigo 13 do capítulo II na passagem: “*Se dois homens concordam (convenire) entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a natureza que cada um deles possui sozinha...*”, o comentário de Matheron nos parece mais correto. Neste caso, Spinoza não quer tratar do estabelecimento de um contrato, mas, simplesmente, de um *consenso* sobre a união de potências.

Isto posto, podemos, a partir de agora, apresentar nossas observações às teses apresentadas por Matheron no artigo que reconstruímos acima.

(1). Nossa primeira observação diz respeito ao significado do contratualismo de Spinoza segundo a compreensão de Matheron. Nesta passagem, escreve o intelectual francês: “o que se pode chamar de contratualismo, ao menos aparente no *TT-P*, concerne não aos fundamentos da legitimidade do estado, mas ao seu modo de produção”.

O *modo* pelo qual o Estado é instituído descreve-se a partir das próprias exigências que tornam válido um contrato, ou no vocabulário propriamente spinozista, o pacto social. Assim, é preciso que (1) todos os pactuantes sejam tomados em conjunto e não um a um e, portanto, devem estar em acordo uns com os outros e (2) em conjunto, transferir o direito individual para o soberano poder. Desta forma, (3) passam a usufruir, *graças ao pacto*, de um direito coletivo anteriormente inexistente.

As operações que se seguem, em consequência das exigências descritas em (1) e (2) são, em primeiro lugar a reunião dos pactuantes ao acordarem entre si acerca da utilidade do Estado e, em segundo lugar, a transferência, em conjunto, de um direito individual. Se (1) e (2) tratam da operacionalidade do contrato, (3) por sua vez, ao descrever a conclusão do pacto, enfatiza que, somente mediante o pacto, um direito coletivo pode ser reconhecido.

O fundamento do Estado é a sua finalidade, qual seja, sua utilidade ao garantir a vida “em segurança e comodidade” (TT-P, III), mas para que o Estado seja estabelecido é preciso que todos, igualmente, *reconheçam* a sua utilidade e que todos, tomados em conjunto, *reconheçam* que *cada um* reconhece a sua utilidade. Este reconhecimento coletivo só pode ser obtido mediante o pacto social. Desta forma, o pacto social não concerne somente a uma operação de transferência do direito natural, mas é também através do pacto que há um reconhecimento coletivo da utilidade do Estado¹⁴¹.

Se o pacto não é o próprio fundamento do Estado, o estabelecimento da sociedade política só é possível, nos termos do pacto que estabelece uma Democracia no *TT-P*, através do reconhecimento da utilidade do estado. Desta forma, colocamos em questão a conclusão de Matheron sobre o que ele compreende como sendo o contratualismo em Spinoza.

(2). Sobre o artigo do *TP* em que Spinoza trata da destituição de uma monarquia pelo falecimento de um rei que não deixa sucessores, seja porque não tivesse filhos homens ou porque nenhum parente próximo pudesse lhe suceder, e, sendo assim, “a soberania voltaria para a multidão” (TP, VII, §25), Matheron chama a atenção para a passagem onde Spinoza escreve que “a vontade do rei, com efeito, é o próprio direito civil, e o Estado, ele mesmo, é o rei. Quando o rei é morto, o estado, em certa medida, também morre; a sociedade política volta ao estado de natureza e por consequência o supremo poder retorna à multidão, que desta forma tem o direito de fazer novas leis e revogar as mais antigas” (TP, VII, §25).

Matheron interpreta tal passagem do seguinte modo: “Spinoza não quer dizer, evidentemente, que o estado de natureza, onde não há *summa potestas*, é idêntico à soberania popular, o que ele pretende afirmar é que uma vez que um grupo de homens retorne ao estado de natureza, podem instaurar uma soberania democrática”.

Em primeiro lugar, a possibilidade de instaurar uma nova soberania, seja ela democrática ou uma nova monarquia, depende de uma paixão comum capaz de mobilizar as ações da multidão. A unidade da multidão é sempre resultante da existência

¹⁴¹ Ao comentar, no capítulo XVI, acerca da ineficácia da promessa como fundamento do pacto social, Spinoza escreve que “muito embora os homens deem provas da sinceridade quando prometem e assumem o compromisso de manter a palavra dada, ninguém, mesmo assim, pode com segurança fiar-se no próximo se à simples promessa não se juntar algo mais...”. Mediante o pacto, ou seja, o reconhecimento da utilidade do Estado, uma sociedade política pode ser estabelecida a partir da transferência coletiva do direito individual.

de uma paixão comum (mas não, necessariamente, da imitação afetiva). Mas se não for o caso, a tendência é que aquela sociedade política, tal como existia à época da morte do rei, se desfaça e jamais se torne uma “soberania democrática”.

Além disso, Spinoza, no começo do artigo, alerta para o perigo de deixar a soberania a cargo da multidão: “A forma do estado deve permanecer a mesma, e por consequência, o rei deve ser único, sempre do mesmo sexo, e o poder deve ser indivisível. Quanto ao que disse, que o filho mais velho deve suceder ao rei (...) se deduz claramente tanto do artigo 13 do capítulo precedente quanto da consideração de que a eleição do rei, realizada pela multidão, deveria ser eterna se fosse possível. De outro modo, o poder soberano deve passar, necessariamente, para à multidão, modificação radical e, por isso mesmo, perigosa” (TP, VII, §25).

A forma como aquela sociedade política se organizava, antes do falecimento do rei, seguia um comando que não partia da própria sociedade, mas da vontade do rei enquanto detentor do “gládio da cidade” (TP, VII, §25).

Spinoza escreve no artigo 2 do capítulo III do *TP* que “o direito daquele que detém o poder público, isto é, do soberano, não é senão o direito natural, o qual se define pela potência não de cada um dos cidadãos, tomados à parte, mas da multidão *conduzida de certo modo por um único pensamento*”. Em uma monarquia, isso equivale a dizer que a alma da cidade é o próprio monarca, por ser ele quem organiza ou *conduz de certo modo por um único pensamento a multidão*¹⁴².

Considerando o hábito daquela multidão que vivia sob uma monarquia conduzida pela vontade do rei, a possibilidade de auto gestão não seria muito provável. O tipo de paixão comum pela qual a multidão era governada, fosse o afeto da esperança ou do medo, sofreria uma grande modificação com a perda do rei que era a fonte mesma ou da esperança ou do medo daquela multidão. Assim, após o desaparecimento do monarca, a multidão mais facilmente tenderia a eleger um novo governante único do que a se decidir por uma forma democrática de organização social.

¹⁴² Mais adiante, ao comentar a importância do conselho do rei ao colocar certos limites ao poder do rei, Spinoza afirma que o rei é *a alma da cidade* em uma monarquia, enquanto o seu conselho é “o corpo da cidade pelo qual a alma concebe a situação do Estado e age, após ter decidido o que é para ele o melhor” (TP, VI, §19). O rei não mantém contato direto com a multidão, mas depende do intermédio de seu conselho que também é o responsável por promulgar as leis e vigiar a sua execução, além de zelarem pela administração do estado como “vigários do rei” (TP, VII, §18).

Uma passagem no capítulo XVIII do *TT-P* elucida bem este ponto. Ao considerar o problema da tirania, Spinoza comenta: “(...) não posso deixar de frisar que também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque o povo, *acostumado à autoridade do rei* e só por ela refreado, irá desprezar e por a ridículo qualquer autoridade inferior” (TT-P XVIII; G III, 226).

O tema da tirania e da monarquia emerge em um contexto, neste capítulo do *TT-P*, onde Spinoza trata da modificação da forma de governo que previa uma divisão de poderes na Teocracia hebraica para outra onde todo o poder fosse exercido por um rei.

Escreve Spinoza: “Vemos (...) como é fatal para um povo, que não está *habitado* a viver sob a monarquia e que já tem leis instituídas, eleger um monarca. De fato, nem este conseguirá manter um poder tão amplo, nem a autoridade régia poderá suportar as leis e os direitos populares instituídos por alguém com uma autoridade régia inferior a sua e, muito menos, ser levado a defendê-las, sobretudo porque no momento de sua instituição não se teve minimamente em conta o rei, mas apenas o Conselho que se tinha por soberano” (TT-P XVIII; G III, 226, grifo meu).

Neste argumento, Spinoza leva em conta dois aspectos diferentes sobre a adequação de uma forma de governo para um determinado tipo de sujeito político: em primeiro lugar o hábito que é descrito pelo conjunto de afetos com o qual aquele sujeito político coletivo está acostumado a operar; em segundo lugar o *conatus* da forma de estado em questão, ou seja, o modo como a sociedade política se organiza, através das leis, da divisão dos poderes, etc., no interior desse Estado.

Se o sujeito político constituído na e pela Teocracia hebraica (com o fim da república hebraica) ressentir a mudança para uma forma de governo monárquico, uma vez que o corpo das leis que organizam aquela sociedade política fora constituído para dar conta de outra forma de Estado, o sujeito político da Inglaterra Revolucionária também não consegue se adequar a nova organização parlamentarista. Com este exemplo, que Spinoza oferece no mesmo contexto, o autor pretende concluir que “*o regime próprio de cada Estado deve manter-se e não pode sequer ser alterado sem o risco de total ruína do mesmo Estado*” (TT-P XVIII, G III, 228).

Assim, o hábito do sujeito político somado ao *conatus* da forma de Estado em questão, constituem uma estrutura que se retroalimenta e a quebra desta estrutura, seja

pela substituição do governante, seja por que uma nova forma de organização do governo se impõe, leva a uma reação no interior do próprio Estado.

Voltando ao argumento de Matheron, não seria provável, dado o hábito do sujeito político e o conatus do Estado que, de um Estado sob o governo de um só, fosse engendrado, após o desaparecimento do governante, uma soberania democrática conduzida pela própria multidão. O máximo que se pode aceitar é que, a multidão, retornada ao estado de natureza após a morte do monarca, decidisse, em uma assembleia democrática pela eleição de um novo monarca que governasse o Estado conforme aquela estrutura jurídica já instituída no antigo governo.

Ainda que Spinoza afirme que, após a morte do rei, “a sociedade política volta ao estado de natureza e por consequência o supremo poder retorna à multidão, que desta forma tem o direito de fazer novas leis e revogar as mais antigas” (TP, VII, §25), mesmo que a multidão tenha o *direito* de revogar as antigas leis e promulgar novas em substituição àquelas mais antigas, pela força do hábito e do conatus do Estado anterior, dificilmente este direito venha a ser exercido no estado de natureza.

Entretanto, esse estado de natureza ao qual a multidão se encontra com a perda do governante da Monarquia, não é, uma situação política onde não há qualquer poder supremo. É antes um estado intermediário onde a multidão se encontra fora de uma ordem hierarquizada, mas ainda detentora interina da soberania. Entretanto, lembramos que Spinoza considera o Conselho do monarca o próprio corpo do Estado (TP, VI, §19). Sendo assim, a organização do Estado ou seu corpo tende a se regenerar pela atuação deste conselho do rei e não deixar que a estrutura modifique em outra forma organizacional.

Poder-se-ia objetar esse argumento, objeção feita em favor da tese de Matheron, afirmando-se que, considerada a evolução do pensamento político de Spinoza entre o *TT-P* e o *TP*, as premissas válidas para o seu argumento no capítulo XVIII do *TT-P*, que levam em conta o hábito do sujeito político e o conatus do Estado, já não seriam mais válidas no *TP* e, assim, a modificação de uma forma de Estado para outra não seria mais uma possibilidade pouco provável.

Entretanto, tal objeção iria de encontro ao objetivo mesmo do segundo tratado político. O propósito fundamental que anima o argumento de Spinoza no *TP* é mostrar como um Estado, seja ele regido pelo governo de um único homem, de uns poucos

homens ou de todos os cidadãos, pode ser mais estável e assim garantir a paz e a concórdia entre os cidadãos.

Assim sendo, Spinoza esforça-se por mostrar como um Estado pode manter a sua estabilidade conforme uma organização interna que leva em consideração a sua própria natureza. Desta forma, por exemplo, uma Monarquia será mais estável se puder contar com um corpo de conselheiros que possam mediar as tensões entre governo e súditos ou se puder solucionar o problema da sucessão.

Um Estado Aristocrático será tanto mais estável se puder se aproximar mais de um Estado Absoluto¹⁴³, com uma assembleia suficientemente numerosa para atender as demandas plebeias.

Spinoza, no *TP*, tem o interesse em mostrar como uma forma de estado pode ser mais estável propiciando assim, tanto aos *súditos* como aos *cidadãos* a paz e a segurança que são condições para a estabilidade do estado¹⁴⁴.

Retomando a passagem em que Spinoza alerta para o perigo da modificação radical quando a soberania retorna ao poder da multidão, a ameaça ao corpo social não vem necessariamente da inconstância da multidão, característica muito enfatizada por Spinoza no *TT-P*, mas antes porque o corpo da multidão vivia em certa estabilidade, não importa se em maior ou menor grau, no interior da monarquia. A constituição de um novo corpo de leis e uma nova organização social é menos provável do que a manutenção da antiga forma conhecida de governo, ou seja, a Monarquia.

(3). Outra observação que pode ser feita ao artigo de Matheron diz respeito à parte em que o autor afirma que, considerando a divisão dos temas tratados ao longo do *TP*, o segundo capítulo deste tratado político *deveria* ser o lugar onde Spinoza

¹⁴³ Por Estado ou governo absoluto, no âmbito do argumento geral do TP, Spinoza parece entender a *soberania*, isto é, um poder indivisível. A Monarquia, para que seja um Estado realmente estável não pode ser um governo absoluto; já a Aristocracia se aproxima de um Estado absoluto graças ao papel desempenhado pela Assembleia e, portanto mais estável que a Monarquia e, finalmente, a Democracia é o estado verdadeiramente absoluto. Quanto mais estável puder ser um Estado, mais soberano ele será.

¹⁴⁴ No primeiro artigo do terceiro capítulo do TP, capítulo destinado a tratar do direito do poder soberano na cidade, Spinoza distingue assim o cidadão do súdito: “Chamamos aos membros do estado *cidadãos* enquanto gozam de todas as vantagens da cidade e *súditos* enquanto devem obedecer às instituições e as leis”. Um mesmo membro do Estado pode ser, assim, cidadão enquanto goza de privilégios instituídos por aquele Estado e súdito enquanto obedece ao corpo das leis estabelecidas. Entretanto, no Estado Monárquico, o corpo de conselheiros do rei, enquanto goza do privilégio de promulgar as leis, é mais cidadão do que súdito e, em uma Aristocracia, o membro da Assembleia é mais cidadão que súdito pelo próprio fato de ser membro da Assembleia. Somente na Democracia, a condição de cidadão ou de súdito pode pertencer à mesma pessoa.

apresentaria a gênese não contratual do Estado. No entanto, sugere Matheron, outras passagens encontradas “antes e depois do capítulo II” quando consideradas em conjunto e cotejadas com a Ética provam a gênese espontânea do Estado no *TP*.

O desenvolvimento desta sugestão já foi apresentado quando reconstruímos o artigo de Matheron. O que nos interessa considerar aqui, agora, é o porquê da ausência de um argumento acerca da gênese do Estado, uma vez que o capítulo II seria logicamente o seu lugar¹⁴⁵. Para tanto, vamos resumir os passos principais do capítulo II do *TP*.

Os primeiros parágrafos do capítulo II são, em linhas gerais, semelhantes a apresentação dos fundamentos do Estado no *TT-P*, capítulo XVI. Em primeiro lugar, Spinoza demonstra, a partir de uma linha de raciocínio semelhante a apresentada no *TT-P*, que *o direito de cada coisa é igual a sua potência*: “a capacidade pela qual existe e age qualquer ser da Natureza não é outra coisa senão o próprio poder de Deus, cuja liberdade é absoluta” (TP, II, §3).

No quarto parágrafo, Spinoza trata do direito de natureza do homem : “o direito natural da Natureza inteira, e, conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde vai a sua capacidade, e portanto tudo o que faz um homem, segundo as leis de sua própria natureza, o faz em virtude de um direito natural soberano e tem sobre a Natureza tanto direito quanto poder” (TP, II, §4).

Os quinto e sexto parágrafos, Spinoza argumenta que a humanidade não é determinada somente pela capacidade da razão, tal como faz no capítulo XVI do *TT-P*, ao dizer que tanto o sábio quanto o insensato tem tanto direito de existir e agir conforme a determinação da natureza.

O sétimo parágrafo apresenta uma importante modificação em relação ao capítulo XVI do *TT-P*, modificação citada por Matheron: Spinoza descreve o esforço pela conservação da vida (*conatus*) segundo uma definição dinâmica, diferente daquela apresentada no *TT-P*, ao afirmar que “o homem *se esforça por conservar o seu ser*” (TP, II, §7, grifo meu). Sobre essa diferença, vamos comentar mais tarde aqui mesmo

nesta parte de observações e objeções ao artigo de Matheron. Por ora, vamos nos concentrar em outros aspectos do capítulo II do *TP*.

Nos sétimo e oitavo parágrafos, Spinoza demonstra que, mesmo que o homem não possa ser considerado livre, porque “não está no poder de cada homem usar sempre da Razão e manter-se no cume da liberdade humana”, ainda assim, “cada um, sempre, *esforça-se por conservar o seu ser na medida em que está em si*, e dado que *o direito de cada um tem por medida a sua potência*, tudo porque se esforça e tudo o que faz, quer seja sábio ou insensato, o faz por *direito soberano de natureza*” (TP, II, §8, grifos meus).

Até aqui, a única diferença mais evidente em relação à apresentação dos fundamentos do Estado no capítulo XVI do *TT-P* diz respeito à definição dinâmica do conatus.

Entre os parágrafos nove e dez, entretanto, certo deslocamento em relação ao argumento do capítulo XVI do *TT-P* pode ser percebido. No parágrafo nove Spinoza define o que é *dominação*: “cada qual está na dependência de um outro na medida em que está no poder desse outro (...)” (TP, II, §9).

No próximo parágrafo, Spinoza distingue a dominação enquanto *coerção física* da dominação obtida pela *servidão voluntária*:

“Esse é o que tem o outro em seu poder, que o mantém aprisionado, ou ao qual tomou todas as armas, ou qualquer meio de se defender e de escapar, ou a quem soube inspirar temor, ou que a si ligou por favores, de tal maneira que esse outro lhe queira agradar mais que a si mesmo, e viver segundo o desejo de seu senhor mais que viver consoante o seu próprio desejo. Mas o primeiro e o segundo meios de manter um homem em seu poder respeitam ao corpo e não a alma, enquanto que através do terceiro ou do quarto meio apoderamo-nos do corpo e da alma, mas não os dominamos senão enquanto duram o temor e a esperança; se estes sentimentos vem a desaparecer, aquele que era servo torna-se seu próprio senhor”. (TP, II, §10)

Esta distinção é totalmente desconsiderada na apresentação dos fundamentos do Estado no capítulo XVI do *TT-P*. O domínio ou o exercício de um direito supremo sobre os outros é comentado, de forma bastante breve, neste capítulo do *TT-P* pouco antes de Spinoza apresentar o pacto social que estabelece a Democracia e parece querer

evidenciar o que é estar em seu direito próprio (*sui juris*) e sob o direito de outro (*alterus juris*). Esta distinção é importante para o tratamento da transferência de direito no contexto da argumentação acerca do pacto social no capítulo XVI¹⁴⁶.

Mas na economia do capítulo II do *TP*, a distinção entre o domínio por coerção e o domínio graças à servidão voluntária tem um sentido muito diferente da distinção entre jurisprudências no *TT-P*.

Após apresentar a diferença entre a dominação coercitiva e a servidão voluntária, no próximo parágrafo distingue o servo do homem livre: “a faculdade de julgar pode estar submetida à vontade de um outro na medida em que a alma pode ser ludibriada por esse outro; donde se segue que a alma se possui a si mesma na medida em que pode usar retamente a razão. (...) chamo livre a um homem na medida em que vive sob a conduta da razão porque, nesta mesma medida, é determinado a agir por causas que podem ser adequadamente conhecidas unicamente através da sua natureza, ainda que essas causas o determinem necessariamente a agir” (*TP*, II, §11).

Nos parágrafos seguintes, Spinoza trata da reversibilidade dos compromissos verbais (*TP*, II, §12), da relação entre a concordância e o incremento do direito natural (*TP*, II, 13) e das consequências do temor recíproco quando os homens se contrariam mutuamente (*TP*, II, §14).

O décimo quinto parágrafo tem especial importância, uma vez que retoma o tema do direito natural já considerado no capítulo XVI, mas a partir de uma rearticulação importante: se no capítulo XVI o pacto que estabelecido a partir da transferência de direito individual ao conjunto da sociedade tem como condição que seja instituído sem contradição com este direito de natureza, nesta passagem do *TP*, Spinoza oferece uma outra perspectiva¹⁴⁷.

¹⁴⁶ “Ora, como já demonstramos que o direito natural tem por único limite a potência de cada um, segue-se que um indivíduo, necessariamente, cederá tanto do seu direito em favor de outrem quanto da sua potência transferir para ele, espontaneamente ou à força. Nessa medida, quem tiver plenos poderes para dominar a todos pela força e a todos conter pelo receio da pena capital, universalmente temida, goza de um direito supremo sobre todos. Mas só manterá esse direito enquanto conservar o poder de fazer tudo o que quiser; de outro modo, o seu poder será precário e ninguém que seja mais forte estará, se não quiser, obrigado a obedecer-lhe” (*TT-P XVI, G III, 193*).

Considerando os parágrafos imediatamente precedentes, escreve Spinoza em *TP*, II, §15:

“é também certo que cada um tem menos poder e, por conseguinte, menos direito quanto mais razões tiverem para temer. (...) sem a mútua cooperação os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma. (...) o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens tem direitos comuns (...)”.

Essa rearticulação é tratada por nós mais a frente, quando apresentamos uma nova análise comparativa do pacto social no *TT-P*. As razões para as quais no *TT-P* o direito natural serve como condição do pacto e aqui no *TP* o direito natural é hipotético, cumprindo uma função meramente argumentativa, são mostradas nesta análise. Por ora, e tendo em conta o fato de que Matheron não faz menção desta distinção em seu artigo, nos limitamos aqui a apresentar a diferença encontrada nas duas obras políticas de Spinoza.

O décimo sexto parágrafo, prosseguindo o tema do direito natural, precisa ser considerado segundo a perspectiva de cada uma das formas de Estado examinadas por Spinoza ao longo do *TP*. Escreve Spinoza neste artigo: “Quando os homens têm direitos comuns e *são todos conduzidos como por um único pensamento*, é certo (§13 deste capítulo) que cada um possui tanto menos direito quanto mais todos os outros reunidos o sobrelevem em poder isto é: cada um não tem, na realidade direito sobre a natureza, senão o que lhe confere a lei comum” (*TP*, II, §16).

Sendo assim, o significado da direção por um único pensamento na monarquia se entende como a condução da multidão conforme a vontade do rei. Já para o caso da aristocracia, a Assembleia dita, com suas decisões, as ações da multidão. Na Democracia, por sua vez, o pensamento único que conduz as ações da multidão é alcançado mediante um consenso.

Nos demais parágrafos restantes deste capítulo II, Spinoza apresenta o que entende como *poder público* (*TP*, II, §17), as noções de *bem e mal* e de *justiça e injustiça* decorrentes da existência de um poder público (*TP*, II, §§18 a 23), a utilidade do poder público (*TP*, II, §21). No parágrafo que fecha o capítulo, Spinoza trata do *elogio* e da *reprovação*, marcando a importância da imitação afetiva para a organização da conduta dos homens na sociedade, ou seja, aquele que conduz as suas ações segundo

a justiça é reconhecido pelo elogio social, enquanto aquele que age contrariamente a justiça é reprovado pela censura social.

Após esse breve sumário da argumentação de Spinoza no capítulo II do *TP*, retomamos afirmação de Matheron de que neste capítulo não há uma apresentação da fundação do Estado.

Entretanto, é interessante traçar os passos que antecedem a apresentação da definição de poder público neste capítulo II do *TP*. Como escrevemos anteriormente, este capítulo seria o lugar lógico da apresentação da gênese do Estado, uma vez que aqui são apresentados, inicialmente, os fundamentos do Estado, tal como no *TT-P*, e logo após Spinoza passa a tratar do poder público e o que decorre de uma organização estatal, como o corpo das leis do Estado e as noções que sustentam esta organização, como o binômio justiça/injustiça.

Sendo assim, talvez seja possível encontrar alguma brecha, não explorada devidamente pela leitura evolucionista de Matheron e outros pesquisadores, para explicar a gênese do Estado ainda neste capítulo, sem precisar recorrer ao auxílio de outras passagens do *TP*. Assim, recapitulemos os passos anteriores à apresentação da definição de *poder público*, apresentando logo abaixo um primeiro conjunto de artigos e suas principais definições.

(a). Em primeiro lugar, Spinoza estabelece que o direito é igual a potência, uma vez que “o poder pelo qual existem e agem os seres da natureza é o próprio poder de Deus”(TP,II, §3).

(b). Por *direito natural* Spinoza entende as *leis* da Natureza, isto é o próprio poder da natureza (TP,II, §4).

(c). A natureza humana não é determinada apenas pela potência da razão, e pode até ser mais frequentemente conduzida pelas paixões do que pela razão. Ainda assim, tanto as paixões como a razão “são efeitos da natureza e manifestam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar no seu ser” (TP, II, §5).

(d) Somente na medida em que pode ser determinado pela razão e não pela força dos afetos o homem é dito livre (TP, II, §7).

(e). O direito natural de cada coisa tem por medida a sua potência e, sendo assim, cada homem, seja sábio ou insensato tem o direito de se esforçar por conservar o seu ser é o faz por um direito soberano da natureza (TP, II, §8)

O esforço argumentativo empreendido por Spinoza no conjunto de artigos que vão do segundo ao oitavo, é apresentar, inicialmente, o fundamento para a igualdade do direito e do poder. Assim, cada coisa se esforça por conservar o seu ser como o direito soberano de natureza na medida em que se estende a sua própria potência. Sendo que a lei da natureza humana é ser determinado pela razão, tanto mais pode ser considerado livre aquele que deixa se conduzir pela razão. Entretanto, tanto o sábio, que se conduz primordialmente pela razão, quanto o insensato, que conduz as suas ações pela força dos afetos, tem por direito soberano de natureza esforçar-se por conservar o seu ser, uma vez que a natureza humana não é somente determinada pela lei que diz respeito especificamente a natureza humana.

Concluída a temática apresentada neste conjunto de artigos, inicia uma nova argumentação, referente a dominação coercitiva e a servidão voluntária, que se segue ao longo de três artigos, a saber, do nono artigo ao décimo primeiro.

(a). O segundo conjunto de artigos inicia com o nono artigo onde Spinoza declara que “cada qual está na *dependência* de um outro na medida em que está no *poder de outro*”. Aquele que se encontra em condições de submeter um outro pode rechaçar a violência ou castigar conforme for a sua vontade.

(b). A servidão voluntária distingue-se da dominação por coerção física por que o que motiva um servo a viver segundo a vontade do dominador é “um *desejo* de viver segundo o desejo do seu senhor mais do que viver consoante o seu próprio desejo.(TP, II, §10)”.

(c). A servidão voluntária, entretanto, é igualmente uma forma de *dominação* como a dominação coercitiva. A diferença é que uma forma de dominação mobiliza o afeto do temor enquanto a outra a esperança. Mas, assim que temor ou esperança for suplantado, a dominação desaparece (TP, II, §10).

(d). No parágrafo onze, Spinoza afirma que “a faculdade de julgar pode estar submetida a vontade de um outro na medida em que a alma pode ser ludibriada por um outro”. Esse parece ser o caso do servo que, movido pelo afeto da esperança, deixa-se

levar pela vontade de outro. O homem livre distingue-se do servo na medida em que em que determina as suas ações somente pela condução da razão e não pela vontade de outro.

Esse segundo conjunto de artigos nos parece trazer algo importante que não é devidamente considerado por Matheron em seu artigo. Este conjunto antecede outro grupo de artigos que trata dos compromissos verbais e do acordo ou desacordo natural entre os homens. Este último conjunto mencionado antecede imediatamente os artigos em que Spinoza trata dos direitos comuns e da definição de poder público.

O fato do tema da *dominação* ser tratado pouco antes da apresentação da definição do poder público ou do Estado propriamente dito (*imperium*), pode significar que Spinoza pretende distinguir a simples dominação da organização consensual da sociedade política, mas, também, pode significar que a gênese do Estado no *TP* pode ser *processual*. A partir de uma organização pré-existente, organizada segundo a vontade de um senhor, uma outra organização lhe sucederia, organizada a partir do acordo comum entre as partes antes reduzidas à dominação servil.

Antes mesmo da intervenção da imitação dos afetos na constituição da sociedade política, a dominação teria então sido responsável por organizar um grupo de pessoas em um território e segundo a vontade (pensamento) de um único senhor. Ora essa é a descrição de um movimento histórico, que divide a história política da Europa, que leva do feudalismo a constituição das Monarquias nacionais.

Não queremos com essa afirmação, que seria anacrônica, dizer que Spinoza tivesse total compreensão da transição política e econômica que ocorre na Europa Ocidental¹⁴⁸ a partir do século XIII. Entretanto, ao longo da redação do *TP*, seu autor exemplifica algumas de suas teses tomando como referência alguns acontecimentos históricos, como por exemplo, ao comentar os motivos da derrocada do reino de Aragão (*TP*, VII, §30) ou a eleição de presidentes dos patrícios nas Aristocracias de Gênova e Veneza (*TP*, VIII, §18). Não nos parece impossível que, ao contrário do que sustenta Matheron, a gênese do Estado no *TP* não tenha como origem, totalmente hipotética, um estado de natureza absoluto¹⁴⁹. A ideia de um estado de natureza absoluto parece apoiar

¹⁴⁸ A primeira referência ao sistema conhecido por feudalismo é feita um século mais tarde, com Montesquieu e o estudo mais completo deste sistema só seria oferecido no século XX por Marc Bloch.

¹⁴⁹ Por estado de natureza absoluto entendemos a vida humana sem relações cooperativas permanentes.

com maior eficiência a tese da gênese não contratualista do Estado, mas a existência, hipotética ou não, de um estado de natureza intermediário não exigiria necessariamente um contrato para constituir um novo Estado.

Desta forma, da dominação, inicialmente, coercitiva e, paulatinamente, por servidão voluntária, teria origem uma nova forma de relação inter humana, organizada pelo Estado. Essa transição da dominação para a instituição do Estado não nos parece contradizer a ideia de uma reunião natural por força de um afeto comum, como o medo ou a esperança (TP, VI, §1), ao contrário, parece dar conta de uma teoria que afirme que um certo grupo de homens reunidos em um mesmo território, por força de uma dominação, se reúna naturalmente e concordem em instituir um Estado.

(4). Quanto ao argumento de Matheron que de que a *indignação* seria um dos afetos que promoveriam, ao fim e ao cabo, a instituição do Estado, apesar da formulação intrincada que o autor do artigo oferece, nos parece ir de encontro à própria tese da dissolução do Estado no *TP*. Escreve Spinoza:

“uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade, pois que, obedecendo à natureza, os homens ligar-se-ão contra ela, seja para defender uma ameaça comum, seja para vingar-se de um mal(...). A cidade tem perigos a temer da mesma maneira que no estado natural um homem depende tanto menos de si próprio quanto mais tem a recear” (TP, III, §9).

Não resta dúvida de que, a partir da descrição de Spinoza, a indignação é um fator importante para por fim ao Estado, ainda que seja também um fator para a cooperação *momentânea* entre os homens que desejam por fim ao Estado opressor. No entanto, Spinoza não oferece nenhuma indicação que, da própria indignação, um novo Estado se constitua a partir da ruína do Estado opressor.

De fato, a passagem em que Spinoza comenta sobre a indignação no *TP* pretende dar conta do direito do soberano sobre os súditos, ou seja, dos limites do direito soberano em relação ao poder da comunidade, uma vez é este poder que define o direito da cidade. Assim, o que está em questão nessa passagem é o perigo da atuação ilimitada do poder soberano frente à necessidade da comunidade de cidadãos.

Spinoza apresenta o afeto da indignação no terceiro livro da *Ética* no primeiro corolário da proposição que trata da imitação afetiva. Mas o afeto da indignação é apresentado como uma paixão triste oposta a outra paixão que é o tema do corolário: *“Se imaginamos que alguém, relativamente ao qual não experimentamos qualquer*

afeto, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de amor para com ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de tristeza seremos afetados de ódio para com ele” (EIII P27 corol.1).

Neste corolário, Spinoza não usa o termo indignação para o afeto correspondente ao ódio que se sente ao se tomar conhecimento de que alguém semelhante a nós sofre por conta da ação de outro e nem denomina com qualquer outro termo o afeto contrário à indignação. É somente no apêndice deste terceiro livro, onde Spinoza oferece a definição dos afetos, que estes afetos ganham a sua denominação.

O *reconhecimento (favor)* sendo o afeto contrário da indignação, tem como consequência necessária o fortalecimento da *confiança* no poder soberano e dos laços sociais. Mas no âmbito do *TP*, Spinoza não apresenta o reconhecimento como um afeto capaz de *engendrar* o Estado, ainda que o afeto que se opõe ao reconhecimento possa ser o fator da dissolução da vida civil.

Considerando a indignação como fator de dissolução da vida civil, voltemos a suposição apresentada por Matheron para ver até onde, como quer o autor, a indignação pode ser, no estado de natureza, um afeto que promova o surgimento do Estado.

Matheron supõe que, a partir de uma série de aproximações alternadas por outra série de conflitos, um grupo de homens vá estabelecendo um conjunto de regras e de costumes para manter uma relação mais ou menos equilibrada, mas ainda fora da vida civil. Esse conjunto de regras e costumes, entretanto, não é capaz de romper com a série de conflitos gerados pela indignação.

Matheron afirma que deve poder intervir nessas séries de aproximações e conflitos um *cálculo* que leva em conta as experiências vividas nos tempos de paz e nos tempos de conflito, e a partir deste cálculo os homens podem instituir o Estado que organiza as relações entre eles para romper definitivamente com a série de conflitos. Contudo, se for assim, não basta que uma paixão comum seja capaz de manter a sociedade reunida, mas também é necessário um *cálculo* de possibilidades ao qual Spinoza não faz menção em nenhuma parte do *TP*.

Nossa objeção ao argumento de Matheron acerca da importância da indignação como afeto social capaz de organizar as relações entre os homens leva em consideração a própria definição de indignação na *Ética* mencionada mais acima e no *TP*. Spinoza,

após definir no *TP* o que é a indignação, motivado pelo objetivo de mostrar os limites do soberano, retoma essa mesma passagem (*TP*, III, §9) quando introduz o exame do Estado Monárquico na citação aqui já considerada onde Spinoza escreve que não é por inspiração da razão, mas de uma paixão comum que conduz a multidão a se reunir (*TP*, VI, §1).

Nesta passagem Spinoza afirma que a multidão se reúne *naturalmente* por inspiração de um afeto comum. São três os afetos mencionados nessa passagem: a esperança, o medo e o desejo de vingança. Ao comentar o desejo de vingança, Spinoza remete a passagem onde trata, no terceiro capítulo do *TP*, da indignação.

Contudo, o desejo de vingança pode ser completamente individual e não levar em consideração a imitação afetiva, ou seja, não é porque alguém é afetado pela comisseração por ver alguém prejudicado por outro e, em seguida, afetado pela indignação que o desejo de vingança seja consequência deste sentimento de comisseração. O desejo de vingança pode ser motivado somente pelo ódio que se sente ao nos ver prejudicado por outrem. Ainda assim, Spinoza traz a passagem sobre a indignação como exemplo do desejo de vingança.

Ao reconstruir os passos argumentativos do referido parágrafo, entretanto, algo importante se esclarece: na primeira parte do parágrafo a intenção é mostrar que a reunião *natural* dos homens *não é* motivada pela compreensão racional da utilidade da sociedade, mas por um afeto em comum. Na segunda parte, Spinoza apresenta quais os afetos comuns que favorecem a reunião natural dos homens: “Ora, sendo o medo da solidão inerente a toda a humanidade, porque ninguém na solidão tem suficiente força para garantir a própria defesa nem para produzir tudo o que é indispensável a vida, é uma consequência necessária que os homens desejem o estado de sociedade” (*TP*, VI, §1).

Se na primeira parte do argumento, Spinoza menciona o desejo de vingança como um afeto que motiva a associação dos homens, na segunda parte *somente* o medo é mencionado. Como o medo é sempre relativo à esperança, somente esse par de afetos deve ser tomado em consideração para a constituição da comunidade política. O desejo de vingança, como a indignação, proporcionam somente associações momentâneas, ou uma *alma* comum, visando a excluir um poder tirânico incapaz de garantir a esperança da própria conservação.

(5). Até aqui, comentamos algumas teses de Matheron que contrariam a teoria contratualista em seu viés positivo e negativo. Daqui em diante, tratamos das refutações de Matheron à interpretação estratégica.

Em seu artigo, Matheron afirma, contra a interpretação estratégica, que a teoria da imitação dos afetos estaria ausente do *TT-P*. Essa ausência inviabilizaria uma argumentação positiva em favor da interpretação estratégica, uma vez que não há sustentação textual para essa interpretação.

Entretanto, no primeiro capítulo desta tese, procuramos mostrar, quando apresentamos o pacto social que estabelece a Democracia e o pacto que estabelece a república hebraica, que a imitação afetiva é condição *sine qua non* para adesão do sujeito passional ao pacto que instaura a soberania democraticamente compartilhada e para a adesão da multidão que, após o pacto social, torna-se o povo hebreu. Mostramos que Spinoza menciona a *vergonha* e a *confiança* como afetos sociais que motivam certos sujeitos a assentir com o pacto social.

Feita essa observação, outra pode se somar a esta. Matheron insiste, ao longo de seu artigo, que é a imitação afetiva que permite a constituição de uma comunidade política (o que é correto, mas somente no caso das comunidades tratadas no *TT-P*). Como vimos mais acima, Matheron tenta mostrar que a indignação é uma paixão cuja atividade acaba por criar condições que levam ao estabelecimento do Estado, sem a necessidade de um pacto social.

Entretanto, no artigo em que Spinoza comenta que não é por inspiração da razão que a comunidade política se organiza, mas em razão de uma paixão ou *alma comum*, artigo que introduz o exame das melhores condições pelas quais uma Monarquia pode operar (TP, VI, §1), não é pouco problemático assumir-se que Spinoza trata aqui, necessariamente, de uma imitação afetiva.

Retomando a segunda parte do artigo que comentamos logo acima, Spinoza afirma que o medo da solidão, o medo de não conseguir se defender diante de ameaças exteriores, ou de não conseguir dar conta da própria subsistência, é a paixão comum que motiva a reunião social entre os homens. A sociedade teria por finalidade substituir uma paixão triste por outra paixão alegre, a esperança, paixão que, até certo ponto, é capaz de aumentar a potência dos homens.

O medo e a esperança, entretanto, não constituem afetos sociais em sentido próprio. Uma *paixão comum* pode ser ou não ser um *afeto social*. Que um grupo de homens seja mobilizado pelo afeto produzido pela ação de outro, seja o afeto de medo, seja o afeto da esperança, não produz, necessariamente, o reconhecimento coletivo deste afeto como *paixão comum*. O afeto de medo ou de esperança por outro constitui uma relação entre dois: quem teme e quem é temido; quem espera e quem é esperado. A constituição de vínculos sociais podem ter outros afetos envolvidos, mas é o temor e a esperança que *cada um* sente por um outro que estabelece a comunidade política. Isso parece ser pertinente no caso da Monarquia¹⁵⁰.

Desta forma, não é a imitação afetiva a responsável pela constituição da comunidade política no *TP*, mas apenas um afeto comum através do qual a “alma da cidade” (*TP*, VI, §19) pode conduzir o corpo dos súditos na cidade¹⁵¹.

(6). Outra afirmação de Matheron acerca da presença do pacto social no *TT-P* é que esta primeira obra política seria uma *versão exotérica* do *TP*. Por versão exotérica, Matheron parece entender o uso de um quadro de conceitos próprio ao contratualismo hobbesiano para a apresentação das teses de Spinoza.

Ainda que o vocabulário contratualista seja empregado propositalmente, para efeito de compreensão do leitor acostumado com o vocabulário do contratualismo, Spinoza, ao longo da obra, apresenta a sua própria compreensão de conceitos chave para a sua filosofia política. Assim, um conceito fundamental para o entendimento das relações políticas como a ideia de direito natural, preservaria o vocabulário contratualista, mas o seu sentido próprio seria rearticulado conforme o necessitarismo de Spinoza.

É o que Spinoza faz, em sua metafísica, ao redefinir, na *Ética*, os conceitos de substância e modo, a partir do vocabulário da metafísica cartesiana.

¹⁵⁰ Em uma mesma coletividade se pode encontrar uma *paixão* que é compartilhada por muitos como o medo e a esperança sem que tais afetos sejam constituídos como imitação afetiva. Assim, o medo que um mesmo povo sente pelo rei e seu exército pode não ser constituído por uma identificação afetiva. Mas, a indignação é sempre um afeto ou *paixão comum* que se constitui por uma identificação entre aqueles que sofrem a mesma coerção e violência de parte do poder soberano. Sendo assim, a indignação é sempre um afeto social.

¹⁵¹ Dos três afetos comentados por Spinoza em *TP*, VI, §1, o único afeto constituído por imitação afetiva é o afeto da indignação. Entretanto, o afeto da indignação tem um efeito desagregador da comunidade política e não constitutivo desta comunidade.

Como mostramos, na primeira parte desta tese, a própria ideia de pacto social (ou contrato, no vocabulário hobbesiano) é apresentada, no capítulo XVI do *TT-P*, em termos que guardam semelhança com Hobbes: um grupo de homens, vivendo fora da estrutura organizacional do Estado, transfere conjuntamente o seu direito natural para a sociedade estabelecendo assim uma forma soberana de Estado cujo direito é constituído pela soma de todos os direitos individuais.

Embora a concepção de estado de natureza e de transferência de direito estejam presentes neste argumento, há diferenças cruciais na apresentação do processo mesmo de constituição do Estado soberano. Como foi visto na primeira parte, a ideia de transferência de direito em Spinoza difere da concepção hobbesiana por não se tratar de uma concessão de um direito, mas da constituição de um direito que passa a ser conjuntamente usufruído.

Vimos também que o pacto social não tem validade se não for possível para todos os sujeitos terem a certeza (matemática ou somente moral) da utilidade da sociedade e da necessidade do pacto. Os sujeitos envolvidos no pacto que estabelece a Democracia não são a multidão indistinta que constitui, após o contrato, o povo da cidade no *De Cive* e no *Leviathan*, mas um sujeito racional que entende pela razão a utilidade da sociedade e um sujeito passional que tem pelo menos a certeza moral de tal utilidade. Assim sendo, a promessa, que constitui a própria validade do contrato social hobbesiano, não tem qualquer operacionalidade para o pacto social que estabelece a Democracia.

A utilização de um vocabulário próprio ao contratualismo no *TT-P*, assim como o vocabulário da metafísica cartesiana na *Ética*, entretanto, não parece ser empregado em razão de um simples esforço estratégico de se fazer compreensível aos leitores acostumados com esse vocabulário. Spinoza parece antes comprometer-se com uma definição mais adequada do que é um contrato social, o que se deve entender por direito natural ou como é possível a transferência de direito com a conservação do direito natural.

Desta forma, a sugestão de Matheron de que o *TT-P* é uma mera introdução teórica do quadro conceitual propriamente spinozista, antecedendo a redação do *TP* não nos parece fazer muito sentido.

1.1.2 A interpretação evolutiva em Etienne Balibar

Em que pese certa dificuldade em classificar a interpretação de Balibar como estritamente evolutiva em relação à obra política de Spinoza, ao final do artigo em que examina as duas formas do pacto social no *TT-P*, Balibar afirma que, dadas as aporias resultantes do próprio argumento apresentado para sustentar a necessidade do pacto social, o filósofo holandês se viu “impelido a buscar outros caminhos” (BALIBAR, 1997, p. 204) para tratar do estabelecimento da comunidade política¹⁵². Assim sendo, Balibar parece interpretar o movimento argumentativo apresentado no *TP* senão como um aprimoramento em relação ao argumento inicial, ou então como uma reformulação completa em relação ao *TT-P*.

Entretanto, neste mesmo artigo, Balibar enfatiza o papel da religião como importante operador na dinâmica da obediência e, deste modo, como um importante agente para a coesão social e a estabilidade do Estado. Para Balibar, por exemplo, a importância que Spinoza atribuiria à *vera religio* no *TT-P* explicaria a possibilidade da obediência do homem livre à lei comum (BALIBAR, 1997, p.192). Esta leitura aproximaria Balibar da interpretação ao qual denominamos “piedosa”, mas dada a relevância que o autor dá as “contradições”, segundo ele, encontradas no argumento em favor da gênese contratualista do Estado e o posterior abandono do pacto social e da relevância da lei neste argumento, preferimos situar a sua posição no interior da interpretação evolutiva do pensamento político de Spinoza¹⁵³.

A tese central de Balibar, considerando somente o argumento apresentado no *TT-P*, é que a formulação do pacto no capítulo XVI é meramente uma apresentação *formal* do pacto, enquanto a forma do pacto apresentada no capítulo XVII, ou seja, o pacto que estabelece a República dos hebreus é uma exemplificação histórica da realização de um pacto social.

Balibar, entretanto, distingue o que ele considera como uma apresentação *formal* do pacto de uma apresentação meramente *teórica*. O pacto social apresentado no capítulo XVI, é uma abstração que, desconsiderando a experiência particular das sociedades humanas, tem como objetivo apresentar os fundamentos do Estado *em geral*.

¹⁵² O artigo de Balibar ao qual fazemos menção nesta parte da tese intitula-se “Jus-Pactum-Lex: on the constitution of the subject in the Theological-Political Treatise” traduzido por Ted Stolze para o livro *The New Spinoza*, editado em 1997.

¹⁵³ Logo no parágrafo que introduz a temática a ser tratada no artigo, Balibar escreve que a historicidade intrínseca ao pensamento de Spinoza, aparente em cada uma de suas obras, torna a sua filosofia “irredutível a um sistema”. Tal irredutibilidade exige de seus comentadores um tratamento da complexidade de seu pensamento político.

Desta forma, a forma do pacto social apresentado no capítulo XVI em nada teria a ver com o contrato social hobbesiano, cuja finalidade na teoria política de Hobbes é meramente explicar a necessidade da comunidade política¹⁵⁴.

Após apresentar no capítulo XVI os fundamentos do Estado em geral, Spinoza apresentaria, conforme Balibar, no capítulo XVII apenas um exemplo particular do estabelecimento de uma comunidade política através do pacto social. É, entretanto, a partir da apresentação do pacto social do capítulo XVII, que a compreensão de certas passagens, “contraditórias”, do pacto social do capítulo XVI pode ser alcançada. Desta forma, Balibar afirma que a chave interpretativa do pacto social seria apresentada em formulações como aquela com a qual Spinoza abre o capítulo XVII do *TT-P*, a saber: “Por mais que a doutrina apresentada no capítulo anterior (...) seja compatível com a prática, e por mais que esta possa ser regulamentada de maneira que se aproxime cada vez mais de tal doutrina, é, todavia, impossível que em muitos aspectos ela não se fique pela mera teoria”(TT-P, XVII, G III 201).

A formulação citada colocaria em cheque, conforme Balibar, uma leitura ao mesmo tempo “fiscalista e metajurídica” do pacto social apresentado no capítulo XVI. Essa leitura estaria mais de acordo com o contratualismo hobbesiano, porque colocaria em relevo o esforço individual de auto conservação e a transferência de direito individual para a constituição de um poder soberano.

Se não se levar em conta, na interpretação do pacto social do capítulo XVI, a restrição acima citada, o que resta, segundo Balibar, é a compreensão deste pacto social ou como um mero esquema teórico ou como um caso ideal de transferência completa do direito individual. Neste último caso, ao fim e ao cabo, estabelecer-se-ia a desigualdade política, entre um soberano cujo poder e direito é absoluto e um conjunto de sujeitos políticos cujos direitos são completamente alienados (*alieni juris*), e sendo este o caso, teríamos uma coletividade de escravos. Mas é exatamente isso que Spinoza quer evitar e, portanto, teríamos aqui uma contradição¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Essa é uma diferença importante na leitura de Balibar em relação à leitura de Matheron.

¹⁵⁵ Como mostramos na primeira parte da tese, pelo pacto social que estabelece o *Imperium Democraticum*, os sujeitos políticos transferem a totalidade do seu direito natural *para a sociedade*, constituindo assim um poder soberano. Na leitura de Balibar, tal transferência implicaria na perda dos direitos que são inalienáveis, o que constitui um absurdo, e assim, da condição para a efetuação do pacto do capítulo XVI seguir-se-ia uma contradição.

No pacto social apresentado no capítulo XVII, entretanto, Spinoza faria uma importante correção que impediria a contradição encontrada no pacto do capítulo XVI.

Balibar chama a atenção para, inicialmente, duas temáticas ausentes no primeiro pacto: “em primeiro lugar, toda a sociedade vive em constante ameaça de desestabilização, menos por agentes externos do que por seus próprios membros; em segundo lugar, aquilo que podemos chamar (com Louis Althusser) de *efeito social*, ou a produção de obediência no animo dos cidadãos, é, em última análise o próprio impulso do *imperium*” (BALIBAR, 1997, p. 174).

Enfim, Balibar aponta para uma diferença crucial nas duas apresentações do pacto social: se no pacto que estabelece o *Imperium Democraticum*, Spinoza fala do indivíduo, do *povo*, da *societas*, no pacto que estabelece a República dos hebreus, Spinoza menciona agora a *multitudine*. É a consideração acerca da multidão, ou melhor, do seu estado sempre variável e múltiplo de ânimo (*varium multitudinis ingenium*) que permite, conforme Balibar, ao autor tratar os temas da estabilidade do Estado e das estratégias para a obtenção da obediência.

A consideração de Spinoza acerca do ânimo da multidão explicaria a impossibilidade real de transferência de direito para a constituição de um poder soberano. Mas, segundo Balibar, é em razão desta mesma consideração que Spinoza “insere no coração da teoria uma ideia prática fundamental: é na própria medida em que os indivíduos mantêm sempre uma incompreensível parte de seu próprio direito que podem transferir completamente a soberania para o estado” (BALIBAR, 1997, p. 174).

Assim, a dinâmica da obediência, pela qual os cidadãos aceitam os decretos do soberano e às leis do estado, depende da afirmação do poder e do direito dos cidadãos. A possibilidade mesma da estabilidade do estado repousa nessa afirmação, sem a qual o poder soberano não pode efetivamente legislar e governar.

A consideração sobre o ânimo da multidão que exige a correção sobre os termos da transferência de direito para a constituição do estado, evitaria assim a contradição que é, segundo Balibar, encontrada na apresentação do pacto social no capítulo XVI do *TT-P*. Mas, se for assim, por que Spinoza apresentaria antes uma forma contraditória do pacto social e não a forma já corrigida que será apresentada no capítulo XVII onde pode, finalmente, incluir o sujeito político que só pode ser representado pela multidão?

De acordo com a interpretação de Balibar, Spinoza adotaria um método explicativo *dialético*. Em um primeiro momento, Spinoza trataria a definição do pacto social como um problema a ser examinado (quais as condições de possibilidade de um pacto social) e introduziria os primeiros elementos para um posterior desenvolvimento. O segundo passo, já no capítulo XVII, a partir de uma análise concreta do tema, o que era meramente abstrato no capítulo anterior, poderia agora ser desenvolvido e um objeto determinado poderia corresponder ao conceito.

Conforme Balibar, entretanto, o movimento dialético que permite definir o que é o pacto social já se inicia no capítulo XVI quando Spinoza apresentaria três definições do pacto, cada vez mais complexas, sucessivamente: “primeiramente, como um simples *conspiratio in unum*, com vistas à utilidade comum; a seguir, como uma transferência absoluta do *juria uniuscuiusque* e a constituição do *imperium* que levanta o duplo problema da força e do direito e das condições da obediência; finalmente, como uma completa organização da ordem jurídica no centro da qual encontramos a dupla questão acerca da coerência e do limite: teriam o direito público e o direito privado o mesmo princípio? A obediência a Deus e a obediência ao Estado tem o mesmo objeto?”¹⁵⁶ (BALIBAR, 1997, p. 175).

A própria definição de “pacto”, conforme Balibar, implicaria em uma série de contradições inevitáveis. Sendo o pacto social definido, como parece ser o caso no capítulo XVI do *TT-P*, como “um processo de unificação dos indivíduos sob uma lei comum”, apresentaria as seguintes contradições: Spinoza leva em conta, ao mesmo tempo o apetite individual e a possibilidade de um cálculo racional cujo resultado é o ditado da razão que aconselha a forma da vida civil; a completa submissão ao poder soberano e afirmação incondicional do interesse individual (contradição que expressa a dialética da obediência); “finalmente, as representações do bem comum através das quais os indivíduos são submetidos pela lei divina e pela lei civil” (BALIBAR, 1997, p. 175).

¹⁵⁶ No caso do terceiro pacto, Spinoza parece querer, segundo Balibar, submeter o direito civil ao direito eclesiástico. Se o esquema do pacto social apresentado no capítulo XVI tem como meta a apresentação do pacto que estabelece a República dos hebreus, como quer Balibar, então não haveria contradição entre as duas apresentações do pacto social no *TT-P*, pois a ordem jurídica do estado hebreu é instituído pela ordem religiosa. Nossa leitura, no entanto, apresentada na primeira parte desta tese, é bem distinta desta perspectiva.

Além disso, se a definição do que é um pacto social no capítulo XVI é apenas uma *noção comum*, válida universalmente, é somente na singularidade das sociedades reais que este conceito pode ser completamente compreendido. Por essa razão, Balibar afirma que o mesmo desenvolvimento do conceito realizado na passagem do abstrato ao concreto pode ser obtido por um estudo da história. Assim, “observa-se que o pacto não tem por função proporcionar a compreensão da origem absoluta das sociedades humanas, nem a fundação ideal da ordem jurídica, mas a explicação de um complexo de causas que permite a uma determinada forma estatal de preservar a sua forma, e ao mesmo tempo tornar compreensível a aparente anarquia de sua história política, o ciclo de seus conflitos internos, os movimentos de reforço e de enfraquecimento do poder coletivo” [BALIBAR, 1997, p. 175].

Na segunda parte de seu artigo, Balibar comenta com maior detalhe as três definições do pacto social que Spinoza apresenta no capítulo XVI. De fato, cada uma dessas definições refere-se a um *tipo de pacto* distinto. Segundo Balibar, o segundo pacto assegura a efetividade do primeiro e o terceiro a efetividade do segundo. Assim, a simples possibilidade de um acordo coletivo (*conspiratio in unum*) acerca da utilidade da sociedade (primeiro tipo de pacto) não é suficiente para que a comunidade política se estabeleça e seja preservada contra as ameaças que emergem no próprio interior da comunidade política. A condição para sua efetividade é a transferência de direito ao soberano (segundo tipo de pacto).

Contudo, a transferência de direito não é suficiente para garantir o poder soberano, do qual dependem todas as outras formas de acordo entre os indivíduos dentro do Estado. Assim, um terceiro pacto seria necessário para assegurar a efetividade do pacto social realizado via transferência de direito.

A necessidade do terceiro pacto reside em algo que está ausente no segundo pacto: “vê-se, assim, com clareza, que o pacto que garante todos os outros pactos por si mesmo não inclui uma garantia. A descrição de Spinoza se opõe claramente a Hobbes, de quem não considera a ideia de *promessa* que implicaria em uma obrigação entre os sujeitos (“Eu creio em você”) nem a ideia de uma completa alienação em favor de um terceiro árbitro, que não estaria ativamente envolvido no contrato e por isso poderia ser uma garantia ao infinito” (BALIBAR, 1997, p. 175).

A impossibilidade de garantir a validade do pacto civil obrigaria, conforme a leitura de Balibar, a Spinoza a estabelecer uma “mecânica da garantia”. Desta forma, o pacto civil só tem como garantia de sua validade outro tipo de pacto que, segundo Balibar, deve ser de *mesma natureza* que o pacto civil¹⁵⁷.

Remetendo o leitor ao final do capítulo XVI do *TT-P*, Balibar afirma que nessa passagem Spinoza apresentaria a definição de um pacto religioso: “Se os homens estivessem naturalmente vinculados ao direito divino, ou se o direito divino fosse um direito de natureza, era supérfluo Deus estabelecer um contrato com os homens e obriga-los pelo pacto e pelo juramento. Há, portanto, que concordar em absoluto que o direito divino entrou em vigor no momento em que os homens, através de um pacto explícito, se comprometeram a obedecer a Deus em todas as coisas e como que renunciaram à liberdade natural, transferindo o seu direito para Deus, conforme vimos que acontece no estado civil”.

Ainda que este último pacto vise a oferecer a garantia que o pacto civil não é, segundo Balibar, capaz de oferecer essa garantia, pois sendo de mesma natureza que o pacto civil, e assim, não podendo constranger os sujeitos à obediência completa, resulta tão ineficiente quanto o pacto civil.

Entretanto, Balibar observa que há ao menos uma diferença formal entre os pactos civil e religioso: “se o primeiro tem a forma de uma relação coletiva entre os sujeitos e o soberano, e imediatamente constitui uma coletividade (o que significa que a sua natureza é fundamentalmente a de uma *associação*), o segundo é essencialmente uma relação entre cada indivíduo e Deus, e apresentado como uma *submissão* pessoal” (BALIBAR, 1997, p. 180).

Desta diferença formal é possível tornar o pacto religioso a garantia para o pacto civil desde que “seja verdadeiro que o pacto religioso (com Deus) não tenha por si só mais força do que outro (...); este pacto pode, entretanto, funcionar como uma garantia em relação ao primeiro, na condição de estar ele mesmo sob o controle do primeiro pacto” (BALIBAR, 1997, p. 180).

¹⁵⁷ O que Balibar define como a *natureza de um pacto* parece ser o processo mediante o qual os membros de uma sociedade se unificam sob uma lei comum a partir da transferência de direito individual ao soberano. Assim, pacto civil e religioso seriam de *mesma natureza* pois unificam os membros da sociedade, sob a lei civil ou a lei religiosa, com a cláusula que exige a transferência do direito natural.

Balibar explica que a garantia oferecida pelo pacto religioso repousa na capacidade da “imaginação religiosa” de formar a ideia de uma liberdade dos cidadãos em relação ao *imperium*: “a força suplementar da *fides* religiosa, ao submeter os indivíduos a Deus, os libera da escravidão em relação ao *imperium* (ou seja, da pura relação de forças) no momento em que, ao tornar o prejuízo causado a outro em violação de direito (*injuria*) e em pecado, submete-os *internamente* aos fins da sociedade civil” (BALIBAR, 1997, p. 180, grifo meu).

A partir deste movimento argumentativo, Spinoza conseguiria, então, de acordo com a leitura de Balibar, demonstrar que a racionalidade do pacto social “não seria mais apresentada como um ideal ou fato enigmático, mas como efeito da combinação da utilidade com a imaginação religiosa” (BALIBAR, 1997, p. 180). Esse mesmo argumento, encontrado ao final do capítulo XVI, introduziria o exame acerca da função da religião na instituição da República dos hebreus no capítulo XVII do *TT-P*¹⁵⁸.

Nesta altura de seu artigo, Balibar passa a examinar como Spinoza trata da função da imaginação na constituição do poder soberano no capítulo XVII. Remetendo a leitura dos parágrafos iniciais do referido capítulo, onde Spinoza comenta a utilização das representações religiosas pelos monarcas romanos, Balibar cita este excerto: “Podemos nos satisfazer com estes exemplos para a compreensão dos mecanismos com os quais hoje as monarquias absolutas do direito operam? A resposta, sem dúvida parece ser não: cada política (cada tática, sem dúvida) de usar a religião como um recurso deve se referir a uma estrutura mais fundamental, pelo fato de ser a massa não somente um objeto, mas um poder ativo.”

Uma vez que a atividade da multidão é marcada pelo predomínio da imaginação sobre a razão, o poder soberano deve poder usar em seu favor a potência imaginativa da multidão. Visando o exame desta relação entre a atividade da multidão e o uso da imaginação em favor da constituição e da conservação do Estado, Spinoza lança mão do exemplo privilegiado da República hebraica. Conforme Balibar, “este exemplo privilegiado ilustra gradualmente a simultaneidade de dois processos de constituição, a

¹⁵⁸ Balibar identifica a solução apresentada por Spinoza na “profunda inspiração” da obra de Maquiavel sobre o pensamento político do autor holandês. Ainda que Spinoza não cite nominalmente Maquiavel no *TT-P*, preferindo referir-se aos historiadores latinos Tácito e Quinto Cúrcio, é, para Balibar, evidente a influência do capítulo 11 da primeira parte do *Discorsi*, intitulado *Della religioni de' Romani*. Em razão desta inspiração em Maquiavel, na obra de Spinoza “Moisés cumpre no Estado Hebreu exatamente a mesma função que Numa Pompílio na história de Roma: a de verdadeiro organizador da continuidade do Estado” (BALIBAR, 1997, p.180).

constituição do *imperium* (ou da sociedade civil) e da religião (ou do imaginário coletivo), cuja condição constitui o *populus* em sua singularidade histórica” (BALIBAR, 1997, p. 181).

Uma das especificidades da República hebraica reside em que o próprio fundador deste Estado é, ele mesmo, também *parte* da multidão. Conforme Balibar, o profeta “é somente o vetor de uma causalidade imanente: é o poder natural dos próprios Hebreus que, por seu intermédio, que se realiza na constituição de um determinado regime político” (idem).

Conforme Balibar, a República hebraica é uma “sociedade civil que imediatamente toma a forma de uma sociedade religiosa” (BALIBAR, 1997, p. 182). Por um processo contínuo de transferência de direito, a sociedade civil mantém sempre uma coesão flutuante, dependente da relação dos súditos com o soberano transcendente.

A constituição da República dos hebreus é realizada em três momentos, cada um caracterizando-se por um novo arranjo contratual: “o primeiro pacto autoriza somente a nomeação de Deus como titular e como princípio do poder comum. O segundo pacto, com a transferência de todos os poderes para Moisés, mostra que a posição de Deus (*vicem Dei*) deve ser metaforicamente ocupada por um ou mais homens que exercem a soberania. Finalmente, o terceiro pacto divide institucionalmente estes poderes de modo que o equilíbrio entre essas forças reproduzem permanentemente no coração do povo as condições para a obediência a lei divina (...)” (idem).

Estes três pactos sucessivos assemelham-se aos três pactos necessários à instituição da Democracia no capítulo XVI do *TT-P*, conforme a interpretação de Balibar. Entretanto, a garantia da efetividade de cada um deles, ao contrário do que ocorre com os pactos que instituem a Democracia, depende do primeiro pacto que é condição de possibilidade da efetividade dos dois últimos. Na verdade, os três pactos apresentados no capítulo anterior aqui se repetem, mas de forma invertida¹⁵⁹. Assim a

¹⁵⁹ O primeiro pacto que institui a Democracia é, na leitura de Balibar, um simples consenso anterior à transferência de direito. Este primeiro pacto é correspondente ao terceiro pacto que institui a República dos Hebreus no capítulo XVII, quando Moisés realiza a divisão de poderes, nesta República, entre as doze tribos (*Teocracia II*). O segundo pacto apresentado no capítulo XVI é um acordo entre todos os homens que, em conjunto, transferem o seu direito natural para o estabelecimento de um poder soberano. Este pacto seria correspondente, na República teocrática, ao segundo pacto, onde os hebreus transferem o seu direito de se dirigir diretamente a Deus para Moisés (*semi monarquia Mosaica*). O terceiro pacto que estabelece a Democracia, conforme a interpretação de Balibar, é o pacto de obediência a Deus. Esta última forma de contrato corresponde à primeira forma contratual apresentada no capítulo XVII, onde cada um dos membros da sociedade dos Hebreus transfere, em conjunto, o direito natural para

condição de possibilidade da efetividade do pacto social e da conservação do estado é a mesma: a obediência a Deus.

Logo após chamar atenção para o detalhe da apresentação invertida dos pactos que instituem respectivamente a Democracia e a República dos Hebreus, Balibar passa a tratar do método *dialético* de apresentação da comunidade política empregado por Spinoza no *TT-P*. Neste movimento de apresentação dialética da relação entre a multidão e o poder soberano, o capítulo XVI tem por função argumentativa a apresentação dos fundamentos do *imperium* e o capítulo XVII apresentaria a objetividade destes fundamentos.

Segundo este método, em resumo, (a) a Teocracia é a forma pela qual uma Democracia instituída mediante um pacto social “realmente existe”¹⁶⁰ (BALIBAR, 1997, p. 183); (b) o povo (*populus*) não é a manifestação “de uma harmonia pré-estabelecida ou de uma natureza política original da humanidade”, mas cada povo é constituído a partir de uma *multidão* e seus poderes característicos (como por exemplo, a imaginação). Assim, cada *povo* “é uma regulação contínua da relação que os poderes que a multidão mantém com a natureza da qual ela mesma é parte, pressupondo assim passividade e atividade, acordo e desacordo, conhecimento e imaginação”(idem). A consequência lógica de (a) e (b) é considerada por Balibar como decisiva para o projeto do *TT-P*, podendo ser assim formulada: (c) historicamente “não há uma forma única de *imperium democraticum*”, mas há tantas formas de estado democrático quanto houver multidões marcadas por determinadas, e entre si distintas, formas de imaginação (idem).

Com o método de apresentação dialética, Spinoza pode subverter “as representações idealistas” que opõem racionalidade e irracionalidade em política e história (BALIBAR, 1997, p. 183). Balibar explica que Spinoza procura evitar a oposição entre razão e irracionalidade (cujo conteúdo é as paixões e os apetites) ao apresentar, inicialmente, no capítulo XVI, o cálculo de interesses, puramente pragmático, como motivo para a socialização que põe fim ao estado de natureza. A explicação completa do processo histórico onde um Estado é estabelecido a partir de um pacto, depende, contudo, da consideração das paixões da multidão apresentada no capítulo XVII.

a instância transcendente (*Teocracia I*). Este último par de formas de contrato é o mais importante, pois diz respeito à possibilidade mesma de se estabelecer normas ou leis no interior do *imperium*.

¹⁶⁰ Conforme Balibar, a Teocracia é a forma histórica da Democracia instituída por um pacto social.

Somente a reflexão acerca do processo histórico, onde o cálculo pessoal de interesses só é operativo a partir da consideração das paixões e apetites, permite a compreensão completa da definição do pacto. Além do mais, conforme Balibar, esta mesma consideração da combinação do cálculo racional e da interferência das paixões, resulta necessariamente o caráter instável do pacto social. Segundo Balibar, “sendo o pacto sobre determinado, inscrito em um complexo de instituições teológico-políticas, contem em si mesmo o germe da ruptura” (BALIBAR, 1997, p. 184). A contradição inerente à definição mesma do pacto social, onde o interesse do soberano poder pode eventualmente ser contrário ao interesse da multidão, coloca em risco a própria conservação do Estado.

Tendo em mente a instabilidade inerente ao Estado estabelecido mediante um pacto social, Balibar passa a tratar, na terceira parte de seu artigo, da relação entre soberano e súdito, a partir da consideração da obediência que o segundo deve ao primeiro. Em que medida os sujeitos políticos, representados como súditos de um poder soberano, podem *efetivamente* obedecer a este último?

Escreve Balibar: “Aqui há uma dificuldade prática: na medida em que qualquer *imperium* não tem outra garantia que a sua própria capacidade de assegurar que ‘os homens obedeçam as suas ordens’ (*hominus eius mandatis obsequantur*), por qual o mecanismo distintivo ele pode produzir o medo?” (BALIBAR, 1997, p. 185).

Balibar prossegue sua reflexão considerando a função da religião, que é, como se pode ver pela apresentação tripartite do pacto social nos capítulos XVI e XVII do TT-P, crucial: “Na própria religião – a fortiori em casos extremos de superstição – há um elemento no medo que pode ameaçar o poder constituído. Consequentemente, há uma dificuldade teórica: como se pode pensar uma obediência interna (da alma) em referência, contudo, a constituição de um poder que é externo aos indivíduos tomados uma a um?” (BALIBAR, 1997, p. 185).

O esforço argumentativo de Balibar, a partir de agora, é explicar a estratégia de Spinoza para justificar a existência de duas esferas que operam em separado, mas conjuntamente: “o regime de liberdade interna e o regime da obediência externa”¹⁶¹.

¹⁶¹ Conforme Balibar, a concepção de obediência considerada por Spinoza, difere da *servidão voluntária* no sentido em que, nesta última, o indivíduo, internamente submisso à vontade de um terceiro, age, igualmente, em conformidade ao mandamento externo. Na concepção de obediência de Spinoza, o

A estratégia argumentativa de Spinoza vale-se de uma articulação entre os conceitos de direito (*jus*) e lei (*lex*). Segundo Balibar, essa articulação é apresentada em dois movimentos inversos: o primeiro movimento é apresentado ao longo dos capítulos IV e V do *TT-P*, onde Spinoza põe em exame a definição de *lex*. Do resultado desse exame, Spinoza conclui que há uma única definição adequada para o termo lei: aquela que “designa uma relação de forças entre indivíduos, particularmente em um imperium (o fato de estar sob *alterius juris* e agir *ex alieno decreto*)” (BALIBAR, 1997, p. 185).

Com respeito à argumentação desenvolvida nestes dois capítulos, Balibar observa que (i) não há aqui qualquer menção ao pacto social e que (ii) nesta passagem, “Spinoza parece muito perto de identificar o *imperium* enquanto tal com a servidão e a democracia (a liberdade individual ou coletiva) com algo hipoteticamente ‘além’ do estado, além da política” (BALIBAR, 1997, pp. 185-186)¹⁶².

O segundo movimento argumentativo com respeito à articulação das esferas do direito e da lei, é apresentado nos capítulos XVI e XVII. No âmbito destes dois capítulos, Spinoza apresenta a transição do direito natural ao direito civil, ou seja, a constituição de um poder afirmado no direito coletivo considerado como a soma de todos os direitos individuais. A partir da transferência de direito, constitui-se a vontade coletiva e a vontade individual que, ao contrário do que ocorre no contratualismo hobbesiano, nunca é anterior ao estabelecimento do Estado, mas se segue da própria transferência de direito.

Conforme Balibar, nesta altura, o conceito de *lei*, devidamente examinado e definido no capítulo IV, retorna ao argumento. *Lex* e *voluntas* concernem a um mesmo movimento: a lei ou direito comum nada mais é do que a *representação* da vontade coletiva constituída mediante a transferência de direito natural. Esta representação da vontade coletiva é condição de possibilidade de agir conforme a lei (obedecer) ou de agir não conformemente à lei (transgredir). Essa condição, portanto, constitui, ela mesma, a vontade individual.

indivíduo deve poder se considerar livre internamente e agir *como se* estivesse *ex próprio decreto*, ainda que esteja, de fato, sob a jurisprudência de outro.

¹⁶² Balibar refere-se aqui a passagem em que Spinoza, no capítulo IV do *TT-P*, afirma que se todos os homens pudessem ser guiados somente pela razão, não teriam a necessidade de leis, e, sendo assim, não teriam a necessidade de uma estrutura jurídica forjada no interior do imperium. O problema na interpretação de Balibar é que Spinoza não afirma que a possibilidade de viver sem essa estrutura jurídica reguladora da atividade humana em sociedade torne prescindível o estado e a vida política.

Ao contrário do contratualismo hobbesiano, onde o estabelecimento do Estado resulta de um ato da vontade de cada um dos indivíduos, na concepção de pacto social em Spinoza não há uma vontade anterior ao pacto, mas a *voluntas* é o resultado do próprio pacto¹⁶³. Se em Hobbes, o contrato é “um ato meta-jurídico sancionado pelo elemento da linguagem ou ainda, a imitação de um ato do direito privado que pressupõe a vontade individual do sujeito já constituído”, para Spinoza “a própria noção de vontade deve ser compreendida como um efeito retroativo ao pacto” (BALIBAR, 1997, p. 186).

Sendo assim, o pacto social não é “somente *translatio* ou deslocamento de poder (...), mas transposição ou metáfora (que também é *translatio*, mas no sentido estrito de tradução) do *jus* a *lex*. Entretanto, se não há *lei* exceto para uma *vontade* que a reconhece como tal (até a sua transgressão), por outro lado, não há *vontade* senão em referência a *lei* (*humana* e/ou *divina*) que institui o seu fim e seu valor” (idem).

Conforme Balibar, Spinoza não tem interesse, em sua concepção de pacto social, em opor autonomia e heteronomia ou espontaneidade e obediência como duas esferas distintas. Estas duas esferas são “modalidades inseparáveis de uma mesma consciência” de si e do poder soberano (*alienus*). A vontade coletiva é sempre “dividida entre a afirmação (ou esperança) da soberania e o reconhecimento (ou medo) da submissão” (BALIBAR, 1997, p. 187).

Consciência de si (autonomia) e submissão (heteronomia) são complementares nesta forma de pacto social: individualmente, cada um tem a consciência de obedecer somente a si mesmo “(quando percebem outro homem como objeto de amor escolhido livremente, com os quais eles se identificam), da mesma forma que entendem as regras da vida coletiva como um constrangimento externo acompanhado por penalidades” (BALIBAR, 1997, p. 187).

Por esta engrenagem da obediência, onde cada qual é capaz de se representar, ao mesmo tempo, como se fosse livre para obedecer (ou para transgredir) as regras comuns e como se estivesse constrangido por uma lei exterior, Spinoza pode distinguir “o mais oprimido entre os *civis* do simples *servus*”, uma vez que o cidadão depende de um

¹⁶³ Anteriormente ao pacto social não há vontade, pois esta é consequência do direito civil constituído pela transferência do direito natural. Antes do pacto, vigora somente o direito (a potência) individual que é definido pelo desejo e pelo apetite (BALIBAR, 1997, p. 186).

poder supremo que estabelece as leis a serem obedecidas, mas este mesmo poder precisa ser voluntariamente reconhecido pelo cidadão.

Conforme Balibar, “o que distingue o cidadão de uma *libera republica* de um mero ‘autômato espiritual’ (...) é o fato de que cada pacto de associação estabelece não apenas um *jus commune* (...), mas a *summa lex totius Populi* por quem ele é submetido e por quem ele teme transgredir” (idem).

No entanto, a suprema lei do povo não põe em questão o direito natural de cada um dos cidadãos, que é, através do pacto social, sempre preservado. E assim deve ser, porque é a partir do direito ou do poder dos indivíduos que se constitui o poder soberano e, a partir dele, “a representação da obrigação”. Por esta mesma razão, Balibar afirma que não há a necessidade de uma intervenção exterior ou um princípio transcendental de moralidade. Sendo assim, Spinoza “não apenas se oporia a uma concepção teocêntrica de acordo com a qual o poder soberano emanaria de uma autoridade divina transcendente” como reduziria a intervenção das normas estritamente religiosas para a conduta da sociedade (BALIBAR, 1997, p. 188).

Mas, se for assim, “porque seria, nestas condições, necessário definir a lei fundamental em geral em vigor num determinado estado como *lei divina*? Porque a obediência deve aparecer como um mandamento divino ou como consequência de um mandamento divino, mesmo quando o regime político já não é mais uma teocracia ou quando já não mais resta a ficção do *direito divino* do soberano?” (idem).

Balibar explica que a aparente contradição não leva em consideração a *forma da lei*. A lei fundamental através da qual todas as outras são estabelecidas deve ter a forma de uma *enunciação*. A enunciação é a expressão da vontade de um soberano cuja forma é a de uma *prescrição*. Ao ganhar uma forma escrita, a enunciação-prescrição tem a forma de uma *narrativa*, que garante a vigência da lei para além da simples enunciação realizada no tempo presente.

Além da narrativa relativa à vontade soberana, a narrativa pessoal da obediência à vontade soberana constitui a história pessoal de cada um dos súditos. A condição de possibilidade da obediência não é a enunciação-prescrição de uma lei que expressa à vontade absoluta do soberano, mas o fato de que a vontade do soberano e, por consequência, que as suas prescrições possam valer como um mandamento, é que a lei possa se remeter a vontade divina. Essa vontade deve ter uma vigência permanente e,

sendo assim, ultrapassar a condição de estar em vigor no Estado teocrático. A vontade divina está *inscrita nos corações* e sua forma normativa não é mais do que aquela com que se apresentam as prescrições morais da razão (BALIBAR, 1997, p. 188). A lei fundamental que rege as ações dos súditos de uma comunidade política é a *summa potestas*, cuja forma é de um mandamento divino.

Segundo a interpretação de Balibar, se for como descrito acima, então “Spinoza não se restringe nem a motivação física para o medo nem a ideia de uma lei moral, humana, natural, como é o caso do postulado dos jus naturalistas, entre eles Hobbes” (BALIBAR, 1997, p. 190). Neste último caso, a razão *não pode ser condição* mesma de adesão à lei e, sendo assim “nenhuma demonstração, seja ela matemática ou experimental, pode engendrar a obrigação nos sujeitos, produzir uma certeza com a força de crença (*fides*), ou subsumir as *minhas* ações sob a forma de uma *lei*: assim, *dogmas para a piedade* são necessários” (idem).

No “duplo movimento de introjeção e projeção” da lei, os súditos representam a lei interiormente como se fosse um “*ditamen* de outro”. E nesta condição representam para si a ordem que conduz as suas ações e decisões. Mas, ao desenvolver a ideia de uma *vera religio*, Spinoza pretende, conforme a interpretação apresentada por Balibar, produzir uma nova condição, adequada a imaginação dos súditos, para que a lei possa ser cada vez mais interiorizada e para que o sujeito possa agir com mais independência em relação ao mandamento de um poder soberano.

De acordo com Balibar, com a concepção de *vera religio*¹⁶⁴, “Spinoza retira da totalidade das narrativas *uma norma fundamental (fundamentum universale, lex divina naturalis, dictamen rationis)* capaz de *ao mesmo tempo* ser completamente interiorizada pelos indivíduos (seja racionalmente, (...) ou ainda, quando encontram na diversidade das opiniões teológicas o motivo para amar ao próximo) e de ter Deus como a sua referência (ainda que a sua natureza permaneça, para a imaginação, indeterminada, ou seja, que a sua existência seja dada absolutamente)” (BALIBAR, 1997, p. 190).

Desta forma, sempre tendo em consideração o “fantasioso teológico-político”, Spinoza pode demarcar dois limites entre si extremos: (i) a máxima exteriorização da lei, ou “a quase total alienação da vontade individual” é representada por Moisés e pela

¹⁶⁴ Spinoza apresenta a concepção de *vera religio* no capítulo XVIII do TT-P, comentar, justificar.

República hebraica. A representação da lei depende da fé no profeta, “ele mesmo, sujeito e meio de uma genuína alucinação coletiva” (BALIBAR, 1997, p. 191). No outro extremo, (ii) a máxima interiorização da lei é representada pela figura do Cristo como “verdadeiro modelo de vida para todos os homens” e como máxima autonomia da vontade, sendo a “Voz da voz que legisla em geral, máxima internalização da lei e da enunciação para todos e para cada um em particular, mas sempre em referência ao nome de Deus. Não é impróprio concluir que, se a figura alegórica e trans-histórica do Cristo tornou-se, historicamente, a necessária referência de toda a livre obediência humana, é porque representa a inevitável condição da experiência imaginativa” (idem).

A partir de agora, na conclusão de seu artigo, Balibar retoma algumas teses apresentadas nas partes precedentes e se empenha em apresentar uma solução para a contradição necessária que se impõe ao pacto social que é, antes de qualquer coisa, um duplo pacto: civil e religioso.

Balibar afirma que o pacto social “nada mais é do que o conceito formal da dupla expressão” do direito natural ou da potência individual e do direito soberano que se exprime como lei. O direito soberano sempre se refere à vontade coletiva e a vontade individual. Por sua natureza, o pacto social “impede, enquanto tal, um retorno à concepção imaginária (teológica) da política assim como impede a ilusão ‘fiscalista’ da política sem o componente da imaginação” (BALIBAR, 1997, p. 191).

Desta forma, por exemplo, a concepção medieval do Estado, “elaborada a partir da metáfora paulina do *corpus Christi* e do *corpus mysticum*”, cuja organização se deve à vontade divina e “a concepção artificialista do contrato de tipo hobbesiano, que pressupõe que as relações bilaterais dos indivíduos entre si são suficientes para constituir a norma do direito” ao transferir seu direito de natureza a um terceiro, constituindo assim o Estado, abolindo o estado de natureza, são evitadas pela concepção spinozana do pacto social, ao conservar sempre o direito natural (BALIBAR, 1997, pp. 191-192).

Conforme Balibar, “estas duas concepções, do *corpo político* e do *vínculo social*, uma mística e a outra secular, paradoxalmente tem algo em comum” que é a ideia de totalidade orgânica ou a de integração em uma ordem completamente constituída (BALIBAR, 1997, p. 192). Spinoza, contudo, se opõe a ideia de uma lei divina que constitui o próprio Estado e os súditos de um poder soberano. A função da

lei divina é somente a de “regular as ações voluntárias como representação normativa. Ao mesmo tempo em que define a lei como um enunciado imaginário, mostra a sua ambivalência: geralmente refere-se à obediência, mas ao mesmo tempo a possibilidade da transgressão, outra forma de ação em que a liberdade do sujeito é afirmada” (idem).

Em relação ao “artificialismo jurídico” contido nas concepções jus naturalistas, segundo Balibar, Spinoza afirma a eficácia da imaginação, ao propor que a validade do pacto social depende, necessariamente de um fundamento transcendental, capaz de subjugar o ânimo individual para obter a obediência coletiva ao supremo poder. A imaginação religiosa não coloca em questão o direito natural e, desta forma, permite a afirmação da liberdade individual.

De acordo com a interpretação de Balibar, Spinoza, ao contrário das posições idealistas, entende que o que constitui as sociedades “nada mais é do que a cadeia das ações e das paixões da *multidão*: uma multidão reduzível à totalidade dos poderes individuais que a compõem, mas irreduzível à soma das relações bilaterais (ou de trocas) entre indivíduos” (idem).

A consideração da natureza particular da multidão e sua relação com o poder constituído, mediada pela “introdução da religião no Estado”, entretanto, gera uma contradição no argumento de Spinoza. Como Balibar havia assinalado anteriormente, a lei divina contém em si uma indeterminação ao permitir tanto a obediência quanto à transgressão. Isso se deve a dupla natureza do pacto: “o pacto histórico é um duplo pacto: tanto civil como religioso. O direito natural, como poder real, é concentrado em uma *summa potestas*, e como um poder imaginário, é concentrado em uma *summa lex*; a *potestas* é somente efetiva na medida em que os indivíduos que a constituíram, a reconhecem permanentemente como uma lei constituída pela sua vontade” (BALIBAR, 1997, p. 193).

Com a introdução da religião na relação entre os sujeitos políticos e o poder constituído, tanto a obediência ao poder do Estado como a transgressão à lei suprema são possíveis. A contestação do poder não se refere somente à lei, mas a própria forma em que se organiza o Estado, como se executa as suas leis, a legitimidade de quem ocupa o poder e a dignidade daqueles que o exercem (BALIBAR, 1997, p. 193). Como exemplo da ambivalência da lei que se fundamenta na religião, Balibar relembra a passagem em que Spinoza escreve acerca das ameaças que cercavam o poder de Moisés na República dos hebreus.

Diante da conseqüente aporia respeitante à ideia do fundamento religioso do pacto social, Spinoza, conforme a interpretação de Balibar, lançaria mão de outro expediente para sustentar esse mesmo fundamento. Assim, a ideia de *nacionalidade* viria ao encontro da estratégia argumentativa de Spinoza¹⁶⁵.

A combinação dos conceitos de *imperium*, *religio* e *natio* permitiria, pelo menos a princípio, dar conta da relação de poder estabelecida entre um poder constituído e a vontade coletiva da multidão. Uma vez que uma nacionalidade se constitui em torno de uma religião que é a *religião da nação*, o poder de convencimento à obediência à lei divina *da nação* é maior do que se não houvesse esta relação particular entre religião e nação. Assim, coletivamente, cada um dos indivíduos da nação específica, representa a vontade do supremo poder como uma vontade em acordo com a religião da nação e, desta forma, cada um representa a sua vontade e seu direito natural em acordo com a vontade do supremo poder.

No entanto, Balibar assinala que para Spinoza não há algo como uma natureza da nação ou animismo nacional. “*Natura nationis non creat*”, escreve Spinoza no terceiro capítulo do *TT-P*. Mas, se a ideia de uma nação original é contestada por Spinoza, a nação, enquanto construção histórica, é uma necessidade à preservação de uma sociedade e de seu Estado. Escreve Spinoza no mencionado capítulo: “Certamente, a natureza não cria as nações e sim indivíduos, e os indivíduos são divididos em nações somente pela diversidade da linguagem, das leis e dos costumes; as leis e os costumes são os fatores que produzem o temperamento particular, a natureza particular e as crenças particulares de uma nação” (*TT-P*, III).

A partir desta concepção mais geral acerca da natureza das nações, Spinoza apresenta um exame sobre o caráter da nação dos hebreus (*vocatio Hebraeorum*). Baseado em tal exame, “uma teoria completa do *ingenium* nacional é progressivamente construído” (BALIBAR, 1997, p. 195). Assim, Spinoza apresenta os componentes do complexo ideológico-passional dos hebreus que são divididos em quatro ordens, a

¹⁶⁵ Segundo Balibar, o expediente empregado por Spinoza é inteiramente novo em relação aos pensadores imediatamente precedentes ou contemporâneos que se enquadram na tradição do direito natural [BALIBAR, 1997, p. 194]. Grotius, por exemplo, que introduz “as bases do direito ‘internacional’ de acordo com a perspectiva do mercantilismo”, desconsidera o exame mais profundo da nacionalidade, ainda que tivesse em mente as relações entre os estados que são constituídos, cada um deles, por uma nação. Já na filosofia política de Hobbes e Maquiavel, “a questão de uma identidade outra que a formal não é apresentada: uma ‘nação’ é somente sempre a soma dos indivíduos e territórios *fundados* (por meio da conquista, escolha ou herança) e dispostos sob a autoridade de um mesmo soberano” [BALIBAR, 1997, p. 194].

saber: (i) a sucessão das gerações, (ii) o território nacional, (iii) os costumes rituais e os signos externos e, por fim, (iv) a língua nativa.

A partir destes componentes, que são característicos da sociedade dos hebreus, Spinoza apresentaria, segundo Balibar, a natureza e a função da nacionalidade *em geral*. Essa função diz respeito tanto à coesão imaginativa de um grupo humano quanto à capacidade de ser mais ou menos obediente a uma ordem jurídica estabelecida pelo Estado.

A partir da percepção imaginativa de uma identidade particular, um sistema complexo de afetos é constituído. Assim, entre aqueles que fazem parte de uma mesma nação, os afetos alegres, como o amor, o respeito e a gratidão, são distribuídos. Para aqueles que não fazem parte da nação, ao contrário, são oferecidos os afetos tristes como o ódio.

Mas se este esquema simples de distribuição afetiva parece ser suficiente tanto para a constituição e conservação do corpo social como para a efetividade da relação entre a sociedade e o Estado, o tipo de dinâmica que ele mesmo estabelece acaba por ameaçar as mesmas relações que pretende constituir¹⁶⁶. Balibar explica essa aporia lembrando da relevância da ideia de *vera religio* para a segurança e para a paz do Estado.

É do interesse do Estado, e mesmo uma condição para a sua duração, a internalização das leis fundamentadas na piedade religiosa: “ao internalizar completamente a *voz* que estipula a obediência, evita-se o risco do surgimento de um *imperium in imperio* ou do profetismo contestatário. Mas, se por um lado o Estado pode se apresentar como instituinte e intérprete de uma religião nacional e civil, de outro lado, o universalismo da fé é acentuado, ou seja, uma brecha é aberta entre o sujeito de moralidade e o sujeito de piedade patriótica” (BALIBAR, 1997, p. 203).

Essa contradição entre o interesse de uma moralidade universal, cujo conteúdo é constituído pelo conjunto de dogmas da *vera religio*, e o interesse da nação, engendra uma nova aporia, assim resumida por Balibar: “a distinção que se estabelece, entre o *culto exterior* (organizado pelo estado) e o *culto interior* (que se atribui a cada indivíduo

¹⁶⁶ Explicar levando em conta que, sem os dogmas universais da piedade, o surgimento de várias leituras das leis podem acontecer colocando em risco os interesses da conservação do Estado.

pelo esforço de alcançar conhecimento) que se arrisca a constituir uma perspectiva cosmopolita” (idem).

A perspectiva cosmopolita, engendrada pela internalização da lei, ameaçaria as relações no interior da sociedade, uma vez que a dinâmica de distribuição dos afetos sofreria um novo deslocamento: se antes os afetos alegres deveriam ter como referência somente os indivíduos no interior do corpo civil, com a internalização da lei, os afetos alegres devem também ter como destinatários, os indivíduos de outros corpos sociais. Em uma perspectiva nacionalista, essa nova dinâmica colocaria em risco a nação.

A dificuldade, afirma Balibar, é antes “a motivação passional para a obediência” do que propriamente a nova dinâmica dos afetos, constituída em razão de uma racionalidade ou internalização das leis. Se o Estado teocrático, encontra a chave para convencer o cidadão deste estado a obedecer as suas normas, ou seja, na potência dos simples afetos como o amor e o ódio, o desdobramento histórico de suas relações, tanto internas como exteriores, põe naturalmente em questão o amor nacional que sempre, necessariamente, tem como contrapartida o ódio entre nações.

Sendo assim, a verdadeira religião do estado deve ser, de acordo com Balibar, não só uma religião civil, mas também uma *superstição civil*. Com essa conclusão, Balibar interpreta que Spinoza teria chegado, em seu argumento, a uma segunda aporia cuja solução seria impossível. Desta nova dificuldade resultaria uma nova tomada de posição: Spinoza abandonaria o quadro conceitual apresentado no *TT-P*, em favor de uma nova perspectiva das relações entre a sociedade e o Estado e que, a partir de agora, mobilizaria seus esforços em um novo tratado político.

Observações e objeções ao argumento de Balibar

A adesão de Balibar à interpretação evolutiva do pensamento político de Spinoza é, como se pode ler, manifesta no último parágrafo da nossa reconstrução de seu artigo sobre o pacto social. Ainda que a importância dada à função da piedade para a constituição do corpo social e para a obediência à normatividade imposta pelo Estado, não possa ser minimizada, Balibar é antes adepto da interpretação evolutiva do que da interpretação “piedosa”, uma vez que esta última é uma refutação à interpretação evolutiva e entende a razão de ser do argumento exposto no *TT-P* por seu autor, à necessidade de estabelecer as bases para a paz e para a liberdade de professar no interior do Estado.

A partir desta primeira conclusão acerca da apresentação do artigo de Balibar, vamos apresentar as nossas objeções ao artigo seguindo a ordem de apresentação do mesmo.

(1.) Ainda na primeira parte de seu artigo, Balibar afirma que há duas temáticas ausentes no capítulo XVI do *TT-P* que deveriam estar presentes, pois Spinoza deve tratar aqui da relação entre o Estado (ou o poder soberano) e os súditos deste Estado. São elas (i) a ameaça de desestabilização por agentes internos ao Estado e (ii) os mecanismos de produção de obediência no ânimo dos cidadãos, que é o próprio “impulso” do Imperium.

Os dois temas são tratados em detalhe pelo autor do *TT-P* no capítulo XVII ao versar sobre a República dos hebreus. O motivo para o tratamento destes temas neste capítulo é exatamente o sujeito político que está em questão na constituição desta república.

A *multidão* é um tipo de sujeito político que, diferentemente do ignorante, não é capaz, por definição, de agir *conforme* um princípio da razão. Spinoza afirma no *TP*, como já vimos, que a multidão encontra a sua unidade *somente* nas paixões: “É certo que os homens tendem a se associar naturalmente a partir de um medo em comum ou de um desejo de vingar um prejuízo comum” (TP III §9).

A estabilidade de um Estado que tem como fundamento as paixões da multidão, em constante variação, é sempre precária. Por essa razão, Spinoza afirma que o governante deve temer mais quem lhe é próximo do que seus inimigos exteriores¹⁶⁷.

O segundo tema, sobre as estratégias para obter a obediência dos súditos também comparece neste capítulo XVII, uma vez que dada a constituição interna da multidão, onde predomina a imaginação sobre a razão, a única forma de fazer com que uma multidão possa agir “como se fosse uma única alma” (TP, III, §2), é usar de expedientes estratégicos para garantir a unidade da multidão sob um determinado afeto.

¹⁶⁷ Spinoza usa o exemplo de Filipe da Macedônia, citando uma passagem da obra de Quinto Cúrcio no capítulo XVII do *TT-P* para mostrar que um governante deve temer mais os seus próprios súditos do que os inimigos estrangeiros: “Filipe esteve mais seguro na frente de batalha do que no teatro; evitou muitas vezes as mãos dos inimigos, mas não conseguiu fugir às mãos dos seus. Se repararem também no fim que tiveram os outros reis, verificarão que são mais os que foram mortos pelos seus do que aqueles que foram pelo inimigo (ver Quinto Cúrcio, livro IX, §6)” (TT-P, XVII, [204]).

Ao longo da introdução do capítulo XVII, Spinoza comenta a estratégia empregada por reis como César Augusto e Alexandre da Macedônia que se proclamavam descendentes de deidades e, portanto, eles mesmos, deuses. Com este tipo de tática, às vezes, estes reis conseguiram submeter populações sem apelar para uma coerção física mais violenta.

Na parte principal daquele capítulo, Spinoza comenta a estratégia de Moisés para que os hebreus, que já eram uma sociedade sem estado, contraíssem um pacto com Deus. Esta estratégia se mostra eficiente e é fundamental para a constituição do estado liderado por Moisés¹⁶⁸.

Estes artifícios, os quais os governantes lançam mão para garantir a obediência dos súditos, só são eficientes graças ao conhecimento da dinâmica dos afetos que animam uma determinada nação. Em razão desta dinâmica particular em cada nação, explica-se porque Spinoza declara, no capítulo XVIII do *TT-P*, que os ingleses, diferentemente das populações dos países baixos, deveriam manter a monarquia e não instituir o parlamentarismo. Os afetos que animam uma nação devem ser conhecidos e operados pelos governantes de forma a gerar a obediência no ânimo dos súditos.

Se Spinoza trata detalhadamente da precariedade do Estado em razão da flutuação afetiva da multidão e da necessidade de estratégias que garantam a obediência popular ao poder soberano no capítulo XVII, no capítulo anterior, como indica Balibar, os dois temas estão ausentes. Como já havíamos mostrado na primeira parte da tese, o Estado que se constitui pela transferência de direito individual para o conjunto da sociedade, é o estado cujos sujeitos políticos são o homem livre e o ignorante.

A multidão não seria capaz, em razão de sua própria constituição, de estabelecer o Imperium Democrático, que exige de seus membros a instituição de um pacto que só pode ser realizado mediante um acordo anterior onde todos concordam em deixar-se conduzir somente por um ditado da razão que apresenta a utilidade da sociedade.

¹⁶⁸ Conforme Bove, Moisés emprega a aliança com Deus como estratégia para submeter os insubmissos hebreus à sua liderança: “Moises sabia que, conhecendo também a natureza insubmissa de sua nação (TP III, [10]), não conseguiria deter por si o poder que o povo lhe oferece somente à base de sua confiança. Moisés, um político perspicaz, não tem qualquer confiança a fidelidade do povo. Afim de assegurar a sua própria segurança e a de seu povo, aconselha aos hebreus se darem Deus como seu rei. Com isto, o povo se encontra em uma situação de fazer uma experiência de uma impotência radical” [BOVE, 2006, p. 42]. Com essa impotência radical, onde o povo experimenta uma assimetria insustentável entre si e o poder soberano, que ameaça a própria constituição do Estado, o profeta consegue submeter os ânimos dos hebreus, que são unificados, graças ao medo e a admiração a Deus.

Um estado estabelecido por um grupo de homens que acordam em ser conduzidos por este ditamen da razão, exclui aqueles que só podem se associar graças às paixões comuns. Sendo assim, este estado, ao contrário daqueles que se instituem graças à unidade da multidão, é o mais estável dentre as outras formas de organização estatal, pois não sendo ameaçado pela potência dos afetos e sua constante mutação, garante a sua própria unidade na representação da utilidade da sociedade.

A própria obediência dos súditos é garantida não pelo engenho de um governante perspicaz, mas sobre o próprio reconhecimento da razão como garantia da unidade do Estado.

Ao longo da leitura do artigo de Balibar, nos fica a impressão de que o autor não reconhece a atividade do homem livre no interior do Estado. Na terceira parte da tese, comentaremos que, no capítulo XVI do *TT-P*, o esforço de Spinoza parece ser o de apresentar o projeto para o estabelecimento de um estado que, através da atuação predominante do homem livre, promova a educação da sociedade para a liberdade. Embora essa proposição não apareça explicitamente expressa, a *Ética* parece colaborar com essa interpretação¹⁶⁹.

Ao identificar a argumentação apresentada no XVI do *TT-P* como uma base abstrata para o tratamento posterior da república dos hebreus, Balibar não reconhece nem a atividade do homem livre no Estado nem a possibilidade de um Imperium cuja potência resida na organização da sociedade segundo um direito comum constituído pela transferência de direito para o conjunto da sociedade.

Mais tarde, em seu artigo, Balibar afirma que “não há uma forma única de *imperium democraticum*”, mas há tantas formas de estado democrático quanto houver multidões marcadas por determinadas, e entre si distintas, formas de imaginação (BALIBAR, 1997, p. 183). Essa asserção é correta, considerando o comentário de Spinoza sobre a influência do afeto da inveja para a derrocada de um estado democrático qualquer no *TP*: “(...). Os homens, como dissemos, são naturalmente inimigos e, apesar de todas as instituições sociais que os unem, mantem a sua natureza. Por essa razão, penso que se explica o porquê de os governos democráticos transformarem-se em aristocracias e as aristocracias em monarquias. Estou persuadido

¹⁶⁹ Trataremos desta questão no segundo capítulo desta terceira parte da tese.

de que a maioria dos Estados aristocráticos começou por ser uma democracia” (TP, VIII, §12)¹⁷⁰.

Entretanto, estas democracias diferem da *Democracia* instituída mediante um pacto social onde todos transferem seu direito natural para o conjunto da sociedade. Aquelas democracias às quais Spinoza se refere no *TP*, são todas resultados da unidade da multidão sob uma só “alma” ou sob uma paixão comum.

A Democracia estabelecida mediante o pacto social é o melhor estado, exatamente porque é o mais estável. Em nenhuma parte do *TP*, Spinoza se refere à forma democrática de governo nestes termos.

Refutamos a afirmação de Balibar de que os temas da atividade negativa da multidão e da necessidade da criação de estratégias que levem a multidão à obediência deveriam estar presente no capítulo XVI do *TT-P* porque entendemos que neste capítulo Spinoza pretende apresentar *um projeto de estado* que não é comparável aos estados constituídos pela unificação da multidão seja por uma paixão comum ou pela intervenção de um estrategista cuja ação é capaz de reunir uma multidão. O interesse de Balibar, no entanto, ao apresentar essas duas ausências é de tentar mostrar que no capítulo XVI Spinoza apenas apresenta um esquema abstrato que reúne as noções comuns que dizem respeito ao estado¹⁷¹.

(2.) Ao tratar, a seguir, da relação que se estabelece entre os afetos da multidão (e sua dinâmica própria) e as estratégias que garantem a obediência, Balibar escreve que

¹⁷⁰ Spinoza explica neste parágrafo do TP que uma sociedade humana que ocupa um território e se governa democraticamente, ao receber em seu território um grupo estrangeiro, que não pode exercer a administração, mas aceita conviver e manter-se segundo as leis da primeira sociedade, guardando os seus próprios negócios, é alvo da inveja dos primeiros ocupantes quando as questões administrativas começam a malograr e a própria sociedade começa a entrar em declínio. Assim, para manter o seu poder, um grupo da primeira sociedade democrática assume o poder político. Se este grupo não for bem sucedido, ou as disputas internas começarem a surgir, um único membro da primeira sociedade reivindica o poder e constitui uma monarquia.

¹⁷¹ É verdade que Spinoza apresenta o capítulo XVI do *TT-P* como o capítulo em que apresenta “os fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos” e isso pode levar a interpretação de que, neste capítulo, Spinoza só esteja interessado em noções comuns a todas as formações estatais. Entretanto, após apresentar a formação resultante do pacto social em que todos em conjunto transferem o seu direito natural para o todo da sociedade, Spinoza escreve que: “Penso, com isso, ter deixado suficientemente claro quais são os fundamentos do Estado *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” (*TT-P*, XVI, [G 195]). Ou seja, Spinoza, ao longo da argumentação apresentada no capítulo XVI não se compromete com a apresentação dos fundamentos do estado *em geral*, mas trata especificamente daquela formação que é a mais estável (o melhor estado) e que garante a conservação do direito individual de cada um.

“é na própria medida em que os indivíduos mantêm sempre uma incompreensível parte de seu próprio direito que podem transferir completamente a soberania para o estado” (BALIBAR, 1997, p. 174).

Essa afirmação parece se seguir naturalmente do comentário de Spinoza, no início do capítulo XVII do *TT-P*, sobre a extensão do poder e do direito do Estado. Escreve Spinoza: *“Para se compreender corretamente a extensão do direito e do poder do Estado, deve-se observar que este poder não se reduz estritamente à capacidade de constranger os homens pelo medo, mas em empregar, sem reservas, todos os meios suscetíveis de lhes fazer obedecer às suas ordens. Não é, pois, a razão da obediência, mas a própria obediência que faz o súdito”* (TT-P XVII, G III, 202).

A premissa que se segue no argumento apresentado por Spinoza para a compreensão do direito e do poder do Estado procura esclarecer a primeira afirmação. Diz Spinoza que *“seja qual for o motivo pelo qual um homem decide executar as ordens do soberano – o medo do castigo, a esperança de obter alguma coisa, o amor da pátria ou qualquer outro sentimento – a deliberação é sempre sua, mas não é por isso que ele deixa de agir segundo as ordens do soberano”* (idem).

Assim, seja pela simples coerção física, pelo medo ou pela esperança, o homem, igualmente, submete-se às ordens soberanas, mas ao remeter-se aos seus próprios afetos, pode atribuir a sua própria deliberação como sendo a causa de seus atos.

Spinoza mostra a seguir que, ainda que não importe qual o afeto (qual o motivo) que leve um homem a obedecer ao poder soberano, *“a obediência é mais uma ação interior da vontade do que uma ação exterior”*. E ainda que *“aquele que decide com pleno consentimento obedecer a todas as ordens de um outro fica completamente a mando dele. Por conseguinte, o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos”* (TT-P XVII, G III, 202).

Assim, como interpreta Balibar, o direito de deliberar (ou pelo menos consentir) em obedecer às ordens do poder soberano é a parte “incompreensível” do direito natural que é reservado a cada indivíduo no Estado. Como explica Spinoza, *“apesar de concebermos assim o direito e o poder do Estado de maneira bastante ampla, jamais ele será tão grande que aqueles que o detêm possam fazer absolutamente tudo o que quiserem, conforme creio já ter mostrado com suficiente clareza”* (TT-P XVII; G III 203).

Como afirma Spinoza, “*o maior poder é daquele que reina sobre o ânimo dos súditos*”. Mas, o governo do ânimo da multidão deve ser exercido de modo a não transformar o medo ou a esperança em um afeto como a indignação, que se constituem socialmente, e que coloca em risco a estrutura do Estado.

Sendo assim, a estratégia que opera com a religião como instrumento para garantir a obediência dos súditos parece ser, conforme Balibar, muito eficaz para alcançar esta finalidade. Em razão disto mesmo, Moisés aconselha o grupo dos hebreus recém-saídos da escravidão no Egito a pactuar com Deus.

Conforme Balibar a “*imaginação religiosa liberta o cidadão da submissão ao estado*”. Quando qualquer violação das leis do imperium, enquanto considerada também como *pecado*, constrange o violador *internamente*. O sentimento de obrigação interna, que se origina na ideia de pecado, além constituir, *imaginativamente*, uma ideia de liberdade em relação ao soberano (*sui iuris*), propicia a obediência ao soberano, não em razão de uma submissão completa, mas em razão da potência simbólica da religiosidade.

Em um estado como a República dos hebreus, onde o direito civil é ao mesmo tempo o direito religioso, esta estratégia é ainda mais eficiente. Toda a violação a lei civil é antes uma violação ao pacto com Deus. A obrigação interna que se constitui pela indivisibilidade da lei civil com a lei considerada sagrada é ainda mais sólida do que se houvesse uma divisão entre as duas formas de lei. Mas, conforme a reflexão de Balibar, a parte do direito natural que é reservada ao súdito de Deus é ainda mais significativa do que se houvesse a divisão entre leis civis e leis da religião.

Seguindo este raciocínio, então, Balibar afirma que “a massa não é somente um objeto, mas um poder ativo”. É pela consideração deste mesmo poder que o soberano deve usar de estratégias para garantir a obediência da massa. A religião, entre todos os instrumentos empregados pelo governante, em razão de sua dinâmica interna, se mostra a estratégia mais efetiva para conter a multidão nos limites da lei do estado.

Não há dúvida que a efetividade da religião para o interesse do estado pode ser explicada tal como faz Balibar. Mas duas objeções podem ser colocadas a partir desta explicação. A primeira delas diz respeito à compreensão da *potência da multidão* como um poder interno à própria multidão. A segunda concerne à excessiva importância da imaginação (ou dos afetos) para a garantia da obediência às leis do estado.

A nossa primeira objeção nos obriga a remissão ao *Tratado Político*. Como entendemos que as três últimas obras de Spinoza fazem parte de um sistema, acreditamos poder nos remeter a este último tratado visando dar conta da questão da potência da multidão mesmo nos limites do argumento apresentado no *Tratado Teológico-Político*.

Começamos a apresentação da nossa objeção ao argumento de Balibar ao nos referir à passagem em que Spinoza comenta sobre os perigos da indignação popular contra o soberano: “Devemos chamar a atenção (...) que os decretos capazes de produzir a indignação no coração de grande parte dos cidadãos não mantem relação com o direito do Estado. Por que é certo que os homens tendem a se associar naturalmente diante de um temor comum ou do desejo de vingar-se de um prejuízo” (TP, III, §9).

A parte seguinte ao referido parágrafo é a que mais nos interessa aqui: “Ora, o direito do estado sendo por definição e por medida a potência comum da multidão, segue-se que a potência e o direito do Estado diminuem tanto mais o próprio estado fornece à grande parte dos cidadãos os motivos para se associar diante de um prejuízo comum” (TP, III, §9).

Estes dois excertos do capítulo III do *TP* vão ao encontro de algumas passagens do capítulo XVII do *TT-P*, onde, por exemplo, Spinoza comenta que não são os tiranos aqueles que têm o maior poder sobre os súditos (*TT-P* XVII; G III, 202) ou quando mostra que o primeiro pacto com Deus não pode ser levado adiante em razão do medo absoluto que toma conta da alma dos hebreus diante da presença do soberano (*TT-P* XVII; G III 207).

Mas o que interessa frisar aqui é a definição de Spinoza acerca do direito do estado: “o direito do estado é por definição e por medida a potência comum da multidão”.

O que é exatamente a *potência da multidão*? A multidão segundo Spinoza, como já dissemos, não é um aglomerado mais ou menos disperso de homens fora do estado civil, como na filosofia política de Hobbes. A multidão é descrita no *TT-P* como a parte da sociedade que coloca em risco a conservação do estado civil. Mas no *TP*, a multidão é definida com maior clareza como o agrupamento humano que encontra a sua

unidade em uma paixão comum (TP, VI, §1) ou como que age conforme uma só alma (TP, III, §2).

Spinoza ao comentar sobre a extensão do direito do soberano no terceiro capítulo do *TP* escreve que: “o direito do estado ou do poder soberano não é outra coisa que o próprio direito de natureza, na medida em que este é determinado não pela potência de cada indivíduo, mas pela potência da multidão agindo como se tivesse uma só alma; em outros termos, o direito do soberano, como o de um indivíduo no estado de natureza, é medido pela sua própria potência” (TP, III, §2).

Se for assim, a potência da multidão, que é o próprio direito ou o poder soberano, não é o resultado da soma da potência de cada um dos indivíduos, mas é o resultado da interferência do governante para a constituição de *uma só alma*.

Quando Balibar escreve que a multidão “não é somente um objeto, mas um poder ativo”, parece não levar em conta que a multidão só é um poder efetivamente ativo *enquanto* é objeto da interferência de um governante. A potência da multidão não é um poder interno a si mesma, mas sempre se refere a intervenção externa do poder soberano que pode (a) unifica-la segundo uma paixão comum como a esperança, garantindo a obediência e a conservação do estado ou (b) unifica-la segundo uma paixão comum como a indignação que coloca em risco à manutenção da estrutura do estado e não garante à obediência da multidão.

Nossa segunda objeção nos remete ao capítulo XVI do *TT-P*. Estamos de acordo com Balibar no que diz respeito à dinâmica da obediência que Spinoza apresenta no capítulo XVII do *TT-P*, quando o soberano emprega a imaginação religiosa como instrumento eficaz para a garantia da submissão dos súditos, mas, como vimos em uma nota que mencionamos ao final da segunda parte desta tese, Spinoza afirma que “quanto mais um homem se conduzir pela razão, isto é, quanto mais livre for, mais inabalavelmente observará as leis do estado e executará aquilo que ordena o poder supremo do qual é súdito” (TT-P, XVI, anotação XXXIII).

Esta nota coloca em questão a necessidade da criação de artifícios imaginativos que predisponham à obediência em todos os casos. Se tais mecanismos são fundamentais para assegurar à obediência da multidão às leis soberanas do estado, o mesmo não acontece em relação aos homens livres. Balibar, em uma parte de seu artigo afirma que a razão *não pode ser condição* mesma de adesão à lei e, sendo assim

“nenhuma demonstração, seja ela matemática ou experimental, pode engendrar a obrigação nos sujeitos, produzir uma certeza com a força de crença (*fides*), ou subsumir as *minhas* ações sob a forma de uma *lei*: assim, *dogmas para a piedade* são necessários” (BALIBAR, 1997, p. 190).

Se isso é perfeito para o caso de uma sociedade como aquela constituída pela República dos hebreus, no caso de uma república democrática instituída graças um pacto social como é o caso do exemplo apresentado no capítulo XVI, a compreensão de Balibar para as condições de adesão à lei não se seguem.

Como Spinoza afirma na anotação XXXIII e também no capítulo IV do TT-P, quanto mais o homem compreende o interesse ou a utilidade da sociedade, tanto mais é capaz de observar as leis do estado. E isso não vale somente para o caso de uma república tal como aquela apresentada no capítulo XVI do TT-P, mas, como é dito na anotação XXXIII, em qualquer forma de estado.

Sendo assim, o fato de que uma multidão deve ser conduzida *quae una veluti mente* não inviabiliza a possibilidade de que o homem livre e mesmo o ignorante, possam seguir um ditamen da razão como uma lei para as suas ações. Essa ultima objeção pretende colocar em questão a interpretação de Balibar segundo a qual no capítulo XVI do TT-P Spinoza apresentaria apenas noções comuns relativas aos fundamentos do estado. Contudo, algumas afirmações de Spinoza, como a própria anotação XXXIII, ficariam sem sentido se não entendêssemos o capítulo XVI como o lugar em que Spinoza apresenta a possibilidade de uma formação estatal constituída por um pacto social em que todos transferem para o conjunto da sociedade o seu direito de natureza.

(3.) Segundo Balibar, no capítulo XVI do TT-P, Spinoza apresentaria três definições do pacto social, sendo elas (1) uma “*conspiratio in unum*” onde todos prometem seguir a razão tendo em vista a utilidade comum, (2) a transferência absoluta do *juria unuscuiusque* e a constituição do *imperium* e (3) um pacto de obediência ao estado e obediência a Deus. Cada uma dessas três definições é relativa a três tipos de pacto apresentadas ao longo do referido capítulo.

Como mostramos na primeira parte desta tese a *conspiratio* ou o acordo com o qual todos concordam em ser conduzidos somente pela razão é a condição sem a qual o pacto social que estabelece o estado democrático pode ser realizado. Muito embora

Spinoza use o termo *pactuar*, o termo aqui não é estritamente jurídico aquele empregado no contexto do pacto que estabelece o estado.

Para Balibar, a força jurídica do segundo pacto tem como condição o terceiro pacto. Esta última forma de pacto social é o pacto religioso. Como procuramos mostrar quando apresentamos um sumário do artigo de Balibar, para o autor o último pacto seria a forma mais eficaz de garantir a submissão dos súditos às leis do estado e, assim, o terceiro pacto seria a garantia de validade do segundo pacto.

Entretanto, considerando o final do capítulo XVI do *TT-P*, o que Spinoza parece querer fazer, quando comenta a relação entre o direito civil e o direito divino, é garantir a ascendência do soberano e do direito civil sobre a religião.

1.2 A interpretação “piedosa” do argumento de Spinoza no TT-P

O segundo tipo de interpretação acerca do argumento de Spinoza no *TT-P*, ao qual chamamos “piedosa”, no sentido de que, nessa interpretação, enfatiza-se, de um lado, o contexto histórico das lutas entre republicanos e monarquistas na recente República holandesa, estimuladas, sobretudo, pelas divergências religiosas (como mostramos na primeira parte desta tese), e de outro, a relação entre a liberdade de pensamento e a liberdade de confissão. Essa tese é apresentada por Osamu Ueno no artigo intitulado “O contrato social no Tratado Teológico-Político de Spinoza” (UENO, 2009).

Essa interpretação, que tem como base a leitura de Sylvain Zac, recusa a ideia de uma evolução do pensamento político de Spinoza entre os dois tratados sobre política, ao considerar que, estritamente no âmbito do *TT-P*, o interesse de Spinoza não é o exame das formas de governo e de Estado ou o exame da relação entre a sociedade e o poder soberano, mas antes o manifesto em favor da liberdade de pensamento e de confissão.

Ao apresentar a interpretação evolutiva, procuramos reconstruir passo a passo o argumento dos dois autores escolhidos para ilustrar essa posição interpretativa. Nesta parte, entretanto, vamos apresentar a leitura “piedosa” do argumento de Spinoza no *TT-P*, de modo mais sucinto, apresentando, inicialmente, a tese central de Ueno, no citado artigo de 2009, e imediatamente após, o argumento do autor para sustentar essa tese

central. Logo em seguida, como fizemos anteriormente, apresentamos a nossas considerações acerca deste posicionamento.

O argumento de Ueno parte do princípio de que Spinoza tem como motivação para a escrita do primeiro tratado político as divergências de ordem religiosa que se apresentam durante o período de formação da República da Holanda. É por esse motivo que temas como o Estado e o pacto social devem ser desenvolvidos no *TT-P* como apoio a motivação central. Como afirmamos logo acima, estes temas iluminam o problema central sem deixar de ser, eles mesmos, motivos para o exame do autor do *TT-P*.

Tendo em vista o problema da liberdade de pensamento e de confissão, segundo Ueno, Spinoza procura apresentar, no *TT-P*, uma *gramática da piedade*, isto é, regras para o ensinamento da piedade religiosa: “Spinoza demonstra no *TT-P* um tipo de gramática contida na Escritura que é a única forma de tratar o paradoxo encontrado na discrepância entre a aceitação universal do ordenamento divino, que é irresistível, e a irreduzível divergência de opiniões que ela mesma produz. Podemos chamar esse tipo de gramática de *gramática da piedade*” (UENO, 2009, p.62).

Citando Spinoza, Ueno afirma que “a escritura não pode ensinar a piedade senão seguindo certas regras lógicas”, assim como a linguagem humana também segue certas regras gramaticais que devem ser obedecidas para que seja possível a compreensão do pensamento. Sendo assim, “os profetas não podem de outra forma ensinar as doutrinas divinas, nem a Teocracia Mosaica seria possível sem recorrer a um pacto mais ou menos equivalente a um contrato social” (UENO, 2009, p.62).

O que Ueno parece querer estabelecer em seu artigo é um nexos entre necessidade de obediência a uma lei civil (e conseqüentemente, ao pacto social) e a possibilidade de se interpretar livremente as passagens da Escritura, sem colocar a normatividade em questão.

Essa gramática da piedade, assentada nos dogmas da fé universal, permitiria essa liberdade de pensamento que não se confronta com as leis estabelecidas pelo Estado: “A estratégia intelectual envolve converter a divergência de opinião em consenso gramatical. Apesar da opinião individual acerca da fé e da piedade, a prática da piedade deve ser conforme a lei civil. Somente aqueles que negam abertamente a autoridade civil da República devem ser julgados ímpios, porque essa negação implica,

logicamente, a quebra do contrato, sendo equivalente ao crime de *lesa majestade*” (UENO, 2009, p.63).

A relação entre piedade/conservação do contrato e seu oposto, impiedade/quebra do contrato, no argumento de Spinoza é estratégica para a demonstração da possibilidade de liberdade de opinião no interior de uma República. Dada à citada estratégia, deve entrar em jogo, no argumento, o conceito de *pacto social*. Ueno não examina a diferença argumentativa entre os dois tratados políticos de Spinoza, mas deixa a entender que o interesse específico de Spinoza no primeiro tratado é apresentar essa “gramática da piedade”, enquanto no *TP*, o exame concerne à estrutura do Estado e a dinâmica das relações entre poder soberano e sujeitos políticos. Por essa razão, se aqui o contrato social é fundamental, no *TP*, por uma razão estratégica, a ideia de um pacto social que dá origem ao estado pode ser abandonado.

Por essa razão, afirma Ueno que “a noção de contrato social representa somente parte da teoria esboçada no *TT-P*. É somente no contexto da compreensão da questão central considerada nessa obra que se pode entender a *raison d’être* da exposição do contrato” (UENO, 2009, p.58). Ueno explica que a questão central que motiva o argumento de Spinoza no *TT-P* é exposta com clareza no prefácio da obra, onde Spinoza escreve:

“Já que nos coube em sorte essa rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem mais agradável que a liberdade, pareceu-me que não seria tarefa ingrata ou inútil mostrar que essa liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a piedade. Foi sobretudo isso o que decidi demonstrar nesse tratado.” (*TT-P*, pref.)

Partindo, então, do motivo central que direciona o argumento e a elaboração de um quadro conceitual capaz de dar conta deste interesse principal, Ueno afirma que o pacto social aparece como uma linha divisória que institui a diferença entre piedade e impiedade no seio da comunidade política.

De acordo com a interpretação de Ueno, o contrato social é parte da demonstração empreendida por Spinoza para provar que a liberdade de pensamento e de confissão não somente não ameaçam a organização do Estado como é mesmo condição *sine qua non* para a conservação do Estado. E desta forma, ou seja, como condição

necessária para essa demonstração, o contrato social como “empreendimento intelectual considerado isoladamente, não faz sentido” (UENO, 2009, p.59).

A partir desta consideração acerca da estratégia argumentativa de Spinoza, Ueno procura demonstrar como o conceito de contrato social opera no interior desta estratégia. Antes, porém, Ueno observa que há dois termos que podem ser tomados como chaves interpretativas ao comparecerem na transição da parte *teológica* para a parte *política* do tratado, a saber: a *justiça (justicia)* e a *caridade (charitas)*. Conforme Ueno, estes dois termos podem ser considerados como uma ligação entre as duas partes do tratado.

Segundo Ueno, toda a parte inicial do *TT-P*, onde Spinoza apresenta um exame detalhado da Escritura, deve ter como ponto de partida a consideração destes dois termos. A primeira parte do *TT-P* trata dos “ensinamentos básicos da Bíblia” correspondendo as mensagens morais que devem ser ensinadas ao povo, sem se preocupar em “demonstrar o que seria a divina essência, a existência ou o poder”. O propósito do texto bíblico é somente o de instruir o povo para a prática da justiça e da caridade (UENO, 2009, p.59).

Ao longo de toda a primeira parte, Spinoza esforça-se para dar conta da acepção mais fiel do vocabulário bíblico, além de procurar mostrar que o conjunto de livros reunidos na Escritura é redigido em distintos momentos no tempo, sendo, provavelmente, escrito por vários redatores, cada um com uma intencionalidade diferente em relação ao relato histórico. Mesmo assim, “ainda que o texto da Escritura possa ter sido corrompido de um momento para o outro, a centralidade do ensinamento da obediência através da justiça e da caridade permaneceu intacto no âmago da religião” (UENO, 2009, p.59).

Sendo assim, continua Ueno, “se a obediência a Deus e a prática da justiça e da caridade são constantemente apresentadas nos ensinamentos da Escritura, duas questões, necessariamente, se seguem: quem é o Deus a quem devemos obedecer e como devemos agir para praticar a justiça e a caridade?” Ueno afirma que a resposta à primeira questão depende da imaginação dos fiéis, e por essa razão, pode ser dos mais variados tipos. A variedade de opiniões, necessariamente, produz conflitos entre os fiéis. A resposta à segunda questão, por depender também da mera opinião de cada um, pode ser muito diversa. Essa divergência suscitaria conflitos entre os fiéis e as

autoridades para quem cabe a decisão do que é a justiça e como deve ser praticada a caridade (UENO, 2009, p.60).

Tendo em vista o paradoxo que se manifesta na necessidade de um acordo universal acerca dos ensinamentos morais fundamentais, de um lado e, de outro, pelo desacordo que esses ensinamentos suscitam, Spinoza, ao longo do *TT-P*, procuraria demonstrar a possibilidade de lidar com tal paradoxo. Segundo Ueno, o propósito de Spinoza “não consiste em dissolver essa estrutura, mas em contemplar um sistema teológico-político que possa neutralizar uma ameaça permanente ao esclarecer a natureza paradoxal da estrutura” (UENO, 2009, p.60).

Tendo tal propósito em mente, Spinoza divide, conforme a interpretação de Ueno, o seu exame em duas partes: na parte teológica do *TT-P*, o autor trata de Deus e na parte propriamente política, trata da obediência a Deus. A solução para o primeiro exame consiste em “desligar os dogmas da fé da demanda pela verdade” e para o segundo, consiste em “mostrar as condições lógicas para a obediência” (UENO, 2009, p.60-61).

Na primeira parte, o exame hermenêutico de Spinoza no *TT-P* procura demonstrar que as discrepâncias encontradas nas narrativas bíblicas são uma consequência direta da imaginação dos profetas, cujos hábitos e atitudes diferem entre si. Entretanto, mesmo que as narrativas imaginativas possam provocar conflitos de opinião, “o ensinamento contido nessas narrativas é simples e invariável: a obediência a Deus através da prática da justiça e da caridade”. A partir desta conclusão, Spinoza apresenta os sete dogmas da fé universal no capítulo XIV do tratado que são, todos eles, “derivados logicamente da condição necessária para a obediência” (UENO, 2009, p.60), aos quais define como “certas crenças acerca de Deus às quais, sem as elas, não pode haver obediência a Deus, mas se se aceita a obediência, se aceita também essas crenças” (*TT-P*, XIV)¹⁷².

Se os sete dogmas da fé universal são suficientes para dar conta do primeiro problema, o segundo, entretanto, pede outro tipo de estratégia para ser resolvido. A segunda questão diz respeito a *como se pode identificar* a obediência ao mandamento de Deus. Ou seja, quais são as ações humanas que podem ser qualificadas ou como justas

¹⁷² Já mencionamos os sete dogmas da fé universal na primeira parte da tese quando apresentamos um resumo do capítulo XIV do *TT-P*.

ou como injustas, ou como pias ou como ímpias, sobretudo no caso de uma República teocrática.

Conforme Ueno, “nem sempre é claro qual a ação responde ou não à justiça e à caridade e é conforme ao mandamento divino. A mera crença de que uma ação é consistente com a justiça e a caridade não é suficiente para decidir se ela é realmente ou não (...). O julgamento desta questão requer leis estabelecidas que sejam aplicadas a todos e em todos os casos” (UENO, 2009, p.61). Assim, se na primeira solução, apresentada por Spinoza na primeira parte do tratado, a demonstração de que sete dogmas devem ser aceitos como condição para a obediência a Deus, a simples adesão aos tais dogmas não satisfaz a possibilidade de se atribuir como justas ou injustas as ações de cada um.

De acordo com a interpretação de Ueno, é nesse ponto, para indicar a solução para a segunda questão, em que Spinoza apresenta a estratégia do contrato social. É a partir de um contrato, que sirva como modelo para todos os outros pactos realizados no interior de uma república, que leis que podem servir como normas para as ações humanas e permitir que as ações possam ser qualificadas como justas ou injustas, podem ser estabelecidas.

Segundo a interpretação de Ueno, a apresentação do pacto social no capítulo XVI do *TT-P* “pouco se difere do contrato hobbesiano em termos lógicos”. Assim, a mesma ideia de um estado de natureza que deve ser, necessariamente, ultrapassado comparece no esquema de Spinoza. Mas, ao contrário do modelo de contrato em Hobbes, a simples promessa não serve como garantia para o pacto social e, desta forma, “o pacto deve envolver a transferência de poder individual para a sociedade de tal forma que somente ela possua o domínio inquestionável e suficientemente poderoso para comprometer cada um a obedecer sob a ameaça da mais severa punição. Spinoza refere-se à sociedade assim constituída pelo termo *Democracia*” (UENO, 2009, p.61-62).

Apesar da apresentação dos fundamentos ou das condições que permitem a constituição de uma comunidade política no capítulo XVI, Ueno afirma que o objetivo de Spinoza aqui “não é o de explicar a origem de um corpo político – esta questão é tratada posteriormente no *TP* – mas articular uma lógica implicada pela questão da piedade” (UENO, 2009, p.62).

Para justificar a sua perspectiva, entretanto, Ueno remete o leitor ao capítulo XIX do *TT-P*, onde Spinoza escreve sobre a necessidade da instituição de um poder soberano para que a justiça e a caridade possam ter força de lei. Citando Spinoza, Ueno conclui que tanto na República teocrática quanto na Democracia “é necessário que cada um (entre eles) conceda o seu direito de natureza, e todos devem, em comum acordo, aceitar obedecer aos mandamentos tal como Deus os revelou através de seus profetas”.

Desta forma, o contrato social é condição *sine qua non* para que “o sentido da piedade e da impiedade possa ser objeto de discussão. Nenhum clérigo pode acusar alguém de impiedade a menos que sua acusação seja validada pela lei civil e, inversamente, nenhum cidadão que obedece a lei pode ser considerado ímpio somente pela expressão de seu pensamento. Todo aquele que obedece a lei, concorda logicamente, com a prática da justiça e da caridade em virtude de sua lícita conduta” (UENO, 2009, p.62).

Assim, o contrato social é parte da estratégia argumentativa para uma *gramática da piedade*, ou seja, não importa quais as opiniões acerca de Deus ou sobre a caridade e a justiça possam existir no seio da comunidade política porque a conduta de qualquer cidadão depende da instituição de leis estabelecidas pelo poder soberano. É essa mesma instituição que garante a paz e a liberdade no interior do Estado.

Desta forma, Ueno conclui que “o contrato social mencionado no *TT-P* não representa um teoria explícita do estado, nem representa uma discussão sobre uma questão de interesse contemporâneo. Ele representa uma parte da lógica ou gramática, que se não fosse considerada, induziria, necessariamente, a uma controversa ambiguidade acerca da piedade e da impiedade” (UENO, 2009, p.62).

Observações e objeções ao argumento de Ueno

A reconstrução do artigo de Ueno evidencia o aspecto normativo do pacto social apresentado no *TT-P* sem, contudo, levar em consideração algumas relações no interior do argumento sobre a fundação do Estado que nos parecem dar um significado mais amplo ao emprego desta estratégia na teoria política de Spinoza.

Para Ueno, como mostrado acima, o pacto social, como ato de fundação de um ordenamento jurídico, não estabelece as formas como as relações de força se expressam no interior do Estado, mas somente viabiliza a normatização e a avaliação dos atos

individuais. Esta redução da compreensão do emprego do pacto no argumento de Spinoza deve-se ao fato do investigador não ter dado a devida atenção à distinção entre os sujeitos políticos envolvidos no pacto.

Entretanto, Ueno tem razão em afirmar que, somente a partir do pacto social, uma gramática da *piedade*, ou seja, um código para o julgamento das ações individuais que devem ter em vista a paz social, ¹⁷³ pode ser instituída. A gramática da piedade é constituída pelos sete dogmas da fé universal, apresentados por Spinoza no capítulo XIV do *TT-P*.

O argumento que Spinoza oferece ao longo do capítulo XIV parece orientar a interpretação de Ueno acerca do pacto social no capítulo XVI do *TT-P*. O propósito de Spinoza naquele capítulo é mostrar que “*a escritura não condena a ignorância, mas a desobediência*” (*TTP XIV; G III, 176*). Portanto, não pode ser acusado de impiedade aquele que crê que Deus é “*fogo, espírito, luz, pensamento, etc*” (*TT-P XIV; G III, 178*), mas somente aquele que não observa os dogmas da fé universal que obrigam a observância da justiça, da caridade e do perdão.

Ao introduzir o tema do capítulo XIV, Spinoza comenta que as Escrituras está adaptada à compreensão do vulgo, ou “*à compreensão do diversificado e inconstante povo judeu*” (*TT-P XIV; G III, 173*). Da mesma forma que os escritores bíblicos moldaram os seus ensinamentos à imaginação daquele povo, Spinoza considera que não é menos aceitável que qualquer leitor das Escrituras possa adaptar aqueles ensinamentos à sua própria opinião.

A imaginação é um gênero de conhecimento definido por Spinoza como “*a única causa da falsidade*” (*EII, P41*), porque, em razão de sua forma própria de operação, não ensina a discernir o verdadeiro do falso. Entretanto, para a fé que consiste “*apenas em atribuir a Deus características tais que, se forem ignoradas, desaparece a obediência para com Deus*” (*TT-P XIV; G III 175*), não importa que os dogmas da fé

¹⁷³ Conforme Debrabander, a piedade, tal como compreendida por Spinoza, “é medida por seu benefício político que se sobrepõe à compreensão comum da moralidade interpessoal. Simplificadamente, o bem estar do estado deve suplantar todos os outros interesses, por que é condição mesma de sua possibilidade” (*DEBRABANDER, F., 2007, p. 22*). O autor exemplifica a sua afirmação citando uma passagem do capítulo XIX do *TT-P*, onde Spinoza afirma que o bem ou o ato de piedade para com o próximo pode ser um ato de impiedade aos olhos do soberano se este ato colocar em risco a unidade do Estado. Considerando, por exemplo, o famoso episódio da tragédia *Antígona*, de Sófocles, onde as leis do Estado são questionadas em favor do interesse fraternal, aos olhos de Spinoza o ato da irmã que reivindica o sepultamento do corpo de seu irmão, traidor de Tebas, é um ato de impiedade.

universal sejam proposições cujos conteúdos sejam produtos deste gênero de conhecimento, pois o que importa é que conduzam o ânimo à obediência.

Escreve Spinoza no capítulo XIV do *TT-P*: “(...) a fé não requer tanto dogmas verdadeiros como dogmas piedosos, isto é, que levem o ânimo à obediência mesmo que em muitos deles não haja uma sombra de verdade: o que é preciso é que aquele que os abraça ignore que eles são falsos, pois caso contrário tornar-se-ia forçosamente *insubmitos*” (TT-P XIV; G III 176). Sendo assim, a mera crença na existência de “*um ser supremo que ama a justiça e a caridade*” (TT-P XIV; G III, 177) é o suficiente para a regulação dos atos próprios no interior do Estado.

Essa gramática da piedade fundamentada nos dogmas da fé universal proporciona, ao mesmo tempo, (i) a normatização dos atos dos sujeitos no interior da comunidade política e (ii) a liberdade de opinião com respeito às Escrituras. Mas o estabelecimento destas regras para a piedade depende de uma convenção pela qual os sujeitos políticos confiam a um poder soberano a vigilância da observação das leis.

O pacto social, tal como compreendido por Ueno, tem como razão última a fundação dessa gramática da piedade que serve como orientação, ao poder soberano e aos súditos, para a constituição das leis do estado e para as ações individuais. Contudo, ao considerar as condições para a realização do pacto social e os sujeitos envolvidos na constituição do Estado mediante a transferência de direito, a razão de ser do pacto social amplia-se.

No *Imperium Democraticum* convivem, sob a forma jurídica da democracia que regula as relações de poder em seu interior, o homem livre e o homem não-livre. Uma das condições que antecedem a realização do pacto social é que o estado não contradiga o direito natural de cada um dos indivíduos. Entretanto, é preciso considerar, de modo distinto, o direito natural de homens livres e de homens não livres que tomam parte na nova comunidade política. Esta consideração acaba por estabelecer certos limites e lugares para cada um dos indivíduos no interior da comunidade política.

O pacto social que estabelece a democracia sob a forma da transferência de direito para o conjunto da sociedade institui a igualdade entre todos os indivíduos, pois, para a realização do pacto “cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência” (TT-P, XVI, [G 193]). Contudo, no interior da vida comunitária, o direito de cada indivíduo corresponde a sua própria potência. Sendo a potência do

homem livre sempre maior que a do homem não livre, conseqüentemente, seu direito e sua participação na vida comunitária é maior do que a do homem não livre.

1.3 A interpretação estratégica do argumento de Spinoza no TT-P

A interpretação estratégica do argumento de Spinoza acerca do pacto social é apresentada por dois pesquisadores da obra política de Spinoza, Douglas Den Uyl e Gilbert Boss. O primeiro autor tenta demonstrar que o pacto social cumpre a função de distinguir as formações políticas soberanas examinadas no *TT-P* daquelas que são objeto de análise no *TP*. Den Uyl justifica sua leitura afirmando que o exame empreendido por Spinoza no *TT-P* “está mais preocupado com a relação entre política e religião do que com uma descrição completa e sistemática das fundações metafísicas e antropológicas de uma ciência política” (DEN UYL, D., 1983, p. 56). A apresentação da “ciência política” spinozista seria, segundo Den Uyl, o tema do *TP*.

Já Gilbert Boss centra o seu exame em uma análise comparativa entre o pensamento político de Spinoza e o de Hume (BOSS, 1998). O pacto social é um dos temas tratados nessa análise comparativa. Entretanto, como o nosso estudo nessa tese não pretende contemplar outros pensadores além de Spinoza e Hobbes, deixamos ao largo o estudo de Boss para nos concentrar na interpretação oferecida por Den Uyl para o emprego do pacto social no *TT-P*.

1.3.1 A interpretação de Den Uyl para o pacto social no TT-P

No livro “*Power, State and Freedom: an interpretation of Spinoza’s Political Philosophy*”, Den Uyl apresenta um exame bastante exaustivo e coerente da obra política de Spinoza, colocando em análise as concepções de Spinoza sobre a origem do Estado, o direito natural, o contrato social e a autoridade política. O tema do pacto social ganha um espaço relevante no interior desta análise.

Ao colocar em exame o problema da origem do Estado no *TT-P*, Den Uyl identifica três correntes interpretativas concorrentes que pretendem dar conta da concepção spinozista da origem da comunidade política: (i) a **teoria do contratante racional** coloca em evidência algumas passagens do capítulo XVI do *TT-P* que indicariam que a fundação do Estado e a conseqüente extinção do estado de natureza

resultam da compreensão racional dos contratantes sobre a necessidade do Estado, fundado graças a um contrato social; (ii) a **teoria do herói fundador** baseia a sua interpretação sobre a origem do Estado apresentada no *TT-P* na função desempenhada por um indivíduo que possui uma marca especial, além de ser movido por uma paixão pela liderança, como o profeta, que o permite reunir um conjunto de indivíduos para que o Estado seja constituído. Assim, essa teoria pode oferecer o modelo apresentado por Spinoza no capítulo XVII como *exempla* da fundação do Estado; (iii) finalmente, a **teoria evolutiva** “concebe a origem do Estado simplesmente nos termos da interação entre as paixões (...). A mais completa e sistemática versão desta interpretação (...) é oferecida por Alexandre Matheron” (DEN UYL, D., 1983, p. 31)¹⁷⁴.

Visando *conciliar* as perspectivas conflitantes acerca da origem do Estado na filosofia política de Spinoza, às quais, para Den Uyl, não são inteiramente conclusivas nem absolutamente irreconciliáveis, o autor lança uma interpretação alternativa cuja base inicial é apoiada em duas conclusões retiradas de um conjunto de afirmações apresentadas por Spinoza no *TP*:

(1) A primeira dentre elas se segue do raciocínio apresentado por Spinoza no segundo capítulo do *TP*, na parte em que o autor se dedica a definir o que é o direito comum a partir da oposição deste direito e do direito de natureza. Spinoza afirma, nesta parte que “um homem sozinho é incapaz de se proteger contra os outros. Disto se segue que o direito de natureza do homem (*no estado de natureza*) na medida em que é determinado pela potência de cada um, mas não derivado de si mesmo, é, portanto, nulo”. Além disso, Spinoza acrescenta que “sem um socorro mútuo, dificilmente os homens podem garantir a sua sobrevivência e cultivar a sua alma” (TP II, 15). Deste conjunto de proposições, Den Uyl conclui que “sem a ajuda de outros indivíduos, ninguém tem poder suficiente para garantir sua própria existência” [DEN UYL, D., 1983, pp. 44-45].

(2) A segunda conclusão se segue também deste conjunto de premissas apresentadas no §15 do segundo capítulo do *TP*, assim como da primeira conclusão e sustenta que “os homens, em todos os lugares, encontram-se vivendo em algum tipo de organização social”.

¹⁷⁴ A versão de Matheron para a interpretação evolutiva da origem do Estado em Spinoza comentada aqui por Den Uyl é apresentada por Matheron no livro *Individu et Communauté*, que é diferente daquela que o autor francês apresenta no artigo por nós examinado nesta parte da tese.

Se (1) e (2) puderem ser consideradas como conclusões válidas, a partir das premissas apresentadas no mencionado parágrafo do *TP*, a conclusão final, relativa às duas primeiras, é que “o estado de natureza em um sentido radical não é uma possibilidade real” [DEN UYL, D., 1983, p. 45]. Desta forma, para Den Uyl, os homens sempre se organizaram em uma forma qualquer de conjunto social. Se for assim, então, o conceito de direito de natureza, na filosofia política de Spinoza, deve ser concebido de um modo menos radical, segundo Den Uyl.

A suposição de que os homens sempre viveram organizados socialmente de alguma forma pode ser tomado como um artifício interpretativo que pode ser aplicado para se dividir uma linha conceitual. Essa linha pode dividir, então, duas distintas situações sociais quando aplicamos esse artifício à ideia de *estado de natureza*: considerando-se a possibilidade, ainda que meramente conceitualmente operativa em um raciocínio, de que um estado de completa ausência de cooperação seja *anterior* à formação de uma sociedade, o momento anterior à mínima (ou praticamente inexistente) sociabilidade “pode ser denominado por ‘momento absoluto’ do estado de natureza”. Diversamente, o momento que pressupõe alguma sociabilidade anteriormente à constituição de uma formação social, “pode ser denominado de ‘momento intermediário’” [DEN UYL, D., 1983, p. 45].

Assim sendo, temos duas situações diferentes que antecedem, esquematicamente, a formação de um conjunto social: no “momento absoluto do estado de natureza”, os indivíduos estão dispersos e não mantêm entre si qualquer tipo de relação de cooperação pré-estabelecida. No “momento intermediário do estado de natureza”, alguma sociabilidade, porém não plenamente organizada, deve existir anteriormente a constituição de um conjunto social ordenado.

Conforme Den Uyl, “o momento absoluto é um dispositivo puramente teórico e analítico no pensamento de Spinoza. É uma condição de pura passionalidade onde cada indivíduo é considerado como perseguindo os seus próprios interesses sem se sujeitar ao comando de outro” [DEN UYL, D., 1983, p. 45]. Entretanto, esta condição pode ser uma situação de semi-sociabilidade, porque pode haver alguma reciprocidade entre os indivíduos. Contudo, tal reciprocidade é sempre instável. Como dispositivo puramente teórico e analítico, a concepção de um momento absoluto de insociabilidade, não “caracteriza uma condição efetiva, mas somente representa um limite teórico” [DEN UYL, D., 1983, p. 45-46].

O momento intermediário, entretanto, concerne, pelo menos, a uma situação de sociabilidade, mas em que “a) não há uma estrutura de autoridade definida ou em que b) a estrutura de autoridade efetivamente existente se encontra em vias de colapsar e a transição para outro tipo de ordem toma lugar” [DEN UYL, D., 1983, p. 46]. O momento intermediário, ao contrário do momento absoluto, é uma condição possível em qualquer formação social.

Den Uyl afirma que o que considera como *estrutura de autoridade* é “o corpo que formula as decisões a ser obedecidas por todo um grupo” Sendo assim, “o contraste entre o momento intermediário do estado de natureza e a sociedade política não consiste na ausência ou presença da sociabilidade *per se*, mas a ausência ou presença de uma estrutura de autoridade reconhecível” [DEN UYL, D., 1983, p. 47].

A estratégia interpretativa apresentada por Den Uyl pretende sustentar uma série de reconciliações entre interpretações sobre a origem do Estado em Spinoza que, “até então pareciam impossíveis”: Assim, “por exemplo, podemos reconciliar o conflito entre aqueles comentadores que, de um lado, afirmam que o estado de natureza é completamente inefetivo e inexistente e aqueles que, de outro lado, entendem que o estado de natureza comporta algumas formas de vida social” [DEN UYL, D., 1983, p. 47]. Conforme Den Uyl, o primeiro grupo de comentadores entende o estado de natureza em seu momento absoluto, enquanto o segundo grupo compreende o estado de natureza em seu momento intermediário.

A reconciliação entre as teorias interpretativas mais acima mencionadas, também pode ser mostrada a partir desta distinção entre um momento absoluto e outro intermediário do estado de natureza, conforme Den Uyl. Antes de apresentar, aqui, como o autor tenta demonstrar essa reconciliação teórica, vamos exibir com mais detalhe as três interpretações em conflito acerca da origem do Estado na filosofia política de Spinoza, para melhor compreensão da solução oferecida por Den Uyl.

As três interpretações acerca da origem do Estado são apresentadas por Den Uyl no segundo capítulo de seu livro. A primeira interpretação exibida neste contexto é a *teoria do contratante racional*.

Partindo da ideia que afirma a necessidade da constituição do Estado a partir de uma transferência de direito e da concepção de direito natural, a teoria do contratante racional apoia-se tanto em passagens da *Ética* como do capítulo XVI do *TT-P* que

sugerem que a razão tem um papel primordial para o estabelecimento da comunidade política, sendo condição de possibilidade do contrato social.

Conforme Den Uyl, tanto os proponentes da teoria do contratante racional como aqueles que propõem outras interpretações concordam, inicialmente, em três pontos: 1) “no estado de natureza, os homens são guiados principalmente, senão exclusivamente, por suas paixões”¹⁷⁵. O estado de natureza, nesse caso, “é caracterizado por indivíduos perseguindo seus interesses passionais”; 2) o estabelecimento da comunidade política e a extinção do estado de natureza são possíveis graças a presença, anteriormente ao estabelecimento da comunidade política, de uma unidade coletiva; 3) “a compreensão da origem do estado é importante para o entendimento das teorias de Spinoza acerca da natureza da sociedade civil, ela mesma” (DEN UYL, D., 1983, p.23).

A partir desta generalização inicial acerca dos pontos de concordância entre as teorias interpretativas, Den Uyl passa a apresentar a especificidade da teoria do contratante racional, propriamente dita¹⁷⁶.

Como afirmamos mais acima, um dos suportes textuais para a elaboração da teoria do contratante racional é uma passagem da *Ética*, onde Spinoza escreve:

“Quando cada homem procura, o mais possível, o que lhe é útil, é então que os homens são, o mais possível, úteis uns aos outros. Com efeito, quanto mais cada um procura o que lhe é útil e se esforça por se conservar, tanto mais é dotado de virtude (...), por outras palavras, e o que é equivalente (...), de tanto maior potência é dotado para agir segundo as leis de sua natureza, isto é (...), para viver sob a direção da Razão” (EIVP35corol2).

Segundo Den Uyl, se o princípio apresentado nesse excerto da *Ética* for aplicado ao estado de natureza, obtém-se esta descrição da origem do estado civil: (i) no estado de natureza, cada um, movido por seus interesses passionais particulares, age somente em conformidade com suas paixões; (ii) o estado de natureza é um estado de conflito entre os homens, uma vez que os interesses de cada um deles podem gerar constantes lutas; (iii) “neste tipo de estado, todos os homens temem os outros homens e olham para

¹⁷⁵ Sobre esse ponto, é controverso se alguns homens podem agir sob a orientação da razão em pleno estado de natureza ou não. O que parece certo, segundo Den Uyl é que “se a razão não tem qualquer funcionalidade no estado de natureza, deve, pelo menos, estar presente durante a transição para a sociedade civil” [DEN UYL, D., 1983, p.23].

¹⁷⁶ Antes de expor os principais aspectos de cada teoria, Den Uyl avisa que esta exposição é antes um sumário que pretende dar conta da perspectiva de vários autores de cada uma das teorias em questão do que propriamente a exemplificação completa de cada uma delas.

cada um de seus companheiros com suspeição e ansiedade”; (iv) “mesmo o homem dotado de razão será tomado pelo medo, pois sua racionalidade será de pouco valor contra as ações passionais dos outros”; (v) em razão desta situação de medo, conflito e insegurança constantes, “cada um deseja usufruir do máximo de segurança possível, o que é impossível na medida em que cada um fizer tudo aquilo que lhe apraz, e a razão não puder ter mais influência do que o ódio e a raiva” (TT-P, XVI); (vi) o reconhecimento da necessidade de um novo tipo de interação entre os homens é consequência deste tipo de situação antissocial; este novo tipo de interação visa a segurança e comodidade desejada por todos os homens; (vii) este reconhecimento leva a um contrato social que ponha um fim a este estado de insociabilidade.

O reconhecimento de uma situação antissocial que precisa ser ultrapassada tem como móbil o afeto do medo. Até aqui, a razão não desempenha um papel fundamental. Mas, conforme a interpretação do contratante racional, para que um contrato social que permita a extinção deste estado antissocial seja posto em prática, a razão deve ser condição para a sua realização.

Considerando essa condição, a teoria do contratante racional teria então, como base, os seguintes elementos: 1) sob a orientação da razão, “os homens reconheceriam a necessidade de criar um contrato social e de conformar-se aos seus termos” (DEN UYL, D., 1983, p.25); 2) um arranjo contratual deve ser realizado.

Assim, segundo a interpretação de Den Uyl, “a imagem evocada pela interpretação do contratante racional é a de um grupo de homens reunidos, decidindo racionalmente o estabelecimento de um sistema de regras às quais, mediante o consenso geral, todos devem seguir” (DEN UYL, D., 1983, p.25).

Deste modo, conforme a teoria do contratante racional, se a razão não puder orientar os contratantes, o estado de natureza permanece, pois não pode ser ultrapassado somente por força dos afetos. Uma passagem do capítulo XVI do *TT-P* “respalda essa última alegação e talvez seja o trecho de maior evidencia para a interpretação do contratante racional” (DEN UYL, D., 1983, p.25):

“Todavia, eles não seriam bem sucedidos se quisessem seguir somente a sugestão do apetite (porque pelas leis individuais do apetite cada um é levado para diferentes direções); assim cada um teve de firmemente decidir e estabelecer a orientar todas as coisas somente pelo ditado da razão (a qual ninguém ousa opor-se abertamente para não parecer carecer de entendimento), para refrear seu apetite quando este o sugere alguma coisa prejudicial a outrem, a não fazer aos outros o

que não deseja que façam contra si, e, finalmente, a defender o direito de seu próximo como se fosse o seu próprio direito” (TT-P, XVI, [G191])¹⁷⁷

De acordo com a teoria do contratante racional, tal passagem demonstra que o contrato social é um fato histórico e que a razão “ainda que não oriente necessariamente cada um dos indivíduos, é o fator mais importante na condução dos homens em direção ao estabelecimento do estado e à qual ‘ninguém ousa opor-se abertamente’” (DEN UYL, D., 1983, p.25).

Den Uyl ainda menciona outra passagem do mesmo capítulo XVI do *TT-P* para sustentar a posição da teoria do contratante racional. Neste trecho, Spinoza parece indicar que “o contrato social (e a submissão à autoridade) foi um evento histórico e que a submissão à autoridade (ou seja, a criação do governo) foi aconselhada pela própria razão” (DEN UYL, D., 1983, p.25): “Então, eles submeteram-se sem reservas à jurisprudência de um soberano. Esta submissão foi (como há pouco mostramos) tão forçada pela necessidade quanto aconselhada pela própria razão.”

Com a citação desta segunda passagem do capítulo do *TT-P*, encerramos a apresentação da teoria do contratante racional, segundo a exposição de Den Uyl para essa teoria. A partir de agora, reconstruímos a apresentação de Den Uyl para a *teoria do herói fundador*.

A teoria do herói fundador, explica Den Uyl, “não requer que o movimento de libertação do estado de natureza seja um evento histórico”, ainda que a constituição de uma comunidade política graças à intervenção de um fundador possa ser historicamente verdadeira. Esta hipótese, entretanto, deve ser considerada somente como “uma estratégia explanatória cuja função é esclarecer nossa compreensão acerca das relações entre o homem e a sociedade civil” (DEN UYL, D., 1983, p.27).

O esquema geral da teoria do herói fundador pode ser assim resumida: (i) no estado de natureza os homens são governados por suas paixões; (ii) as ações humanas, neste caso, são absolutamente orientadas por suas paixões; (iii) as paixões humanas são sempre inconstantes; (iv) as ações humanas, em consequência, sempre incertas; (v) “tal como na teoria do contratante racional, os homens no estado de natureza são motivados a reconhecer que tal estado não é desejável”; (vi) entretanto, “em contraste com a teoria do contratante racional, os homens não são guiados pela razão para a solução esse

¹⁷⁷ Este excerto do capítulo XVI do *TT-P* já foi mencionado por nós na primeira parte da tese, mas fizemos questão de repetir a citação desta passagem aqui porque a sua menção é fundamental para a exposição de Den Uyl e porque as opções da tradução para o inglês de A.G. Wernham são discutidas por Den Uyl na solução reconciliatória das três interpretações.

dilema”; (vii) não podendo contar com o concurso da razão, um motivo exterior deve guiá-los a estabelecer uma comunidade política; (vii) “entre todos os indivíduos no estado de natureza, há pelo menos um que é motivado por uma paixão diferente – a paixão de dominar”; (viii) a paixão de dominar aliada a uma habilidade intelectual específica, a *astúcia*, permite ao herói fundador reunir os demais indivíduos para constituir uma comunidade política (DEN UYL, D., 1983, p.27).

Den Uyl explica que a ideia da estratégia da “astúcia” foi concebida por Leo Strauss para dar conta da teoria do herói fundador. Aqui, Den Uyl cita a passagem em que Strauss comenta a estratégia da astúcia: “a interação entre as paixões embotadas e sem vivacidade da multidão e o desejo de dominar de seu líder conduz todos à paz. Contudo, o homem que governa motivado pela paixão de dominar não é mais sábio que a multidão, mas é superior a ela por disposição à liderança... Pela astúcia e pela artimanha ele governa a alma de seus súditos e também seus corpos. A inteligência específica do líder é a astúcia” (DEN UYL, D., 1983, p.27).

Em acordo com a reflexão de Strauss, Den Uyl afirma que essa passagem deixa bastante claro que a razão não orienta, nesse caso, nem o líder nem a multidão. Tudo aqui depende unicamente da trama das paixões. O governante ardiloso deve reconhecer quais são as paixões que mobilizam mais vigorosamente a multidão, e ao reconhecê-las, pôr em prática uma série de estratégias que possam propiciar a união da multidão.

Sendo assim, a teoria do herói fundador encontra o respaldo para seu argumento em passagens importantes do *TP*, como em *TP I,7* e *TP II, 5*, que sugerem que a fundação do Estado deve-se às paixões e não a razão¹⁷⁸. Ainda assim, Den Uyl, a partir da consideração de McShea, afirma que “Spinoza não apresenta um princípio formal do herói fundador”, mas apresenta pelo menos um exemplo deste caso (DEN UYL, D., 1983, p.28).

Seguindo ainda as sugestões de McShea, Den Uyl afirma que no capítulo XVII do *TT-P*, Spinoza apresenta o único exemplo bem formulado da constituição de uma sociedade política. Como vimos anteriormente, a República hebraica só pode ser instituída graças à intercessão de um herói fundador: o profeta Moisés.

Segundo Den Uyl, “a propensão de Spinoza para o realismo político exigiria uma doutrina que não pode contar somente com a racionalidade humana”. O exemplo da República dos hebreus parece, dessa forma, ser o melhor possível para a

¹⁷⁸ TP I, 7, TP II, 5.

apresentação da constituição de uma comunidade política, pois os hebreus “tipificam uma população incapaz de ser orientada pela razão”. A ignorância desta coletividade acaba por introduzir a necessidade de um líder fundador capaz de induzi-la à obediência, graças ao conhecimento das paixões que mobilizam esta coletividade e a astúcia para criar mecanismos ideológicos que garantam a obediência e a coesão da sociedade. Assim, através da devoção religiosa engendrada pelo “poder divino (*divina virtus*) e das provas daquele poder (*testimonia*), (Moisés) estabelece a sua autoridade” (DEN UYL, D., 1983, p.28-29).

A República dos hebreus pode ser tomada, então, como *exempla* da constituição de uma comunidade política, segundo a teoria do herói fundador, porque “é ilustrativa do que pode ser generalizado para todas as outras fundações, a saber, uma multidão passional é unificada por um líder capaz de conduzir as paixões para um fim em comum”. Conforme Den Uyl, “a religião deve ser concebida somente como uma das formas possíveis de obter a obediência de uma coletividade”, mas é a mais eficaz para o caso dos hebreus (DEN UYL, D., 1983, p.29).

O que é mais significativo neste exemplo, para a teoria do herói fundador, não é o papel social da religião, mas a interferência fundamental e fundadora de um líder cuja engenhosidade se assenta na capacidade de (i) interpretar os desejos e as paixões que mobilizam uma coletividade que não é orientada pela razão e de (ii) criar meios eficazes de conduzir esses desejos e paixões para a constituição de uma comunidade política obediente a condução desta liderança. A sua autoridade se fundamenta nesta obediência.

Este é o resumo geral da teoria do herói fundador mencionada por Den Uyl em seu livro. A última teoria interpretativa da instituição do Estado possível, conforme o autor, é a *teoria evolutiva*.

Den Uyl introduz a apresentação desta teoria reconhecendo que, das interpretações acerca da origem do estado, a teoria evolutiva é “a mais geralmente aceita das três interpretações básicas”¹⁷⁹. Além disso, “a formulação mais completa e sistemática desta interpretação (certamente a mais completa formulação em toda a literatura secundária) é oferecida por Alexandre Matheron” (DEN UYL, D., 1983,

¹⁷⁹ Embora o livro de Den Uyl tenha sido publicado nos anos 80, a popularidade da teoria evolutiva entre os pesquisadores da obra de Spinoza continua firme. Autores mais recentes como Aurélia Armstrong e Del Lucchese seguem exatamente esta perspectiva evolutiva.

p.29). Sendo assim, nesta parte, Den Uyl apresenta um sumário comentado da teoria elaborada por Matheron¹⁸⁰.

Segundo Den Uyl, como nós já havíamos mencionado na parte em que tratamos da teoria evolucionista do pensamento político de Spinoza, esta interpretação baseia principalmente a sua conclusão na apresentação da origem do Estado oferecida por Spinoza no *TP*. Como já havíamos mencionado, os intérpretes que propõem que no *TP* se encontra a consolidação do pensamento político de Spinoza, sustentam que “Spinoza provavelmente mantém uma perspectiva tradicional (ou seja, hobbesiana) do contrato social (o que aqui chamamos de interpretação do ‘contratante racional’) no *TT-P*, abandonando mais tarde esta teoria no *TP* e abraçando uma abordagem mais naturalista e evolutiva” (DEN UYL, D., 1983, p.31).

Duas razões iniciais são oferecidas para apoiar essa tese: (i) uma razão cronológica: o *TP* apresentaria as últimas reflexões de Spinoza acerca da origem do Estado; (ii) uma razão metodológica: “a interpretação mais naturalista adequa-se melhor a antropologia desenvolvida na *Ética*” (DEN UYL, D., 1983, p.31).

A inadequação da teoria do contrato social, em seu viés hobbesiano, pode ser resumida como o faz Wernham, na passagem citada por Den Uyl em seu livro: “a formulação de tal contrato implica em um exercício de previsão racional que é dificilmente possível no estado de natureza (pelas razões apresentadas no *TP*). Ao mesmo tempo, sugere que os indivíduos pressupõem uma obrigação que é independente da utilidade, e Spinoza nega enfaticamente que possa haver tal obrigação” (DEN UYL, D., 1983, p.31).

Outra dificuldade apontada pelos intérpretes de Spinoza que aderem à teoria evolucionista, Wernham e Matheron entre eles, é a possibilidade do estado de natureza como um evento histórico. Para estes teóricos, uma vez que Spinoza tenha abandonado o quadro de conceitos baseados na teoria do contrato hobbesiana e afirmado outra posição no *TP*, Spinoza passa a colocar em questão essa possibilidade em suas reflexões políticas mais maduras¹⁸¹.

De forma geral, Den Uyl explica que, como já fora aqui citado quando falamos da perspectiva de Matheron, a teoria evolucionista se apoia principalmente em algumas

¹⁸⁰ A formulação da teoria evolutiva a qual Den Uyl se refere é apresentada por Matheron em *Individu et Communauté chez Spinoza* (1988).

¹⁸¹ Entretanto, Den Uyl pondera que nem todos os intérpretes que elaboram uma leitura evolucionista concordam sobre a questão do estado de natureza como impossibilidade histórica. Citando Emilia Boscherini e Lee Rice, Den Uyl tenta mostrar que existem outras leituras dentro do espectro da teoria evolucionista.

passagens do *TP* para tentar demonstrar a validade de sua interpretação. A mais relevante dessas passagens, segundo a leitura de Den Uyl, para esse ponto de vista teórico encontra-se em *TP VI, I*: “Desde que os homens, como disse, são mais guiados por paixões do que pela razão, sua motivação natural para se unir e ser dirigidos como que por uma só mente, não é a razão mas uma paixão comum; a esperança comum, ou o medo em comum, ou o desejo comum de vingar-se de um injúria comum.”

Assim, conforme Den Uyl, “a origem do estado é a consequência natural de um processo de interação passional”. Esta conclusão apoia-se ainda em passagem do *TP* onde Spinoza escreve que “a ordem política é naturalmente estabelecida para remover o medo geral e dissipar o sofrimento coletivo” (*TP III, IX*).

Neste ponto, Den Uyl aponta para uma diferença entre o argumento acerca da origem do Estado no *TP* e no *TT-P*: neste segundo tratado, ao contrário, do primeiro, a referência ao herói fundador desaparece do argumento. Den Uyl, em acordo com Matheron, afirma que o esquema apresentado no *TP* leva em consideração as interações entre os indivíduos enquanto tais. Assim, a ideia de um herói fundador que, com astúcia, mobiliza as paixões individuais de forma a torna-las coletivas, deixa de considerar essas relações inter indivíduos. A não inclusão do herói fundador, entretanto, traz dificuldades para uma teoria alternativa conciliatória, como Den Uyl mostra mais adiante.

A apresentação de um esquema argumentativo que enfatiza as relações entre os indivíduos, entretanto, permite a reflexão de certos aspectos que, para a leitura evolutiva do pensamento político de Spinoza, não são possíveis no âmbito do *TT-P*. Assim, uma reflexão aprofundada acerca da independência e da dependência sob o aspecto jurídico só pode ser apresentada no contexto do *TP*.

O aspecto jurídico da dependência (*alterius iuris*) e o da independência (*sui iuris*) deve ser considerado a partir da concepção de Spinoza acerca do poder e do direito que cada indivíduo possui enquanto parte da Natureza. Quanto mais poder, mais direito e, assim, mais independência possui o indivíduo. Ao contrário, quanto menos poder e menos direito, mais dependente é o indivíduo. Se Spinoza trouxesse para o *TP* o argumento do herói fundador, onde o poder e o direito individual se conformam ao desejo de um líder fundador, pelo menos no entender da teoria evolucionista, a

afirmação spinozista de que quanto maior for à união dos indivíduos maior a sua independência, não poderia ser apresentada sem contradição¹⁸².

Sobre esse ponto em particular, Den Uyl chama a atenção para a diferença de concepção acerca da independência de um sujeito político em Hobbes e em Spinoza. No ponto de partida teórico, ou melhor, no estado de natureza, Hobbes e Spinoza concordam que cada indivíduo apresenta um grau de dependência maior do que o sujeito político submetido à ordem do Estado.

Entretanto, se para Hobbes em qualquer forma de Estado, ainda que a Monarquia seja a forma preferível a todas as outras formas, o indivíduo é mais independente (pelo menos em relação ao estado de natureza), em Spinoza, a forma da estrutura organizativa da sociedade precisa ser considerada antes que se dê o veredito acerca da independência de um sujeito. Na monarquia, onde o sujeito político está mais submetido à vontade de outro (*alterius iuris*), o grau de dependência de um sujeito é, evidentemente, maior do que a de um sujeito político submetido a uma vontade coletiva como em uma Democracia. E assim, nesta última forma de organização social, os indivíduos são mais independentes (*sui iuris*) do que em uma Monarquia.

Citando TP II, 15, Den Uyl lembra que para Spinoza, quanto maior o poder e o direito individual, menor é seu medo e o grau de insegurança em que vive ao lado dos outros homens. É nesta passagem também que Spinoza afirma que o direito de natureza só pode ser concebido como direito comum¹⁸³:

“Não está sob disputa o fato de que quanto mais causas para estar temeroso o indivíduo tiver, menos poder e, conseqüentemente, menos direito ele terá. Além disso, será dificilmente possível para um homem manter a vida e cultivar a mente sem a ajuda mútua. Portanto, concluo que o direito de natureza peculiar aos seres humanos apenas pode ser concebido onde os homens mantêm o direito como um único corpo, e assim tem o poder para defender a possessão do território que habitam e cultivar, para se proteger, repelir qualquer ameaça, e para viver de acordo com um julgamento comum”. (TP II, 15).

¹⁸² É por isso que Spinoza escreve, ao final do TP, que a forma de Estado absoluta é a democracia (TP XI, 1). Sem estar subordinados ao desejo de outrem como na monarquia ou na aristocracia, mas submetidos ao seu próprio comando, cada indivíduo mantém o seu direito e poder, e portanto, a sua independência. E quanto maior for a sua independência maior é o grau de união entre os membros de uma sociedade organizada pela estrutura do Estado.

¹⁸³ Veremos na parte final desta tese porque a concepção de direito de natureza apresentada no TP é distinta daquela oferecida por Spinoza no TP.

O processo descrito nesta passagem do *TP* é um dos fundamentos para a conclusão da teoria da evolução do pensamento político de Spinoza: neste processo, não há qualquer necessidade de um ditado da razão que impulse os indivíduos a sair do estado de natureza e estabelecer uma estrutura organizativa que regule as suas ações. Conforme essa teoria, é no jogo interativo das paixões humanas que surge a necessidade de instituir o Estado.

Conforme Den Uyl, “se a razão não tem qualquer função na origem do Estado, mas o estado surge simplesmente porque os homens seguem as suas paixões, uma teoria naturalista consistente deve afirmar que os homens continuam a ser orientados por suas paixões por algum tempo após a fundação do estado” (DEN UYL, D., 1983, p.34).

Den Uyl finaliza a sua apresentação da teoria evolutiva oferecendo um pequeno resumo da justificação dessa teoria em Matheron. Aqui, na parte três desta tese, já fizemos menção da teoria evolutiva tal como compreendida Matheron, mas por uma questão de método, acompanhamos aqui a apresentação de Den Uyl.

O ponto de partida da teoria evolutiva em Matheron, explica Den Uyl, é a consideração de que o argumento apresentado no *TP* acerca da origem do Estado é insuficiente. A série de omissões que aparecem neste argumento, como, por exemplo, acerca do estado de natureza ou do modo como se institui o Estado, exige que se recorra a outras obras de Spinoza. Para eliminar as dificuldades encontradas para apresentar uma tese acerca da origem do Estado suficientemente convincente, Matheron recorre, então, ao terceiro livro da *Ética*, dedicado aos afetos ou as leis da psicologia humana¹⁸⁴.

Conforme a leitura de Den Uyl, Matheron entende que “a origem do estado não envolve um movimento desde a completa independência para a dependência no interior de uma sociedade civil, mas de fuga de um grau de dependência para outro” (DEN UYL, D., 1983, p.35).

O que está em questão na origem do Estado, portanto, não é a eliminação completa da dependência ou a renúncia da independência de um indivíduo (se acaso Spinoza entendesse que no estado de natureza os indivíduos são totalmente independentes), mas a necessidade de atenuar as constantes variações afetivas que se apresentam no relacionamento dos homens entre si.

As formas de reciprocidade ou de dependência entre os homens são organizadas graças à instituição do Estado. Assim, se no estado de natureza um mesmo par de

¹⁸⁴ Já havíamos mencionado a preferência de Matheron pelo terceiro livro da *Ética* na página....

indivíduos experimenta reciprocidades ora negativas, ora positivas em relação um ao outro, o jogo das reciprocidades passa a ser, com a instituição do Estado, regularizadas conforme normas conhecidas e legitimadas. E, desta forma, o tipo de reciprocidade passa a ser mais constante e mais positivo com o estabelecimento do Estado¹⁸⁵.

No estado de natureza, cada indivíduo receia todos os outros, dado a inconstância afetiva encontrada nessa situação social. E, por isso mesmo, procura a proteção contra a hostilidade geral. Não estando, entretanto, isolados, os indivíduos procuram, individualmente ou em conjunto, juntar-se a um grupo cada vez maior para fazer frente às ameaças de outros indivíduos.

Ao longo deste processo, o jogo da imitação afetiva entre em atividade. Ao conhecer o que é da aprovação ou da desaprovação dos outros indivíduos do grupo, um indivíduo passa a se comportar segundo as regras que começam a se instituir naquele grupamento de indivíduos. Segundo Matheron, quando todos os outros indivíduos entendem este processo de adequação, uma sociedade com normas mais ou menos estáveis passa a ser constituída.

Além disso, uma sensibilidade geral e similaridade de ideias “constitui uma base para a concordância entre os indivíduos do grupo que se dispõem a agir para a preservação do grupo desde que todos mereçam a aprovação de todos os outros integrantes do mesmo grupo” (DEN UYL, D., 1983, p.36). E, assim sendo, cada indivíduo procura agir de modo a garantir a aceitação de todos os outros, e suprimir a animosidade entre eles.

Com o processo descrito acima, cada indivíduo passa a ser assimilado pelo grupo. E o grupo se fortalece a partir desta atividade de reconhecimento. Com o fortalecimento do grupo, os indivíduos passam a evitar a desobediência e acatar a normatividade que começa a se instituir com o fortalecimento do grupo. Assim, “sem dúvida, é em razão do desejo de aprovação e de temor de consequências pela desaprovação do grupo que o grupo pode manter controle sobre cada indivíduo a todo o momento” (DEN UYL, D., 1983, p.36).

Desta forma, Den Uyl resume a teoria evolutiva de Matheron. O processo de constituição do Estado surge da necessidade de manter um grupo de indivíduos coeso e

¹⁸⁵ Exemplificando esse processo, Den Uyl cita uma passagem de *Individu et Communauté chez Spinoza* de Matheron: “A cada momento Y tem tantos inimigos quantos amigos, os últimos o auxiliam na luta contra os primeiros por reconhecimento pela cooperação prestada em outros tempos; mas nem sempre é assim, deste modo: cada X é para Y amigo em um momento e inimigo em outro. O estado de natureza descrito em sua originalidade, é aquele em que cada um, cedo ou tarde, depende de cada outro” (DEN UYL, D., 1983, pp. 35-36).

mantendo entre si uma relação recíproca positiva. Não há, portanto, nenhuma interferência da razão na constituição do Estado, nesta teoria¹⁸⁶.

Com este sumário, Den Uyl finaliza a apresentação das três teorias acerca da origem do Estado. A partir de agora, Den Uyl, primeiro, passa a mostrar como é possível conciliar todas as três teorias e, por fim, a apresentar um modelo alternativo de leitura da filosofia política que parte desta conciliação teórica.

A estratégia de leitura proposta por Den Uyl baseia-se, como já havíamos mencionado, em uma distinção entre dois momentos referentes ao estado de natureza: o momento *absoluto*, puramente teórico, onde as relações de reciprocidades são instáveis e onde nunca houve uma autoridade definida que possa legislar sobre as ações dos homens; um momento *intermediário*, onde as relações de sociabilidade são mais estáveis e onde, ao menos momentaneamente, uma autoridade não pode ser indicada ou está em vias de ser extinta.

Antes, entretanto, de mostrar como este dispositivo interpretativo pode ser empregado na solução conciliatória das três teses acerca da origem do Estado, Den Uyl afirma que uma explicação geral de como esta origem é apresentada nos dois tratados políticos spinozanos deve ser apresentada: “As passagens que tratam da origem do Estado no *TT-P* devem ser interpretadas como dizendo respeito ao momento intermediário, enquanto as passagens que tratam do mesmo assunto no *TP* devem ser interpretadas como sendo concernentes ao momento absoluto” (DEN UYL, D., 1983, pp.47-48).

Para Den Uyl esta diferença com respeito à origem do Estado nos dois tratados políticos diz respeito às distintas abordagens concebidas em um e no outro tratado. Segundo o comentador estadunidense, “a diferença entre os dois tratados não concerne à ordem cronológica, mas à intenção com que foram escritos. Uma das principais tarefas de Spinoza no *TT-P* é tratar da relação entre religião e política (...). O *TP*, por seu turno,

¹⁸⁶ Podemos perceber, pela reconstrução do modelo de constituição do Estado em Matheron aqui apresentado por Den Uyl que da obra *Individu et Communauté chez Spinoza* até o artigo ..., houve uma rearticulação do argumento do investigador francês. Vimos, anteriormente, que no artigo o modelo apresentado por Matheron evidencia o afeto coletivo da *indignação*. A indignação contra um sujeito que ameaça a vida e a liberdade de outros é o ponto de partida para a constituição de um grupo social que, no decorrer do tempo, passa a instituir regras para si, originando uma estrutura de organização deste grupo. Aqui, entretanto, o afeto mais enfatizado é o da *aprovação*. O que parece ser levado em conta nesta rearticulação é a função da imitação afetiva. Se a aprovação depende do reconhecimento dos outros, e, deste modo, a imitação afetiva é também levada em conta, ainda assim não constitui um afeto coletivo com a força suficiente para constituir uma comunidade política organizada, pelo menos no entender de Matheron.

é uma obra exclusivamente teórica e mesmo, por vezes, metafísica” (DEN UYL, D., 1983, p.48).

Por esta razão, a aplicação do estado de natureza em um momento absoluto no *TP* diz respeito à necessidade teórica da obra, enquanto o uso do conceito de estado de natureza em um momento intermediário é mais adequado à necessidade de apresentar a constituição de um estado tal como a teocracia hebraica, instituída ao fim da condição de servidão na monarquia egípcia.

Feita essa consideração inicial, Den Uyl passa a explicar como é possível, a partir da distinção entre o momento absoluto e o momento intermediário do estado de natureza, conciliar as diferentes teses acerca da origem do Estado no pensamento político de Spinoza.

Tanto a tese do herói fundador como a perspectiva evolucionista parte do princípio que, na origem do estado, se se puder indicar tal origem, encontra-se um grupo humano que é motivado fundamentalmente por paixões e não pela razão. Essa premissa, como mostramos anteriormente, é convergente com a leitura do *TP*. Segundo Den Uyl, nem o estado de natureza intermediário ou o estado de natureza absoluto exigem que a razão seja tomada como o princípio da instituição do Estado. Desta forma, tanto a tese do herói fundador quanto a interpretação evolucionista podem aceitar o artifício interpretativo oferecido por Den Uyl. E ainda, reciprocamente, este dispositivo argumentativo pode aceitar qualquer uma das duas teses citadas.

A diferença entre as duas teses, no que diz respeito ao artifício que distingue os dois momentos do estado de natureza, é que a *tese do herói fundador* baseia-se na ideia de um estado intermediário anterior ao estabelecimento do estado civil, enquanto a *tese evolucionista* parte do princípio que o emprego do estado de natureza em seu momento absoluto é necessário para a apresentação teórica da instituição do Estado.

Segundo Den Uyl, a pressuposição de uma sociabilidade razoavelmente estável é uma condição necessária para a instituição do Estado na teoria do herói fundador. Esta teoria visa dar conta, principalmente, da instituição da teocracia hebraica no *TT-P*.

O momento anterior ao estabelecimento do Estado dos hebreus, no capítulo XVII do *TT-P*, é um estado de natureza intermediário entre duas situações jurídicas distintas: na primeira situação, os hebreus se encontram em situação de servidão (*alienius iuris*) no Estado egípcio. Na segunda, os hebreus fundam o Estado teocrático, “aconselhados” pelo profeta, como se fosse uma Democracia (ao menos no primeiro momento). Entre estas duas situações, necessariamente, há um momento de completa

anomalia, onde nenhuma autoridade pode ser indicada, mas não de completa insociabilidade.

A sociabilidade do grupo hebreu é condição *sine qua non* para a instituição de um estado por obra e graça de um fundador. O profeta conhece as paixões que predominam neste grupo e graças a sua astúcia (*cunning*), ou seja, “a habilidade para calcular os meios que assegurem a obediência dos homens pela interpretação de suas paixões” (DEN UYL, D., 1983, p.48), é capaz de instituir um Estado que se conforme às paixões predominantes naquele grupo¹⁸⁷.

Na interpretação evolucionista, a mesma condição de completa autonomia no estado de natureza é apresentada. No entanto, a fundação do estado, nesta teoria, é realizada por indivíduos em completa igualdade, onde “nenhum dentre eles possui mais poder do que o outro” (DEN UYL, D., 1983, p.50). A diferença é que a interpretação evolucionista pressupõe um grau mínimo de sociabilidade anterior ao estabelecimento do Estado.

O estado de natureza na teoria evolucionista, como já dissemos, cumpre uma função conceitual meramente esquemática, não comprometida com uma explicação histórica determinada da fundação de uma comunidade política.

Partindo da ideia de que “Spinoza não apresenta no *TP* nenhuma descrição sistemática” da origem do Estado e que o segundo tratado político é a última palavra de Spinoza acerca da constituição do Estado, a interpretação evolucionista compromete-se somente com uma dedução das consequências de um conjunto de princípios apresentados no *TP*, a saber: “1) sem o auxílio mútuo os homens não tem qualquer poder; 2) os homens não empregam a razão no estado de natureza e 3) todos os homens procuram, a todo o momento, avançar naquilo que consideram ser propriamente útil para si” (DEN UYL, D., 1983, p.49).

Marcadas as diferenças entre a posição evolucionista e a teoria do herói fundador, Den Uyl passa agora a demonstração da possibilidade de conciliação entre as duas teses acerca da origem do Estado no pensamento político de Spinoza.

Muito embora a tese do herói fundador tenha como condição explicativa para a descrição da instituição do Estado teocrático o momento intermediário do estado de

¹⁸⁷ Na tese do herói fundador, enfatiza-se o segundo pacto apresentado no capítulo XVII do TT-P, que é realizado entre os hebreus e Moisés, deixando-se de mencionar o primeiro pacto, entre os hebreus e a instância transcendente. Veremos as consequências desta posição quando apresentarmos as nossas objeções à interpretação de Den Uyl, logo a seguir.

natureza, o estado de natureza intermediário pressupõe, ao menos teoricamente, um estado de natureza absoluto.

Conforme Den Uyl, a dificuldade em reconciliar as duas interpretações acerca da origem do Estado diz respeito somente em situar os distintos momentos do estado de natureza no mesmo nível teórico. Mas se “a consequência do momento absoluto é a própria sociabilidade, o momento intermediário pressupõe, pelo menos teoricamente, o momento absoluto” (DEN UYL, D., 1983, p.49).

Sendo assim, a tese do herói fundador pode admitir a validade da perspectiva evolucionista da origem do Estado, uma vez que as formações políticas engendradas no momento absoluto possam, em um momento posterior, entrar em colapso e exijam a interferência de um sujeito cuja astúcia é capaz de fundar uma nova comunidade política a partir daquela que havia chegado ao fim.

A tese evolucionista, por seu turno, pode aceitar a possibilidade de um momento intermediário de estado de natureza se puder admitir que algumas comunidades políticas mais frágeis possam ser assimiladas por outras maiores e mais estáveis. Antes, porém, de serem incorporadas no interior das formações políticas mais estáveis, as comunidades menores passam por um processo de desagregação da estrutura do seu próprio Estado que as coloca em uma condição tal como a de um estado de natureza em um momento intermediário entre o colapso do Estado original e a emergência de uma nova formação política. No caso da assimilação das comunidades menores, a nova formação política resulta da absorção do Estado menor pelo Estado maior e mais estável.

Desta forma, se os proponentes da tese do herói fundador (a partir de Strauss) aceitarem a possibilidade, ao menos teórica, de um momento absoluto do estado de natureza e os proponentes da tese evolucionista (sobretudo Matheron) concederem que a assimilação de estados menores por formações políticas mais avançadas é antecedida por um colapso no interior destes estados, constituindo assim uma condição de estado de natureza, as duas teses podem ser, entre si, conciliadas. A distinção entre as teses é que a validade operativa de cada uma delas diz respeito, respectivamente, ao capítulo XVII do *TT-P* (tese do herói fundador) e à constituição passional do estado no *TP* (tese evolutiva).

Assim sendo, Den Uyl não só reconciliaria as duas teses que, segundo ele, são aparentemente divergentes como também conciliaria a estratégia argumentativa de Spinoza nos dois tratados políticos. Se no caso do *TT-P* o interesse é apresentar a

fundação de uma comunidade política cuja historicidade é verificável, o *TP* apresentaria uma teoria geral para dar conta da origem e do funcionamento do estado em cada uma das formas estatais apresentadas neste segundo tratado. Neste segundo caso, então, Spinoza se comprometeria somente com uma teoria política do Estado sem precisar analisar o caso de uma comunidade política realmente existente¹⁸⁸.

Uma vez que a conciliação entre as perspectivas evolucionista e do herói fundador foi encontrada, Den Uyl centra agora a sua análise na interpretação contratualista da origem do Estado. A partir desta análise, Den Uyl tenta oferecer uma solução conciliatória entre as três perspectivas acerca da origem do Estado empregando, como já fizera ao conciliar as duas primeiras teses, o seu esquema explicativo que distingue o momento absoluto do momento intermediário do estado de natureza.

Além disso, com a apresentação desta última análise, Den Uyl expõe a sua própria tese acerca da origem do estado, alternativa às outras por ele examinadas.

Den Uyl abre a sua exposição afirmando que, em relação às outras duas outras teses, a tese do contratante racional é a menos adequada para dar conta da própria elaboração de Spinoza acerca da origem do Estado. Entretanto, uma passagem do capítulo XVI do *TT-P* parece ir exatamente ao encontro desta leitura contratualista, qual seja:

Entretanto, eles não seriam bem sucedidos se quisessem seguir somente o estímulo do apetite (porque, pela leis do apetite, os indivíduos seguiriam caminhos distintos): *assim, cada um deve firmemente decidir e acordar ser guiado somente pela razão (à qual ninguém ousa se opor abertamente sob pena de parecer lhe faltar o entendimento)...*”

Considerando somente essa passagem, que é chave para a interpretação do contratante racional, Den Uyl afirma que se uma reinterpretação da mesma puder ser apresentada para “adequá-la aos esquemas do herói fundador ou evolucionista, então a partir desta conformação, outra interpretação para as passagens que mencionam a razão no estado de natureza pode ser apresentada” (DEN UYL, D., 1983, p.52).

¹⁸⁸ Entretanto, ao longo do texto do TP, Spinoza não deixa de apresentar exemplos históricos que ratifiquem a sua própria exposição, como no caso da queda da monarquia aragonesa e sua assimilação à casa real de Castela, apresentadas nos parágrafos conclusivos da parte onde esta forma de governo é analisada ou, ainda, ao comentar a posição do Estado da Holanda em relação às demais aristocracias dos países baixos quando demonstra que um Estado aristocrático dividido em várias casas reais e assembleias é preferível a um Estado aristocrático unitário. A diferença, contudo, entre o emprego de tais exemplos e a exposição da instituição da República dos hebreus é que os primeiros somente servem como comprovação de uma teoria enquanto a última é objeto de análise.

Por uma questão de facilidade metodológica, Den Uyl denomina a passagem acima citada de “passagem-R”. Assim, a partir de agora, quando quisermos mencionar essa passagem, também empregaremos a mesma denominação oferecida pelo autor.

O primeiro passo, escreve Den Uyl é “reinterpretar esta passagem de forma que a mesma seja compatível com a interpretação do herói fundador” (DEN UYL, D., 1983, p.52). Esta escolha metodológica é evidente, uma vez que a passagem em questão e àquelas que sustentam a perspectiva do herói fundador façam, todas elas, parte do *TT-P*.

Inicialmente, Den Uyl chama atenção para um fato textual que parece colocar imediatamente a posição contratualista em cheque: na passagem escrita logo acima à passagem-R, Spinoza declara que “(...) sem a ajuda mútua, os homens viveriam na completa miséria e, inevitavelmente, privados do cultivo da razão.”

A conclusão da passagem anterior à passagem R é que no estado de natureza ninguém pode viver sob a condução da razão, excluindo, assim, a possibilidade de haver contratantes racionais no estado de natureza capazes de decidir viver somente pela direção da razão, como afirma a passagem R. A solução para a contradição entre as duas passagens é, mais uma vez, distinguir um momento absoluto de um momento intermediário do estado de natureza.

Sendo a passagem que antecede a passagem R meramente hipotética (*se os homens vivessem sem a ajuda mútua, então viveriam em completa miséria, sem poder cultivar a razão*), relativa a um esquema teórico, cabe, então, facilmente na caracterização do momento absoluto do estado de natureza. A passagem R, por sua vez, considerando o que afirma a passagem imediatamente anterior, deve dizer respeito ao momento intermediário do estado de natureza, pois “o estado intermediário permite ao menos a possibilidade de que alguns homens sejam guiados pela razão, enquanto o estado absoluto exclui completamente” (DEN UYL, D., 1983, p.53).

Sendo assim, no momento intermediário, os homens, em um íterim social onde não há qualquer autoridade identificável, podem, conduzidos pela razão, decidir estabelecer um estado cujo direito é constituído pela transferência do direito natural para toda a sociedade tomada em conjunto, caso apresentado no capítulo XVI do *TT-P*.

Uma vez que a passagem R diga respeito ao momento intermediário do estado de natureza, situação social onde, pelo menos, alguns homens sejam conduzidos pela razão, Den uyl tenta, a partir de agora, estabelecer em que medida a razão pode, de fato, ser o motivo para a instituição do estado e a extinção de uma condição social onde nenhuma autoridade é reconhecida. Para isso, o autor retoma a citação da passagem R

em que Spinoza afirma que ninguém ousa opor abertamente a razão por receio de ser tomado como insensato.

Esta parte da passagem R esclarece que nem todos os homens são conduzidos unicamente pela razão, mas alguns são motivados “pelo medo de parecer insensato aos olhos do grupo”. Sendo assim, “pode ser o caso que somente alguns poucos, capazes de se impor aos demais, são dotados de razão enquanto o restante é levado pelo desejo de conformação” (DEN UYL, D., 1983, p.53).

Conforme Den Uyl, dada “a ambiguidade da expressão ‘dirigir todas as coisas somente pelo ditado da razão (... *ex solo rationis dictamine... omnia digere*)’”, que pode significar que (i) “cada indivíduo, motivado pela razão, procura assegurar uma situação onde todas as coisas sejam conduzidas pela razão” ou que (ii) “pelo mero fato de concordar em seguir aqueles que são dotados de razão, alguém concorda em dirigir todas as coisas pelo ditado da razão” (DEN UYL, D., 1983, p.53), um apoio textual de outras obras de Spinoza deve poder determinar a exclusão de uma entre as duas possibilidades de leitura desta expressão.

Voltando-se, então, para a segunda parte da *Ética*, Den Uyl apresenta a definição de gêneros de conhecimento oferecida por Spinoza em EIIP40 esc. 2. Neste escólio, como já foi mencionado na primeira parte desta tese, Spinoza define o que é o conhecimento imaginativo, o conhecimento racional e a *scientia intuitiva*, baseado na fonte de cada um dos tipos de conhecimento. Mas não importa, para o autor, ser exaustivo na explicação ou na distinção entre os tipos de conhecimento. O que interessa a Den Uyl é um exemplo que envolve o resultado da quarta proporcional que Spinoza oferece para ilustrar a diferença entre os gêneros de conhecimento.

Já tratamos deste exemplo na primeira parte da tese, mas vamos recuperar aqui, rapidamente, os termos gerais oferecidos por Spinoza: dados três números 1, 2 e 3 dispostos proporcionalmente, ao se perguntar pela quarta proporcional chega-se ao número 6. A obtenção da resposta deste exercício simples envolvendo a proporcionalidade entre os números 1,2 e 3 pode ter como fonte a imaginação, a razão ou a intuição.

Conforme Den Uyl, a resposta da proporcional pode ser encontrada em um cartão de respostas, tal como uma tabuada. Sendo assim, pela imaginação, a mera memorização da resposta é suficiente para apresentar o número 6. Entretanto, aqueles que compreendem as propriedades comuns de uma proporcionalidade, oferecem uma resposta baseada no conhecimento racional destas propriedades. E há ainda um terceiro

tipo de processo cognitivo para obter a quarta proporcional: pela “*scientia intuitiva* chega-se a resposta por um tipo de *insight* imediato, ou seja, vê-se sem demonstração que a quarta proporcional de 1,2 e 3 é 6” (DEN UYL, D., 1983, p.54).

O objetivo de Den Uyl ao trazer à baila o exemplo da quarta proporcional, como se percebe, é mostrar que a teoria do conhecimento de Spinoza oferece uma justificativa para aceitar que a ambiguidade da expressão “dirigir todas as coisas pelo ditado da razão” pode ser solucionada ao excluir a primeira proposição da disjuntiva. Assim, se a resposta da proporcional pode ser obtida pela imaginação, pela razão e pela intuição, nada obsta a um sujeito que se guie normalmente pela imaginação, aderir a um ditado da razão, ainda que não possa oferecer as razões para aceitar como verdadeiro o conteúdo deste ditado.

Escreve Den Uyl: “a discussão precedente acerca dos gêneros de conhecimento permite a construção de caso análogo no reino da ação. Um homem que não seja guiado pela razão pode, contudo, agir de acordo com a razão. Assim, um homem conduzido pela paixão e um homem que se conduz pela razão podem realizar uma ação que é racional, ainda que suas respectivas motivações sejam distintas” (DEN UYL, D., 1983, p.54).

Como comprovação textual exigida para dar conta da tese que afirma que um homem pode agir *conforme* a razão sem ser *conduzido* pela razão, Den Uyl cita, estranhamente, uma passagem do *TP*: “É necessário organizar o Estado de tal forma que todos os seus membros, governantes como governados, façam aquilo que o bem comum requer, queiram eles ou não, o que significa que são compelidos a viver de acordo com o preceito da razão, senão por inclinação, então por força ou necessidade (TP VI,3).”

Nesta altura, Den Uyl compara a teoria da ação de Spinoza com a ética kantiana. Kant distingue, em sua ética, os atos realizados *em acordo com o dever* daqueles que são realizados *por dever*. Com esta analogia, o autor pretende mostrar que a segunda proposição da disjuntiva é válida, uma vez que “implique que ainda que nem todos os homens (ou mesmo a maioria) sejam guiados pela razão, todos podem agir de acordo com a razão.

Se for assim, escreve Den Uyl, “a função da razão no movimento que determina o fim do estado de natureza pode ser muito reduzido” (DEN UYL, D., 1983, p.54). E, então, não é necessário que todos os homens sejam conduzidos pela razão, ou seja, sejam capazes de realizar no pensamento um procedimento cognitivo que opere com a razão, mas somente é necessário que possam agir em conformidade com a razão.

Conforme Den Uyl, Spinoza expõe claramente que nem todos os homens podem agir tendo como base para as suas ações a própria razão, e seria mesmo um grande engano esperar que assim fosse: “Mas que cada um seja guiado somente pela razão é muito difícil. Porque cada um é levado por sua própria satisfação, e é muito comum que o orgulho, a avareza, a inveja e a raiva tenham tanto poder sobre a mente que não haja lugar para a razão” (*TT-P*, XVI).

Neste ponto, após as considerações acima, Den Uyl dá por solucionada a ambiguidade gerada pela expressão “dirigir todas as coisas somente pelo ditado da razão”, retomando a passagem R para tratar de outra dificuldade ainda não resolvida. Conforme Den Uyl, há, na passagem R, alguns termos que parecem indicar a adesão de Spinoza ao contratualismo, por exemplo, quando emprega termos tais como *statuere* (decidir) e *pacisci* (contratar).

Segundo Den Uyl, os termos *pacisci* e *statuere*, tomados em conjunto, sugerem que “a realização de um contrato, como um processo de deliberação e previsão racional, juntamente com a expressão do consentimento voluntário, é concretizada”. Contudo, Den Uyl propõe outra leitura para o uso de ambos os termos: “Spinoza não emprega estes termos de modo estrito, como pode parecer à primeira vista. O sentido preciso que estes termos possuem na passagem R é determinado pelo que ocorre na formação do estado Judeu” (DEN UYL, D., 1983, p.55).

A intenção de Den Uyl com exame da passagem R é a de conciliar a interpretação contratualista da origem do estado com a tese do herói fundador, como o autor salienta desde o início deste exame. Assim, é nesta altura, quando apresenta em que sentidos Spinoza emprega os termos *pacisci* e *statuere* na mencionada passagem, que o autor começa a relacionar as duas formulações do pacto social no *TT-P*. Este passo é fundamental para a sua proposta conciliatória.

Conforme Den Uyl, uma passagem no capítulo XVII, concernente à transferência de direito dos hebreus para Deus, esclarece os sentidos dos termos *pacisci* e *statuere* empregados na passagem R: “esta promessa, ou transferência de direito para Deus, foi realizada do mesmo modo que concebi ser realizada em qualquer outra sociedade quando os homens decidem ceder seu direito natural”.

Essa passagem referente à instituição do pacto que estabelece a teocracia hebraica parece remeter-se a passagem R que é “um enunciado central no *TT-P* acerca da natureza da formação de um ‘contrato’”. Segundo Den Uyl, Spinoza se serve de uma

linguagem contratualista tanto no pacto social apresentado no capítulo XVI quanto na instituição da teocracia hebraica (DEN UYL, D., 1983, p.55).

Como no contratualismo hobbesiano, por exemplo, a transferência de direito realizada na instituição da República dos hebreus deve-se a uma deliberação e não ao constrangimento: “por uma promessa explícita e pelo pacto... que eles concedem o seu direito de natureza e os transferem para Deus; e não por constrangimento pela força ou por medo de ameaças”.

Para Den Uyl, essas passagens relativas ao pacto dos hebreus apresentado no capítulo XVII do *TT-P* podem iluminar o sentido da passagem R ao se referir a um modelo específico de “contrato” (DEN UYL, D., 1983, p.55).

Resumindo brevemente a apresentação do pacto da Teocracia dos hebreus, Den Uyl afirma que o que há de mais significativo neste processo, que vai do aconselhamento de Moisés aos hebreus até a realização de um novo pacto que transfere o poder de interpretar as leis divinas ao profeta, é a interferência do herói fundador. Esta característica, por si mesma, mostra a diferença fundamental entre a teoria política apresentada no *TT-P* e o contratualismo.

Segundo Den Uyl, “a imagem que emerge não é, a despeito da linguagem de Spinoza, a de um contrato formal, mas de a uma massa de homens que são organizados por um líder” (DEN UYL, D., 1983, p.56).

Se, então, a passagem R do capítulo XVI do *TT-P* puder ser reinterpretada, a partir de uma ressignificação dos termos *statuere* e *pacisci*, considerando a relação que essa passagem mantém, conforme Den Uyl, com a apresentação do pacto social que institui a República dos hebreus, a descontinuidade presente entre as duas formulações do pacto desaparecem.

Segundo Den Uyl, o termo *statuere* não precisa ser interpretado como “uma decisão precedida por um processo racional de deliberação”, mas, tendo em conta o pacto social do capítulo XVII do *TT-P*, pode significar somente a expressão da “resolução de obedecer” uma autoridade soberana. Essa resolução pode ser de ordem puramente passional, provocada, por exemplo, pelo medo de sanções severas ou pela esperança de algum privilégio. O termo *pacisci*, por sua vez, levando em conta a mesma passagem do *TT-P*, “nada mais é do que a realização do que é voluntariamente acordado” (DEN UYL, 1983, p. 56).

Se o sentido destes dois termos puder ser reinterpretado a partir desta conexão entre a passagem R do capítulo XVI e a passagem que trata especificamente do pacto

social estabelecido entre Moisés e os hebreus, então, parece ficar, para Den Uyl, justificada a conexão entre as duas passagens, pois “a passagem R encaminha explicitamente a discussão acerca do estado Judeu encontrado no capítulo XVII do *TT-P*” (DEN UYL, 1983, p. 56).

A suposta conexão entre os dois capítulos do *TT-P*, provaria então, segundo Den Uyl que “o *TT-P* é antes de mais uma obra de interpretação bíblica e não de teoria política” (DEN UYL, 1983, p. 56) e, portanto, toda a apresentação referente a parte política neste tratado tem em vista, somente, segundo o autor, o tratamento hermenêutico da Bíblia.

Neste sentido, escreve Den Uyl :“o interesse do *TT-P* diz respeito antes, a relação entre política e religião do que em uma descrição completa e sistemática da fundação metafísica e antropológica da ciência política. Precisamente, oposto é verdadeiro no caso do *TP*” (DEN UYL, 1983, p. 56).

Além disso, Den Uyl chama a atenção para o fato de que os verbos da passagem R, como *statuere* e *pacisci*, são empregados no passado, o que seria também uma prova para o fato de que Spinoza tem em vista a apresentação do pacto social que institui a teocracia hebraica, cuja autenticidade histórica parece ser atestada, pelo menos para o autor do *TT-P*.

Se se puder aceitar essa reinterpretação da passagem R, parte da base de argumentos que fundamenta a teoria do contratante racional pode ser questionada. Mas há ainda um termo que precisa ser ainda esclarecido se se quiser refutar a teoria do contratante racional. Este termo é exatamente a “razão”.

Conforme a primeira explicação da passagem R apresentada por Den Uyl, nem todo o contratante precisa ser conduzido pela razão, mas somente agir em conformidade com a razão. Se for assim, escreve Den Uyl, talvez “a razão não tenha o papel dominante que inicialmente se pudesse supor” (DEN UYL, 1983, p. 56).

Den Uyl explica que a sua intenção não é a de refutar a teoria do contratante racional, mas somente *assimilar* essa teoria à interpretação do herói fundador (DEN UYL, 1983, p. 56). O primeiro passo já foi dado ao resinificar os termos *statuere* e *pacisci*. O segundo passo diz respeito à definição de razão empregada por Spinoza na passagem R.

A primeira contradição a qual Den Uyl pretende enfrentar, para mostrar que a teoria do contratante racional pode ser assimilada à teoria do herói fundador, diz

respeito à ideia de que, segundo a passagem R, “alguns homens podem ser motivados pela razão” (DEN UYL, 1983, p. 57).

Conforme Den Uyl, se na passagem R, Spinoza não se compromete com a ideia de que *todos* os homens que realizam o acordo devem ser guiados pela razão, tão pouco acontece de que a teoria do herói fundador exija que *todos* os homens sejam guiados somente por suas paixões. Assim, escreve Den Uyl, “a interpretação do herói fundador pode, portanto, dar lugar a possibilidade de que alguns homens possam se conduzir conforme a razão, na medida em que não afirme que a razão é a força predominante na origem do estado” (DEN UYL, 1983, p. 57).

Com este raciocínio simples, Den Uyl pretende solucionar a primeira contradição que seria encontrada nas duas formulações do pacto social. Assim como na teoria do contratante racional não há a exigência, segundo o autor, de que todos os homens sejam guiados pela razão, a teoria do herói fundador não exigiria que todos os homens fossem guiados somente pelas paixões. O exemplo que Den Uyl oferece para o homem que é guiado pela razão na fundação da República dos hebreus é, exatamente, o profeta. Sendo assim, um ponto em comum entre as duas teorias poderia ser encontrado.

Neste ponto, Den Uyl tenta esclarecer, por fim, uma última dificuldade: a definição de razão apresentada nos escritos políticos é a mesma daquela apresentada, por exemplo, na *Ética*? Se a definição de razão empregada nos escritos políticos for diferente daquela que Spinoza apresenta na *Ética*, a teoria do contratante racional deve ser repensada.

Conforme Den Uyl, “uma das definições encontradas nos escritos políticos de Spinoza é a seguinte: *‘ratio pacem omnino suadet’*”. Den Uyl explica que esta sentença significa que a ausência absoluta de segurança e harmonia é “prejudicial a si e aos outros e, portanto, tal condição é contrária à razão” (DEN UYL, 1983, p. 57). Qualquer um que reconheça o valor do estado para a sua própria vida e para garantir a concórdia entre os homens deve ser considerado *razoável*.

Este reconhecimento do valor do estado pode ser considerado, segundo Den Uyl, “a primeira verdade da razão e, provavelmente, seja a primeira verdade que o homem guiado pela razão alcança”. Segundo o comentador ainda, é possível que Spinoza considerasse que Moisés reconhecesse o valor do estado para a segurança e a paz de todos e, sendo assim, “possuísse não só a astúcia, como também fosse dotado de razão” (DEN UYL, 1983, p. 58).

Mas qual a diferença desta definição de razão para aquela apresentada na *Ética*? Conforme Den Uyl, a definição de razão na *Ética* se assenta em uma distinção radical entre razão e afeto.

Assim, escreve Spinoza na quinta parte da *Ética*: “Os afetos que são contrários a nossa natureza, ou seja, que são maus, são maus na medida em que impedem a alma de compreender. (...) durante o tempo em que não somos dominados por afetos, (...) durante esse tempo a potência da alma, pela qual ela faz esforços para conhecer as coisas (...) ela tem o poder de formar ideias claras e distintas e de as deduzir uma das outras, (...) conseqüentemente durante esse tempo nós temos o poder de ordenar e encadear os afetos do corpo segundo a ordem relativa à razão” (EV P10 dem.).

À semelhança da definição oferecida nos escritos políticos, escreve Den Uyl, a definição de razão apresentada na *Ética* destaca que o fato de “agir conforme a razão assegura o bem-estar de cada um”. Contudo, “nos escritos políticos o escopo do termo ‘razão’ é limitado ao que está de acordo com a razão ou produz paz e harmonia, enquanto na *Ética* o escopo do mesmo termo pode ser estendido à própria beatitude” (DEN UYL, 1983, p. 58). Sendo assim, o escopo do termo razão na obra estritamente política de Spinoza é, segundo a interpretação de Den Uyl, distinto daquele apresentado na *Ética*.

Conforme Den Uyl, a definição de razão apresentada no *Tratado Político* é mais precisa do que aquela oferecida no primeiro tratado. Escreve Spinoza em TP, III, §6: “É próprio à razão o escolher o menor entre dois males”.

Spinoza descreve, então, como um ditado da razão a simples escolha entre a melhor de duas situações e, assim “a escolha de estabelecer uma sociedade em oposição a permanecer fora dela estaria em acordo com um ditado da razão. E parece apropriado afirmar que aquele que é guiado pela razão age conforme aquilo que é racional” (DEN UYL, 1983, p. 59).

Tomando a definição apresentada no *TP*, Den Uyl sustenta que certos usos do termo razão em algumas passagens do *TT-P* podem ser melhor interpretados. Conforme Den Uyl, “quando Spinoza afirma que a ‘razão nos aconselha’ a estabelecer uma sociedade civil, pode estar querendo dizer uma ou duas das seguintes afirmações: a) a escolha de instituir uma sociedade concorda com a razão e/ou b) somos impelidos por uma condição inerente a nossa própria estrutura psicológica a escolher a sociedade e recusar o estado de natureza porque a sociedade nos parece ser o menor dos males” (DEN UYL, 1983, p. 59).

Den Uyl conclui, a partir deste raciocínio que nenhuma das duas situações descritas acerca do “aconselhamento” da razão diz respeito à teoria do contratante racional, pois as duas afirmações são, segundo o comentador estadunidense, compatíveis com o fato de que os homens são guiados preferencialmente por suas paixões.

Se for assim, então, a passagem R não pode ser interpretada conforme a interpretação do contratante racional. Consequentemente, essa passagem não contradiz nem a teoria do herói fundador, uma vez que para esta teoria a paixão do líder e dos seus liderados é fundamental para explicar a constituição do estado, nem a teoria evolutiva, pois, como mostrou anteriormente Den Uyl, nada obsta que um estado mais precário se desorganize e seja assimilado por um estado mais estável (e, portanto, é possível a constituição de um novo estado a partir de um estado de natureza em seu momento intermediário).

Desta forma, Den Uyl conclui demonstrando que, pelo menos as duas primeiras interpretações são compatíveis entre si e a terceira (interpretação do contratante racional) não diz respeito à teoria política desenvolvida por Spinoza no *TT-P*.

Observações e objeções à tese alternativa de Den Uyl

Ainda que Den Uyl apresente um método alternativo para conciliar as teses do herói fundador e evolutiva, refutando a teoria do contratante racional, com base no exame da definição de razão empregada por Spinoza nos escritos políticos, e ofereça ainda uma resposta para uma suposta incompatibilidade entre a teoria política apresentada no *TT-P* daquela que é exibida no *TP*, no que diz respeito à origem do estado no pensamento político de Spinoza, o que Den Uyl realmente faz é mostrar a adequação da teoria do herói fundador, pelo menos no âmbito do *TT-P*, mesmo que no início do terceiro capítulo de seu estudo sustente que as três teorias são inconclusivas (DEN UYL, 1983, p. 38-44).

Ao fim e ao cabo, a tese alternativa apresentada por Den Uyl pode ser resumida como a conciliação da apresentação da origem do estado, mediante um pacto social, no capítulo XVI com a apresentação da origem do estado hebreu graças à interferência do profeta no capítulo XVII e, ainda, como a conciliação do argumento do *TT-P* com a teoria política apresentada no *TP*. O acordo entre a exposição encontrada no *TT-P* e a teoria política do *TP* é obtido com a distinção dos temas examinados em cada uma das obras.

Deste modo, o *TT-P* tem por interesse a solução de um problema de ordem teológico-político e no *TP*, o objetivo de Spinoza é apresentar “uma descrição sistemática das fundações metafísicas e antropológicas da ciência política” (DEN UYL, 1983, p.56).

Se a apresentação da origem do estado no capítulo XVI do *TT-P* é *conciliável* com a apresentação no capítulo XVII da República dos hebreus, sendo esta reconciliação baseada na ideia de que no capítulo XVI seriam apresentados os fundamentos do estado *em geral* e no capítulo XVII um exemplo cuja historicidade pode ser aceita, então a tese interpretativa de Den Uyl aproxima-se daquela apresentada por Balibar.

Embora Den Uyl não se comprometa com uma justificativa baseada nas questões políticas contemporâneas à Spinoza, o autor, de certa forma, também se aproxima da interpretação de Ueno para quem a centralidade do problema teológico-político é a base da análise empreendida por Spinoza no *TT-P*.

Entretanto, a originalidade de Den Uyl concerne ao método alternativo empregado para a compreensão da teoria política de Spinoza. A estratégia metodológica que distingue dois momentos particulares do estado de natureza permite a conciliação de duas teorias da origem do estado na filosofia política de Spinoza, a teoria do herói fundador e a teoria evolutiva. Com a conciliação entre estas duas teses concorrentes, Den Uyl mostra a predominância da tese do herói fundador no *TT-P* sem se conflitar com a tese evolutiva de Matheron, por exemplo.

O estado de natureza em seu momento absoluto é somente teórico e serve somente ao desígnio de apresentar uma metafísica da ciência política no *TP*. Entretanto, mesmo considerando um uso *somente teórico*, o único apoio textual que provaria esse uso estaria exatamente no capítulo V do *TT-P*, no excerto já citado nesta tese anteriormente: “Veja-se como aqueles que vivem na barbárie e sem organização política levam uma vida miserável e quase de animais e, mesmo assim, o pouco que tem, por miserável e rude que seja, só o conseguem através da cooperação mútua” (*TT-P*, V, [73]).

A passagem acima parece tratar-se de uma situação de mínima sociabilidade, que é o caso do estado de natureza absoluto segundo a definição de Den Uyl. Existe alguma cooperação, mas esta é bastante insuficiente para arrancar os homens da barbárie.

Considerando agora a passagem do *TP* que serve de apoio para Den Uyl apresentar a distinção entre o estado de natureza absoluto e o estado de natureza intermediário, a saber, o parágrafo 15 do capítulo II do *TP*. Neste parágrafo, a argumentação de Spinoza visa demonstrar a impossibilidade real de um direito de natureza individual e que todo o direito de natureza nada mais é que um direito comum:

“(..) É certo que cada um possui menos poder (*puissance*) e, por consequência menos direito, quanto maior for o seu medo. Acrescente-se a isso que, à muito custo, os homens poderiam sustentar a sua própria vida e cultivar a alma se não recorressem ao auxílio mútuo. Daqui, concluímos que o direito natural, aquele que é próprio ao gênero humano, não pode ser concebido senão como um direito comum, ao possuir, em conjunto, terras que podem habitar e cultivar, e ser, enfim, capazes de se defender, fortificar, revidar toda a violência e viver como se estivessem de comum acordo. Ora, (...) na medida em que os homens formem como um só corpo, tanto mais, em conjunto, tem direito, e é por esse motivo, a saber, que os homens no estado de natureza podem, a muito custo, ser seus próprios senhores, é por essa razão que os escolásticos disseram que o homem é um animal social, e eu não os contradigo” (*TP*, II, §15).

Por essa passagem, nos parece ficar claro que, no âmbito do *Tratado Político*, Spinoza entende que não pode haver algo como um estado de natureza absoluto. O homem é um animal social, “como disseram os escolásticos”, e assim, ainda que uma organização estatal, com suas normas e instrumentos para garantir que tais normas sejam seguidas, não exista, o estado de natureza absoluto, definido como uma situação social de mínima reciprocidade cooperativa, não é possível.

Sendo assim, a afirmação de Den Uyl que pretende distinguir um conceito, ao menos teórico, de estado de natureza absoluto para a apresentação de uma metafísica dos fundamentos do estado no *TP* não nos parece se seguir do próprio argumento de Spinoza. Tanto no *TP* quanto no *TT-P*, o que parece estar em questão é sempre um estado de natureza intermediário, ou seja, uma situação de desorganização do estado onde uma autoridade não pode ser reconhecida.

Se for assim, a estratégia conciliatória oferecida por Den Uyl para ajustar a tese evolutiva à tese do herói fundador perde a sua base. Conforme Den Uyl, a tese do herói fundador não contradiz a possibilidade, ao menos teórica, de um estado de natureza absoluto. Isso parece se seguir, tranquilamente, da passagem do capítulo V do *TT-P* sobre a barbárie. Entretanto, o que Den Uyl afirma é que o estado de natureza absoluto,

como estratégia teórica, deve comparecer no argumento apresentado no *TP* e não no *TT-P*, onde o objetivo de Spinoza é explicar a relação entre religião e política.

Quanto à solução apresentada para apresentar a conciliação da tese do herói fundador com a tese evolutiva, do ponto de vista desta última, pode ser questionada ao se levar em consideração o artigo de Matheron apresentado anteriormente nesta tese.

Escreve Matheron sobre o método de Den Uyl para conciliar a argumentação apresentada no *TP* com aquela oferecida no *TT-P*: “Estou inteiramente de acordo com a demonstração da não-contradição oferecida por Douglas Den Uyl (...): minha interpretação baseada no *TP* convém a um ‘estado de natureza absoluto’, que não foi precedido anteriormente por nada, explicando ontologicamente *porque* de modo geral existe uma sociedade política”. Quanto ao estado de natureza intermediário, Matheron explica tal situação hipotética convém à interpretação contratualista oferecida no *TT-P*, esclarecendo “(de modo mais ou menos aproximativo) *como*, historicamente, se passa de uma forma de Estado à outra” (MATHERON, 2011, p.215).

Estranhamente, porém, a solução do estado de natureza absoluto parece convir mais à estratégia contratualista, pelo menos no caso do contratualismo hobbesiano, como vimos anteriormente, do que a uma estratégia que pretende explicar, à luz de narrativas históricas, como se deu um processo de organização de um estado a partir de um estado social onde uma autoridade não é reconhecida.

Embora Matheron afirme que sua interpretação está baseada no *TP*, mostramos, logo acima, que com referência a passagem do segundo capítulo daquele tratado não se segue nem a possibilidade histórica nem o uso estratégico de uma situação de completa insociabilidade naquele tratado¹⁸⁹. Tanto no *TP* como no *TT-P* parece ser o caso em que algum grau de cooperação entre os homens deve ser concebido para mostrar a origem do Estado.

O esforço de conciliação entre os dois tratados e entre duas das teses interpretativas acerca da origem do Estado, baseado na articulação de uma distinção entre um estado de natureza absoluto e outro intermediário, parece não ter uma autorização expressa no próprio texto de Spinoza. Como mostramos, o estado de

¹⁸⁹ Já havíamos citado, nesta tese, a passagem do capítulo VIII do *TP*, onde Spinoza afirma pensar que “a maioria dos Estados aristocráticos começou por ser democracia” (*TP*, VIII, §12). Nesta passagem, Spinoza explica que o afeto da inveja contra os estrangeiros acaba por arruinar uma democracia original. Neste caso, trata-se de um estado original que entra em colapso por uma dinâmica afetiva particular. Com o fim do estado original, há um ponto de inflexão entre a existência do primeiro estado e a constituição do novo estado. Neste ínterim surge um estado de natureza intermediário. Sendo assim, diferentemente do que pretende Matheron, o estado de natureza intermediário não é somente um dispositivo teórico dentro da argumentação contratualista de Spinoza no *TT-P*.

natureza absoluto, tal como definido por Den Uyl, ou seja, uma situação de quase completa insociabilidade, não é encontrado no argumento de Spinoza, nem para um uso meramente teórico.

Se o ponto de partida para a compreensão do objetivo de Spinoza no *TP* for a passagem do capítulo II aqui citada, não se segue a interpretação de que Spinoza empregue, *mesmo que* somente como dispositivo argumentativo, o conceito de estado de natureza absoluto. De fato, Spinoza não o faz.

Outro problema referente à interpretação de que, à distinção do objetivo do *TT-P*, que é mostrar a relação entre religião e política, no *TP*, Spinoza ofereceria, como quer Den Uyl, uma metafísica dos fundamentos da ciência política. Entretanto, o que Spinoza parece fazer em seu segundo tratado político é um estudo da organização e da capacidade do Estado em se manter estável. Neste sentido, o objetivo de Spinoza no *TP* parece muito próximo ao objetivo de Hobbes no XIXº Capítulo do *Leviathan*.

Ainda que a apresentação dos fundamentos dos Estados monárquico, aristocrático e democrático seja crucial para a apresentação da dinâmica destas formas de Estado, Spinoza não se restringe ao exame, puro e simples, destes fundamentos. Assim, a consideração de que o objetivo do autor do *TP* diga respeito somente à apresentação de uma “metafísica dos fundamentos de uma ciência política”, não parece levar em conta todo o propósito de Spinoza neste tratado.

Passamos agora às nossas observações acerca da compreensão de Den Uyl para a tese do contratante racional, na qual, segundo ele, é a menos adequada para explicar a origem do Estado. Esta tese tem como principal passagem (a chamada passagem R) que é, no nosso entendimento, a condição mesma do pacto social apresentado no capítulo XVI do *TT-P*.

Segundo Den Uyl, a passagem R afirma que “*cada um deve firmemente decidir e acordar ser guiado somente pela razão*”. Sendo assim, a passagem R exigiria que *todos os homens*, em comum acordo sejam guiados pela razão.

Entretanto Den Uyl propõe uma releitura desta mesma passagem tendo em conta (i) a passagem imediatamente anterior a passagem R e (ii) o complemento da passagem citada.

Na passagem anterior à passagem R, Spinoza afirma que se os homens não cooperassem entre si não poderiam cultivar a razão. Esta afirmação objetaria o ponto de partida da explicação da origem do Estado no contratualismo que é a ideia de um estado

de natureza absoluto. Desta forma, a passagem R não pode dizer respeito ao esquema contratualista de explicação da origem do Estado.

Considerando o fato de que os homens, cooperando mutuamente, podem cultivar a razão, então pelo menos *alguns homens* podem ser conduzidos pela razão. Conforme Den Uyl, o que a passagem requer é que alguns homens sejam conduzidos por um princípio da razão, sem exigir que *todos* sejam guiados pela razão.

Essa conclusão está de acordo com a sua complementação textual. Escreve Spinoza que “cada um deve firmemente decidir e acordar ser guiado somente pela razão (*à qual ninguém ousa se opor abertamente sob pena de parecer lhe faltar o entendimento*)...”.

A interpretação de Den Uyl para essa passagem explica porque não há a necessidade de que todos os homens sejam guiados pela razão, pois, “pode ser o caso que somente alguns poucos, capazes de se impor aos demais, são dotados de razão enquanto o restante é levado pelo desejo de conformação” (DEN UYL, D., 1983, p.53).

Concordamos com a leitura de Den Uyl quando o autor afirma que a passagem R não exige a interpretação de que todos os homens sejam guiados pela razão, mas divergimos quanto ao fato de que aqueles homens que não são guiados pela razão são orientados somente por um *desejo de conformação*. O receio de se opor abertamente à razão corresponde ao afeto da vergonha, o qual Spinoza menciona no apêndice da quarta parte da *Ética* como um afeto triste que, mesmo não sendo relativo à razão, é capaz de propiciar a concórdia entre os homens (EIV, Ap., c.XXIII).

O sujeito político passional que entra em acordo com o sujeito racional não pode, pela característica da passionalidade, ser conduzido somente pela razão ao firmar tal acordo com o sujeito racional e ao conduzir a sua vida no Estado. Uma raiz afetiva deve ser considerada, mas o afeto que Spinoza parece ter em mente não é o desejo de conformação, mas a vergonha¹⁹⁰.

Considerando agora a definição de razão apresentada nos escritos políticos que, para Den Uyl, é uma forte indicação de que a teoria do contratante racional deve ser

¹⁹⁰ Não é mero acaso que o afeto da vergonha seja mencionado como um dos afetos que propiciam a concórdia no apêndice da quarta parte, logo após Spinoza tratar, na proposição 73 desta parte, da vida do homem livre na cidade. Se se puder aceitar que a quarta parte é uma preparação para os escritos políticos, Spinoza poderia ter em vista exatamente a relação entre sujeitos políticos racionais e passionais, o primeiro conduzido somente por uma consideração da razão e o outro por uma consideração afetiva e pelo princípio da razão.

abandonada. Den Uyl procura mostrar que a definição de razão que consta na *Ética* é muito mais restritiva do que aquela que Spinoza oferece nos escritos políticos.

Spinoza apresenta no capítulo XVI do *TT-P* como sendo uma *lei universal da natureza humana* o escolher entre dois bens aquele que nos parece o melhor e entre dois males, o menos pior. Segundo Spinoza, tal lei “está tão firmemente inscrita na natureza humana que temos de coloca-la entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar” (*TT-P*, XVI, [192]). Entretanto, Spinoza em nenhum momento afirma que esta é uma *lei da razão*.

Sendo assim, Den Uyl afirma que é muito vaga a definição de razão oferecida no *TT-P* e, que portanto, é melhor recorrer a passagem do *TP* que parece esclarecer o que Spinoza entenderia por razão nos escritos políticos. Escreve Spinoza no *TP* : “É próprio à razão o escolher o menor entre dois males” (*TP*, III, §6).

A passagem do *TP* citada por Den Uyl transportada para o contexto do *TT-P*, tornaria a lei universal da natureza humana da escolha entre duas situações danosas a menos pior, uma lei da razão. Contudo, nos parece que essa identificação deixa de levar em conta o fato mesmo de que tal lei universal é uma lei *imaginativa*.

Esta lei da imaginação pode ser descrita como o escolher entre duas situações aquela que nos *parece* a melhor, se for o caso de duas ou mais situações vantajosas, ou a menos pior, no caso de duas ou mais situações danosas. O homem livre diante de duas situações às quais uma deve ser escolhida, considera cada uma das situações à luz de sua razão, mas o homem não-livre não terá mais do que a sua imaginação para escolher somente aquela situação que lhe parece mais ou menos danosa.

O que parece estar em questão aqui é o escopo da definição de razão oferecido no *TP*. Nesta obra, onde a unidade política é sempre resultante de uma identidade dos afetos da *multidão*, “razão” parece ser um termo que equivale a “bom senso”, prudência ou cautela. Ter bons motivos para agir ou se conduzir desta ou daquela forma no interior do Estado é agir com a razão.

Uma ilustração possível para o que afirmamos aparece no capítulo II do *TP*: “temos o costume de chamar de pecado ao que se faz contrariamente à injunção da razão, e obediência a uma vontade constante de regular as apetências segundo as prescrições da razão” (*TP*, II, §20). A razão aqui é antes uma faculdade capaz de moderar o apetite do homem não-livre e não um instrumento cognitivo do homem livre.

CAPÍTULO II: Pacto Social e Direito de natureza

Como fora mencionado na apresentação desta terceira parte da tese, nesta seção tratamos da relação entre o pacto social e a concepção de direito natural, tal como apresentada por Spinoza no *TT-P*. A partir do exame desta relação podemos mostrar a diferença entre as duas formações do Estado apresentadas no *TT-P*, retomando o exame já empreendido na primeira parte da tese, e explicar o porquê de tanto a democracia, apresentada no capítulo XVI desta obra, quanto a República dos hebreus instituída pelo pacto apresentado no capítulo XVII, exigirem um pacto social para o estabelecimento do Estado à diferença das formas de governo apresentadas no *Tratado Político*.

Assim, apresentamos, inicialmente, a relação entre o direito de natureza e o estado civil para elucidar algumas passagens tratadas na primeira parte desta tese. A seguir, consideramos a questão do pacto social e o interesse do homem livre nesta forma de contrato e, por fim, a relação entre o pacto social e o direito de natureza.

2.1. Direito de natureza e Democracia

O exame da relação entre o pacto social e o direito de natureza deve, necessariamente, retomar a concepção de direito natural apresentada por Spinoza no capítulo XVI do *TT-P*.

Spinoza introduz a apresentação dos fundamentos do Estado no capítulo XVI ao escrever que: “por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira.”

O direito natural, segundo a compreensão de Spinoza, nada mais é do que uma *determinação* a existir e agir conforme as regras *necessárias* da natureza de cada coisa, considerada individualmente.

Ao considerar a natureza em absoluto, Spinoza afirma que *tomada em absoluto*, a natureza tem o “direito a tudo o que está em seu poder” e que o “direito de 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 da natureza tomada em absoluto é, assim, a própria *potência divina*. Mas a natureza, considerada em absoluto, distingue-se em Natureza Naturante e Natureza Naturada ¹⁹¹.

¹⁹¹ No escólio da proposição 29 da primeira parte da *Ética*, Spinoza define e distingue o que é *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*: “(...). Do já exposto até aqui, penso estar estabelecido que

Após tratar do direito da natureza *em absoluto*, Spinoza retoma, neste mesmo parágrafo do capítulo XVI do *TT-P*, o direito de individual de natureza. Escreve o autor que:

“Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência. E uma vez que é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado, sem ter em conta nenhuma outra coisa, a não ser ela mesma, resulta que cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo, ou seja, (...) a existir e a agir conforme está naturalmente determinado” (*TT-P XVI; G III, 189*).

A *potência universal* de toda a natureza, que é somente uma parte da potência divina (que é a própria potência da natureza tomada em absoluto), é *composta pela soma da potência* de todos os indivíduos em conjunto. A potência universal é a potência, ou o direito, da Natureza Naturada, que se divide na potência de cada um dos indivíduos naturais.

Uma vez que a potência universal de toda a natureza é somente a soma da potência de cada indivíduo natural, a potência de cada indivíduo não é, evidentemente, igual à própria potência da natureza naturada tomada em conjunto, mas somente uma parte da potência universal.

Spinoza exemplifica, neste parágrafo do capítulo XVI, que os peixes estão determinados *naturalmente* a nadar e, portanto, assim agem por um pleno direito de natureza (ou segundo as leis de sua natureza individual), e que os peixes maiores tem o direito de comer os menores, uma vez que a sua potência e seu direito, por serem mais complexos, é maior do que o direito e a potência dos peixes menores. Assim, quanto maior for a complexidade de cada indivíduo na natureza, maior será a sua potência ou o seu direito natural.

No que diz respeito ao direito de conservar o próprio ser, Spinoza afirma que não há diferença “entre o homem e os outros seres da natureza ou entre os homens dotados de razão e os outros que ignoram a verdadeira razão, ou ainda entre os imbecis

deve entender-se por Natureza Naturante o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corolário 1 da proposição 14 e o corolário 2 da proposição 17), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por Natureza Naturada, porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidos sem Deus”.

e os dementes e as pessoas sensatas”. Cada homem, assim como cada indivíduo natural, tem o direito, conforme a sua própria potência, de agir como puder para conservar a si mesmo, “pois age conforme foi determinado pela natureza e não pode sequer agir de outra forma”.

Sendo assim, *no estado de natureza*, “tanto está no seu pleno 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”.

No estado de natureza, então, “o direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência”. E enquanto os homens vivem sob o “império da natureza”, podem agir como quiserem tendo em vista a sua própria conservação.

Sendo assim, enquanto um ordenamento jurídico não regular as ações e as relações entre os homens, cada um vive segundo o seu próprio interesse. Desta forma, escreve Spinoza: “Tudo aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, *julga que lhe é útil*, seja em função da reta razão ou da violência de suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente obtê-lo, seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil”.

Se, no estado de natureza, estas são as condições para a preservação de cada um, no Estado civil organizado sob um conjunto de leis, a mesma permissibilidade em relação ao direito natural individual não pode ser concedida em razão dos próprios termos que definem a organização civil. Entretanto, Spinoza afirma que, pelo menos no caso da *Democracia*, o Estado, de tipo democrático, só pode ser instituído *sob a condição de* não estar em contradição com o direito natural. Esta condição impõe algumas dificuldades que precisam ser analisadas para que o sentido de direito natural seja preservado no Estado de direito segundo a forma da *Democracia*.

Spinoza afirma que, *no estado de natureza*, tanto “o sábio tem o direito de fazer tudo o que a razão manda, ou seja, a viver segundo as leis da razão” quanto “também o ignorante e o pusilânime tem o direito de fazer tudo o que o instinto lhe inspire, isto, é viver segundo as leis do instinto”. Uma questão pode ser colocada a partir desta afirmação: se o direito natural do homem livre é distinto do direito natural do homem não-livre *no estado de natureza*, o homem livre e o homem não livre são distintos *por natureza* ou somente *no estado de natureza*?

A questão torna-se ainda mais procedente se levarmos em conta a afirmação que Spinoza faz a seguir:

“O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo apetite e pela potência. Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as leis da razão; pelo contrário, todos nascem para ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida, ainda quando tenham sido bem educados. E, todavia, tem entretanto de viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem, isto é, seguindo o impulso apenas do apetite, porquanto a natureza não lhes deu nenhum outro meio e lhes negou o poder efetivo de viver segundo a reta razão; nessa medida, são tão obrigados a viver de acordo com ela como um gato é obrigado a viver segundo as leis da natureza do leão. Tudo aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, julga que lhe é útil, seja em função da reta razão ou da violência das suas paixões está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente obtê-lo, seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces, enfim, pelo processo que lhes parecer mais fácil, e considerar, por conseguinte, como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento”.

Se nem todos os homens estão *naturalmente* determinados a agir conforme a razão, então (i) alguns homens estão naturalmente determinados a agir conforme a razão e (ii) alguns homens não estão naturalmente determinados a agir conforme as leis da razão. Assim, (i) e (ii) são consistentes com a afirmação de Spinoza anteriormente a citação acima, qual seja, o sábio tem o direito natural de agir conforme as leis da razão e o ignorante tem o direito de agir conforme as leis do apetite, uma vez que não podem deixar de agir desta forma pois estão naturalmente determinados a assim agirem.

Todavia, a sentença complementar “(...) todos nascem para ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida, ainda quando tenham sido bem educados”, coloca em questão a ideia de que os homens são naturalmente distintos quanto a capacidade cognitiva de empregar ou não a razão. Se todos nascem ignorantes, mas alguns adquirem a capacidade de usar as leis da razão nas operações de seus raciocínios, não é estritamente em razão de um obstáculo natural, ou pelo menos nem sempre em razão de um obstáculo natural, que os homens se distinguem entre homens livres ou sábios e ignorantes.

Outra observação que pode ser retirada desta sentença complementar é que *pela educação* os homens podem “conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito

da virtude”, o que mais uma vez põe em questão a ideia de uma distinção natural entre sábios e ignorantes.

Na sequencia desta citação, Spinoza afirma que todo o indivíduo tem o direito de agir tendo em vista o que lhe é útil seja “em função da reta razão ou da violência de suas paixões”, quando submetido unicamente ao império da natureza (*sub solo naturae imperio consideratur*). Assim, a permissão para agir conforme a motivação da razão ou pelo impulso do apetite é uma condição válida no estado de natureza. Com a instituição do Estado, como já vimos nessa tese quando tratamos do pacto apresentado no capítulo XVI, tal permissão cessa e dá lugar unicamente a motivação que leva em consideração o princípio da razão que apresenta a utilidade da sociedade estabelecida por um ordenamento jurídico.

Considerando a questão formulada anteriormente, se o direito do homem livre é distinto do direito do homem não-livre no estado de natureza, o homem livre e o homem não-livre são distintos por natureza ou somente no estado de natureza, até aqui podemos responder que (i) o homem livre e o homem não livre, em consideração ao seu direito natural, são distintos *no* estado de natureza. Entretanto, ainda não respondemos a questão que pergunta sobre a diferença natural entre o homem livre e o homem não livre. É somente no estado de natureza que homens livres e não livres são distintos, em razão da motivação para agir, ou há uma condição natural que distingue homens livres e não livres?

No excerto acima citado, Spinoza afirma que cada homem determina-se pelas leis do apetite e por sua própria potência. Mas, a potência do homem livre é determinada tanto pelo apetite quanto pela razão, enquanto a do homem não livre determina-se somente pelas leis do apetite. A razão desta diferença é que “nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as leis da razão; pelo contrário, todos nascem para ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida, ainda quando tenham sido bem educados”.

Se nem todos estão naturalmente determinados a agir segundo as leis da razão, então (i) alguns estão determinados a agir segundo a razão e (ii) alguns estão determinados a agir segundo as leis do apetite. Mas, segundo Spinoza, todos nascem em igualdade de condição perante as leis do apetite e com respeito a ignorância das causas das coisas. Assim, todos nascem determinados somente pelas leis do apetite.

A igualdade de condição original, entretanto, pode ser ultrapassada uma vez que se adquira o hábito da virtude e que se conheça o verdadeiro modo de viver através de um processo de educação. Ser for assim, então há uma condição original que coloca todos os homens em posição de igualdade quanto à ignorância das causas das coisas, mas disto não se segue que os homens estejam naturalmente condicionados à ignorância e, portanto, a ser determinados somente pelo apetite.

Contudo, lembramos aqui a passagem já citada anteriormente, quando Spinoza comenta que não há diferença entre os seres da natureza e o homem no que diz respeito ao direito natural, nem “entre os homens dotados de razão e os outros que ignoram a verdadeira razão, ou ainda entre os imbecis e os dementes e as pessoas sensatas”. Se a ignorância não é um empecilho intransponível, e se a partir de uma disciplina que possa conduzir o homem ao conhecimento do que é verdadeiramente útil, o ignorante só se diferencia do homem livre em razão de um predomínio dos afetos e não por uma diferença de natureza.

Entretanto, o mesmo não se passa quando se considera a relação entre as *peessoas sensatas*, ou seja, aquelas que podem ser conduzidas pela razão *ou* somente por um princípio da razão, e os imbecis e os dementes. Spinoza parece querer diferenciar aqui a imbecilidade, que parece ser a condição máxima, natural, em que alguém é conduzido somente por afetos e pelo apetite, da demência que é uma condição natural em que o indivíduo se vê, por natureza, a estar determinado somente pelo apetite e onde desconhece a própria potência dos afetos. Mas o que importa para a nossa explicação é a distinção entre pessoas sensatas e pessoas não-sensatas¹⁹².

A partir desta distinção entre, de um lado, *sensatos*, que podem ser homens livres ou não livres, e de outro, *insensatos*, que não podem ser sensatos por uma condição natural, podemos responder agora a questão se os homens são distintos, com respeito ao direito natural, somente no estado de natureza ou se há uma condição natural que os distingue.

¹⁹² Quando apresentamos o pacto que estabelece a Democracia, no capítulo XVI do TT-P, procuramos salientar a passagem em que Spinoza comenta que o ignorante, ao entrar em acordo sobre a utilidade da sociedade, o faz por “receio de ser tomado como insensato”. Agora, ao apresentarmos a primeira parte do capítulo XVI, onde Spinoza se concentra no tema do direito natural, o ponto se torna mais claro: o ignorante é capaz de seguir um princípio da razão, por que não há nenhuma condição natural que o impeça de seguir tal princípio. Por *vergonha* de ser considerado como insensato, ou melhor, de *ser reconhecido como* um imbecil ou um demente, que estão naturalmente impedidos de compreender, pelo menos, o princípio da razão que apresenta a utilidade da sociedade, o ignorante concorda com o homem livre acerca da utilidade da sociedade e sobre a necessidade de um pacto que estabeleça o estado civil.

Já havíamos mostrado que o homem livre e o homem não livre são distintos, quanto ao direito natural, *no* estado de natureza; com a distinção entre sensatos e insensatos podemos mostrar que (ii) não é somente no estado de natureza que alguns homens distinguem-se quanto a direito de natureza, mas também no estado civil, porque, por uma condição natural, alguns homens são distintos quanto ao direito de natureza.

Quando apresentamos os sujeitos políticos que compõem o estado cujo direito é a Democracia, mostramos que tais sujeitos distinguem-se em sujeitos racionais e sujeitos passionais. Os sujeitos passionais dividem-se em dois tipos: o sujeito passional cujos afetos predominam os afetos alegres (que estabelecem o pacto porque podem, ao menos, seguir um princípio da razão) e o sujeito passional cujos afetos predominam os afetos tristes (que são coagidos a participar do pacto que estabelece o estado civil).

Este segundo tipo de sujeito político parecer ser aquele que está no estado civil tal como o escravo que, ao agir conforme o que é útil para outrem e não para si, participa coercitivamente na ordem jurídica organizada pelo estado. O sujeito passional cujos afetos são sempre predominantemente tristes e que é coagido a entrar na sociedade, corresponde, no estado de natureza, aos imbecis e aos dementes que, contrariamente aos sensatos, não reconhecem, por um obstáculo natural, a utilidade da sociedade e a necessidade de uma ordem jurídica sistematizada.

Uma vez que tenhamos respondido a questão sobre a diferença, quanto ao direito natural, entre o homem livre e o ignorante (eles não se distinguem por natureza) e mostrado que a diferença de natureza diz respeito aos sensatos e aos insensatos (cuja natureza se distingue do homem sensato por um impedimento cognitivo natural), podemos voltar agora a nossa atenção à relação entre o direito natural e o estado civil.

Considerando somente o estado de natureza, Spinoza afirma no excerto supracitado que “tudo aquilo que um indivíduo, considerado como submetido unicamente ao império da natureza, julga que lhe é útil, seja em função da reta razão ou da violência das suas paixões está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente obtê-lo, seja pela razão, seja pela força”. O estado organizado segundo uma ordenação jurídica, entretanto, não permite que cada um aja somente de acordo com o seu interesse, colocando em risco o próprio ordenamento que é o motivo de ser do estado.

Apesar desta ressalva, Spinoza afirma que, pelo menos em um estado cujo direito comum é a Democracia, a ordem jurídica não pode entrar em contradição com o

direito natural de cada um. Assim, considerada a igualdade de direitos, que é o princípio que define o estado de forma democrática, cada um pode agir individualmente segundo um direito comum cujo princípio é a igualdade total de direitos.

O direito comum expresso pelo ordenamento jurídico do estado, é constituído pela transferência de direito ou de potência de cada um com o pacto social, tal como descreve Spinoza no capítulo XVI do *TT-P*: “Um modo possível de formar uma sociedade sem contradição com o direito natural e de fazer com que o pacto seja sempre observado com a maior fidelidade, é se cada um transferir toda a potência que detém à sociedade que, então, somente conservará um direito soberano de natureza sobre todas as coisas, quer dizer um poder soberano ao qual cada um deverá obedecer livremente ou pelo temor do suplício máximo”.

Como já havíamos mencionado, no estado de natureza, o homem livre e o homem não livre distinguem-se quanto ao direito porque são distintos quanto a sua potência. No estado civil, entretanto, o sábio e o ignorante estão submetidos ao mesmo princípio comum. Mas quanto à potência, sábio e ignorante permanecem naturalmente distintos.

Esta distinção entre o homem livre e o homem não livre tem como consequência uma diminuição da potência do estado. O estado democrático, por não contradizer o direito natural de cada um, é a mais perfeita entre as formas de organização da sociedade sob um regime jurídico. Deste modo, dentre todas as formas de estado possíveis, a Democracia é a que pode alcançar a maior potência.

Considerando *somente* a forma do estado, que é definida por seu próprio princípio, a Democracia é mais potente que, por exemplo, a Monarquia, pois no estado democrático o poder decisão não se transfere para um só, enquanto na Monarquia somente o direito e o poder de decisão do monarca é levado em consideração. Resguardada a igualdade de direitos, a potência de cada um é preservada com a instituição do estado democrático e, sendo assim, a Democracia é a forma mais potente de estado.

Contudo, considerando não apenas a forma do estado, mas o fato mesmo do estado ser constituído pelo corpo da sociedade, ou seja, pela relação entre os homens, a potência do estado pode aumentar ou diminuir dependendo da qualidade destas relações. As relações entre os homens, por sua vez, depende não somente de uma ordem jurídica que as organize, mas, sobretudo, dos afetos que mobilizam o corpo da sociedade.

Assim, considerando as relações no interior do estado, por exemplo, a República dos hebreus é mais potente do que um estado democrático fundado não por um pacto social, mas em razão de afetos tais como o medo e a esperança, que é o caso apresentado no *TP*. O afeto que mobiliza o corpo social que funda, mediante um pacto, a República dos hebreus é a *confiança*, afeto que, segundo Bove, tal como a segurança, elimina toda a dúvida existente no medo e na confiança. É porque a confiança está na base das relações entre os hebreus e o profeta, que Spinoza pode afirmar que o estado dos hebreus *poderia ter sido eterno* (TT-P XVII; G III 211)¹⁹³.

Ao se tomar em consideração as relações entre os homens no interior do estado, relações estas que constituem o corpo do estado, interessa a todos, homens livres e não livres, o aumento na potência do estado, ou seja, na dinâmica nas relações entre os homens no seu interior.

A potência do estado, considerando não a sua forma, mas o corpo constituído pelas relações entre os homens, é tal como a potência universal de toda a natureza, constituída pela potência individual de cada um. Sendo assim, quanto maior for a potência de cada um no interior do estado, maior é a própria potência do estado, considerando não a sua forma, mas o corpo constituído pelas relações entre os homens.

Quanto maior for a potência do estado, mais útil ele será a cada um dos que vivem no seu interior. Da mesma forma, quanto maior for a potência de cada um dos que vivem no interior do estado, mais útil cada um será ao próprio estado. Mas, ser for assim, como garantir que cada um aumente a sua própria potência para ser mais útil ao estado?

Esta questão exige uma reflexão que leve em consideração a relação entre estado, homem livre e homem não livre e o interesse do homem livre no aumento da potência do homem não livre. É o que vamos examinar na próxima seção deste capítulo.

2. 2. O interesse do homem livre na educação do homem ignorante

No artigo “*Egoism and imitation of Affects in Spinoza*”, Marco Della Rocca destaca uma importante diferença no que concerne à relação entre o interesse próprio e

¹⁹³ O afeto da segurança, como havíamos mencionado na primeira parte da tese, elimina o aspecto da temporalidade encontrada no par de afetos medo/esperança que se constitui pelo sentimento de dúvida quanto a um mal ou bem futuros. Por esta razão, o estado fundado sob o afeto da segurança ou da confiança poderia ter sido eterno não fosse as transformações administrativas ocorridas no seu interior com o desaparecimento do profeta que não deixa sucessores.

o interesse do outro tal como tratada nas obras de Hobbes e de Spinoza¹⁹⁴. Se o primeiro pensador considera que o interesse alheio só é levado em conta pelo homem em razão de um interesse individual na “redução de uma competição potencialmente fatal por recursos escassos” e pela necessidade de estabelecer uma divisão do trabalho mais eficiente [DELLA ROCCA, M., 2004, p. 123], o segundo, que leva em conta tanto a ideia da potência individual quanto a noção de *utilidade*, considera que quanto mais um indivíduo puder cooperar com o outro, mais útil cada um deles será para o outro.

Assim, se para Hobbes, conforme Della Rocca, a diminuição das ameaças e dos danos, sempre presentes no estado de natureza, favorece a reciprocidade e o sentimento de gratidão de uns para com os outros, para Spinoza não é o arrefecer das ameaças de violência e do conflito aberto a principal motivação individual para tomar em conta o interesse comum, mas a capacidade que um homem tem de ser *útil* para outro (DELLA ROCCA, M., 2004, pp. 123-124).

O artigo de Della Rocca concentra-se na quarta parte da *Ética* e, sendo assim, a construção do argumento e o resultado proposto pelo autor diz respeito somente a esta parte. Nosso propósito, entretanto, ainda que também considere esta parte daquele livro, deve, antes, responder aos desafios de interpretação presentes no capítulo XVI do *TT-P* acerca do tratamento spinozano do problema do *interesse comum*. Assim, deve-se levar em consideração que na *Ética* o propósito de Spinoza se volta para o interesse do indivíduo, enquanto no *TT-P* o que está em questão é a relação entre indivíduo, sociedade e estado.

Um conjunto de proposições na quarta parte da *Ética*, no entanto, introduz o tema tratado na segunda parte do *TT-P*, ou seja, a relação entre indivíduo, sociedade e estado. A diferença fundamental entre o que é apresentado na quarta parte da *Ética* e no *TT-P* é o *ponto de referência* da exposição. Na *Ética*, a exposição parte da perspectiva individual para daí apresentar a dinâmica da relação entre indivíduo, sociedade e estado, enquanto no *TT-P* o estado é o próprio foco da exposição¹⁹⁵.

A quarta parte da *Ética* tem como objetivo inicial a apresentação da servidão e da impotência humanas enquanto consequências dos afetos humanos. A partir desta primeira apresentação, que vai das definições da quarta parte até a demonstração da

¹⁹⁴ O tema do artigo de Della Rocca é o deslocamento do interesse individual ou puramente egoísta para o interesse pelo outro no quadro argumentativo da *Ética*. Della Rocca procura enfatizar os mecanismos disponíveis na teoria dos afetos de Spinoza que permitem tal deslocamento.

¹⁹⁵ Ainda que na exposição dos fundamentos do estado, no capítulo XVI do *TT-P*, Spinoza tome como ponto de partida o direito individual de natureza, é sempre a referência ao estado e não ao próprio indivíduo o motivo pelo qual este ponto de partida é fixado.

proposição 18 desta parte, Spinoza passa a exposição, a partir do escólio desta mesma proposição, daquilo “*que a Razão nos prescreve e quais os afetos que estão de acordo com as regras da razão humana*”.¹⁹⁶

Neste mesmo escólio, Spinoza, considerando a perspectiva e o interesse do indivíduo, escreve que: “*Uma vez que a razão não pede nada que seja contra a Natureza, ela pede, por conseguinte, que cada um se ame a si mesmo; procure o que lhe é útil, mas o que lhe é verdadeiramente útil; deseje tudo o que conduz, de fato, o homem a uma maior perfeição; e que cada um se esforce por conservar o seu ser, tanto quanto lhe é possível.*” Esta afirmação é o ponto inicial do conjunto de proposições que trata da relação entre indivíduo, sociedade e estado nesta quarta parte da Ética.

Um primeiro grupo ou subconjunto de proposições deste conjunto da quarta parte, refere-se somente ao indivíduo. Este primeiro subconjunto compreende o próprio escólio da proposição 18 e as proposições seguintes até a proposição 28 da quarta parte.

Neste primeiro grupo de proposições, Spinoza define o que é a virtude, o que é agir *por virtude* e o que é verdadeiramente útil ao próprio homem.

A compreensão de Spinoza do que é a virtude é central para a exposição do que é o interesse próprio ou o que é verdadeiramente útil para o indivíduo neste subconjunto de proposições. A compreensão spinozana da virtude é apresentada anteriormente, no quadro de definições da quarta parte da Ética, a saber: “*Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer (pela proposição 7 da parte III), a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza*”.¹⁹⁷

Se a virtude é somente a expressão da potência humana, e se quanto menos o homem for submisso aos afetos que são paixões, mais potente e, conseqüentemente, mais virtuoso é o homem. Seguindo este raciocínio, sendo o homem livre aquele cujas

¹⁹⁶ O objetivo de Spinoza na quarta parte da Ética é a apresentação do aperfeiçoamento humano através do conhecimento do que é verdadeiramente útil. Para tanto, Spinoza parte do princípio que o homem enquanto sujeito somente aos seus afetos, é impotente e não reconhece o que lhe é verdadeiramente útil. Mas, enquanto sujeito de conhecimento, ou como ente racional, pode perfeitamente reconhecer a força destes afetos sem deixar ser subjogado por eles. Além disso, uma prescrição da razão lhe ensina o que lhe é verdadeiramente útil. É no interior desta apresentação que a relação entre indivíduo, seu interesse próprio, sociedade e estado, e o interesse comum, se faz presente.

¹⁹⁷ Pierre Macherey explica que a compreensão da virtude individual em Spinoza “não é outra coisa senão a expressão de sua potência e o impulso que ela carrega conduz a afirmação de seu próprio ser na medida em que ele pode seguir o impulso inato comunicado por seu conatus”. Conforme Macherey, Spinoza rompe com a ideia clássica da virtude como virtude moral. Assim, uma ação virtuosa não é aquela realizada por dever, mas pela consideração do interesse próprio (MACHEREY, P., 2005, p. 128).

ações a condução da razão é predominante, o homem livre nada mais é que o homem virtuoso¹⁹⁸.

Uma vez estabelecido o que é a virtude no quadro da ética de Spinoza, o autor define, na proposição 24 da quarta parte, o que é agir *por* virtude: “*Agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da razão, segundo o princípio da busca daquilo que é propriamente útil*”.

Agir *absolutamente* por virtude, ou seja, sem levar em conta outro interesse que não seja o aumento de sua própria potência “segundo o princípio da busca daquilo que é propriamente útil”, nada mais é do que agir *somente* em vista daquilo que é realmente útil.

Considerando a proposição 24 conjuntamente com a proposição 20 da quarta parte, Pierre Macherey afirma que a formulação oferecida por Spinoza na proposição 24 “dá a pensar que existem graus de virtude, assim como na proposição 20, existem graus de ação para se fazer o bem, que é a base da virtude” (MACHEREY, P. , 2005, p. 145).

A gradação da potência ou da virtude de cada homem diz respeito a sua capacidade em pensar e agir sob a condução da razão, ou seja, “em referência a ação mental de compreender e de formar ideias adequadas” (MACHEREY, P. , 2005, p. 145). Sendo assim, o homem livre é sempre mais potente que o homem não livre, e o sábio o mais potente em uma escala que compreende todas as gradações de potência ou virtude.

A noção de virtude oferecida por Spinoza está baseada nesta gradação de potência e tal gradação concerne a maior ou menor capacidade de operar cognitivamente com ideias adequadas. Uma vez que a virtude não é mais do que a potência de cada indivíduo e a potencia individual é medida pela maior capacidade de empregar a razão do que os afetos que são paixões, quanto maior for a sua capacidade de operar em seus raciocínios com ideias adequadas, mais virtuoso será o indivíduo.

Após definir o que é a virtude e o que é agir por virtude, Spinoza apresenta, nas proposições seguintes, o que define ser o *verdadeiramente útil*.

¹⁹⁸ Esse raciocínio se segue da proposição 20 da quarta parte, compreendida neste subconjunto de proposições: “*Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais dotado de virtude; e inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser tanto mais é impotente*” (EIV, P20). Considerando a apresentação dos afetos oferecida na parte terceira da Ética, e sabendo-se que os afetos tristes são impedimentos para a conservação do ser, e que tais afetos não estão em conformidade com a razão, segue-se que, a partir da proposição 20 da quarta parte, somente o homem livre, que é predominantemente conduzido pela razão, pode ser chamado de virtuoso.

O ponto de partida para a apresentação do que é verdadeiramente útil é o interesse próprio na conservação de si, tal como formulado na proposição 25 desta quarta parte da *Ética*: “*Ninguém se esforça por conservar o seu ser por causa de uma outra coisa*”.

Spinoza explica na demonstração desta proposição que, considerando a própria definição do que é o esforço por conservar o seu ser (*conatus*) que é a própria essência de cada coisa, segue-se que somente tendo em vista a conservação de sua própria essência, a coisa pode se esforçar por se conservar, ou seja, a ação de se esforçar depende de uma representação de si mesmo como algo finito que deve ser conservado. Considerando, agora, não uma coisa qualquer, mas o homem, se assim não fosse e “*se o homem se esforçasse por conservar o seu ser por causa de uma outra coisa, então essa coisa seria o primeiro fundamento da virtude, o que é absurdo*” (EIV p25 d).

Seguindo deste ponto de partida, a apresentação do que é verdadeiramente útil, agora, retoma as proposições anteriores acerca da virtude e da ação por virtude. A proposição 26 trata então do que é o conhecimento, que Spinoza define como o esforço que é conduzido pela razão e a proposição 27 do conhecimento verdadeiro.

A última proposição deste subconjunto de proposições, que considera somente o que é o interesse individual, é a proposição 28 desta quarta parte que afirma que “*o bem supremo da alma é o conhecimento de Deus, e a suprema virtude da alma é conhecer a Deus*”. Sendo Deus, “*a coisa suprema que a alma pode conhecer*” e o conhecer a suprema virtude da alma, “*a suprema virtude da alma é compreender Deus*”(EIV p28 d).

A partir deste primeiro subconjunto de proposições, contidas no conjunto que trata da relação entre indivíduo, sociedade e estado na quarta parte da *Ética*, concernente somente ao que é o verdadeiro interesse de cada homem, Spinoza passa a considerar um segundo conjunto de proposições que trata, agora da utilidade que um homem tem para o outro. Esse segundo subconjunto apresenta a base da sociabilidade nesta quarta parte da *Ética*.

O subconjunto que trata dos fundamentos das relações comunitárias, que compreendem as proposições 29 a 37 da quarta parte, já havia sido considerado na primeira parte da tese, quando mencionamos o problema da multidão e dos afetos que dificultam as boas relações entre os homens. Naquela parte, nosso interesse é o de mostrar a natureza própria da multidão e de seus afetos inconstantes. Aqui, no entanto, o objetivo é, antes, tratar das bases da sociabilidade e, por isso, vamos resumidamente

apresentar as proposições que vão direto ao nosso ponto, sem nos preocupar com aquelas proposições que concernem, ao contrário, aos obstáculos para a sociabilidade.

Da proposição 31 à 35, Spinoza procura mostrar que (i) enquanto conduzidos pela razão e não por afetos que são paixões, ou seja, afetos que não estão em acordo com a razão, os homens concordam necessariamente em natureza (EIV p 35 e EIV p 32); (ii) na medida em que os homens concordam em natureza, são úteis (ou bons) uns para os outros (EIV p31); (iii) somente na medida em que são dominados por paixões, os homens são diferentes em natureza (EIV p33). Considerando as proposições mencionadas, a conclusão é que a natureza própria do homem é ser racional.

As duas proposições seguintes são fundamentais para a argumentação acerca do interesse do homem livre na educação do ignorante que é o propósito político do *Tratado Teológico-Político*. Escreve Spinoza na primeira delas que “*o bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele*” (EIV P36, grifo meu) e na seguinte que “*o bem que cada um dos que seguem a virtude deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens, e tanto mais quanto maior for o conhecimento que tem de Deus*” (EIV P37).

O segundo escólio da proposição 37 é igualmente importante para a nossa tese. Este escólio introduz, na quarta parte da *Ética*, o tema do estado ao considerar o estado civil em relação ao estado de natureza. Podemos observar que este importante escólio, é uma primeira elaboração acerca dos fundamentos do Estado, e nos remete ao texto do capítulo XVI do *TT-P*. Dada a sua importância, vamos citar abaixo algumas partes que são fundamentais para o nosso argumento:

“Cada um existe em virtude do direito supremo da Natureza e, conseqüentemente, é em virtude do supremo direito da Natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua natureza; e, por conseguinte, é em virtude do supremo direito da natureza que cada um julga o que lhe é bom e o que lhe é mau e atende à sua utilidade (...). Se os homens vivessem sob a direção da Razão, cada um usufruiria (...) deste direito sem dano algum para outrem. Mas, como estão sujeitos aos afetos que ultrapassam de longe a potência, ou seja, a virtude humana (...) e, por isso, são muitas vezes arrastados em sentidos contrários (...) e são contrários uns aos outros (...) quando tem a necessidade de mútuo auxílio (...). Portanto para que os homens possam viver de acordo e ajudar-se uns aos outros *é necessário que renunciem o seu direito natural e assegurem uns aos outros que nada farão que possa redundar em dano de outrem.* (...) pelo fato de nenhum afeto ser entravado, a não ser por um afeto mais forte e contrária ao afeto a entrar, e pelo fato de cada um se abster de causar dano pelo temor de um dano maior. Portanto, é sobre essa lei que a sociedade poderá fundar-se, com a condição de ela reivindicar para si o direito que cada um tem

para vingar e de julgar do bem e do mal. (...) ela deverá ter o poder de prescrever uma regra comum de vida, de fazer leis e de as apoiar não na Razão, que não pode entrar os afetos (...), mas em ameaças. Tal sociedade, firmada em leis e no poder de se conservar a si mesma, chama-se *cidade*, e os que são defendidos pelo direito dela, *cidadãos* (EIV P37 esc.II).”

Resumidamente, podemos organizar o excerto citado acima do seguinte modo:

- (1). Cada indivíduo existe e age por um direito supremo da Natureza.
- (2). Cada um julga o que lhe é bom ou mal e o que lhe é útil por um direito supremo da Natureza. Sendo assim, cada um julga o que é bom ou mal e o que lhe é útil no estado de natureza.
- (3). *Se* todos (e cada um) vivessem segundo as regras da razão, todos usufruiriam deste direito sem causar dano a outro. Assim, a razão, ou a capacidade de operar cognitivamente com ideias adequadas, mostra a cada um os meios de se viver e de agir de modo que não cause, com a sua ação, um prejuízo aos outros.
- (4). Mas todos (e cada um) estão sujeitos a afetos que são contrários a razão. E sendo assim, muitas vezes são contrários uns aos outros, mesmo quando buscam cooperar com o outro.
- (5). Em razão do que é exposto em (3) e (4), todos (e cada um) devem renunciar o direito natural que por supremo direito de Natureza todos possuem, para que possam se por em acordo e não prejudicar ao outro.
- (6). Para que todos se coloquem em acordo sobre a renúncia do próprio direito natural é preciso que um afeto impeça os afetos que prejudicam a vida em comum de conduzir as ações humanas. Assim, “pelo temor de um dano maior”, cada um deve renunciar, pela motivação de um afeto, ao seu próprio direito natural.
- (7). A lei que rege a sociedade é constituída pela renúncia de direito natural. A própria sociedade é também constituída a partir desta mesma renúncia.
- (8). A condição para o estabelecimento da lei comum é a renúncia do direito de cada um, no estado de natureza, de julgar o que é bom ou mal e de vingar-se contra algum dano. Essa prerrogativa, com o estabelecimento da lei, é toda do estado civil.
- (9). A sociedade assim constituída, deve poder instituir uma regra comum de vida e estabelecer as leis que a regem sem apoiar essa regra comum e as leis que derivam da mesma na razão.

(10). A razão não impede que os afetos motivem o ânimo humano. A motivação dos afetos pode ser predominante no ânimo humano. Por essa razão, a regra comum de condução da atividade humana na sociedade deve sustentada pelo constrangimento.

(11). A sociedade organizada sob a força da lei (ou ainda, pela intimidação) e pelo poder de se conservar a si mesma é a *cidade* e seus membros, os *cidadãos*.

Neste excerto, torna-se evidente que o direito ou o poder que cada um deve renunciar em nome da constituição do Estado é, somente, o poder de decidir o que é bom ou mal e de revidar um mal feito contra si. A partir da instituição do Estado, a lei passa a ser o critério para a distinção do que é bom ou mal e o direito de vingar-se de um dano passa a ser prerrogativa única do Estado. A renúncia mesma de julgar o que é bom ou mal ou vingar-se de um prejuízo constitui o direito e o poder do Estado.

A afirmação de Spinoza resumida em (3) e (4), entretanto, exige esclarecimento. Se todos os homens fossem conduzidos somente pela razão, a ação de cada um deles não causaria prejuízo a nenhum outro. Mas, todos os homens estão sujeitos a afetos que contradizem a razão.

Ainda que Spinoza ressalte o aspecto da força dos afetos sobre o ânimo dos homens, e *todos* estejam sujeitos a afetos que negam a razão, nem todos os homens são *predominantemente* motivados por paixões. Todos são sujeitos a ser motivados por afetos que são paixões, mas alguns homens podem ser mais motivados pela razão do que por afetos que contradizem a razão. Estar *sujeito* não implica a necessidade de ser motivado por paixões.

Mas, se a maioria dos homens estiver sujeito a motivação de afetos que são paixões, nada resta a não ser renunciar ao direito de decidir o que é bom ou mal, pois, se não são capazes de raciocinar a partir de ideias adequadas e se não sabem, com certeza, o que lhes é verdadeiramente útil, a única ação que lhes cabe para que não prejudiquem aos demais e para a instituição do Estado é a renúncia deste direito.

Contudo, se pelo menos parte dos homens forem capazes de operar cognitivamente com ideias adequadas, estes não precisam renunciar ao direito de decidir o que é bom ou mal, mas tendem a concordar com as leis justas do Estado.

Os homens que são sujeitos a ser motivados por afetos que são paixões não compreendem que a sua renúncia ao direito de julgar sobre o que é bom ou mal e a sua renúncia ao seu direito de vingar-se de um dano lhes beneficia porque são incapazes de compreender o que lhes é verdadeiramente útil. Portanto, é somente pela força de um

afeto originado na ameaça de constrangimento que estes homens renunciam ao seu direito de julgar e ao seu direito de revidar.

Disto se segue que a regra comum e as leis do Estado não podem se apoiar na razão, mas em afetos que possam motivar a renúncia do direito de decidir o que é bom ou mal e do direito de desforra.

É preciso, no entanto, esclarecer o que Spinoza quer dizer quando afirma que a regra comum de vida e as leis instituídas a partir dela não podem se *apoiar na razão*. Considerando a passagem do *Tratado Político* em que Spinoza escreve que “as leis do Estado melhor ordenado devem ser estabelecidas *conforme à razão*” (TP II, §21), podemos concluir que o que está em jogo na afirmação de Spinoza de não apoiar a regra comum e as leis do Estado na Razão diz respeito somente a sua *efetividade*, ou seja, a sua execução, mas não a constituição da regra comum ela mesma. Assim, o governante e o corpo jurídico do Estado devem prescrever leis em conformidade com a razão, mas a sua efetividade depende dos afetos dos cidadãos da cidade.

Spinoza afirma que a praticabilidade das leis deve ser um efeito do constrangimento da liberdade e não da razão porque as ações do homem não livre não resultam do uso da razão, mas somente da motivação dos afetos. Com o constrangimento da liberdade de agir somente conforme a motivação dos afetos, o homem não livre pode agir, assim, ao menos em conformidade com a razão, motivado por afetos que não contradizem a razão, ainda que não possa agir por virtude.

No contexto particular do livro quarto da *Ética* em que Spinoza fala da constituição da cidade e de seus sujeitos políticos, não há uma distinção entre sábios, homens livres e ignorantes, mas, como podemos ver no excerto acima, Spinoza fala somente dos homens em geral que podem ou não viver sob a direção da razão, mas que são todos sujeitos às paixões.

O escólio citado, introduz outro subconjunto de proposições relativas a relação entre indivíduo, sociedade e estado. Neste subconjunto, que vai da proposição 38 até o apêndice da quarta parte da *Ética*, Spinoza apresenta os fundamentos do Estado, assim como a definição do homem livre e do homem não livre e sua relação com a cidade.

As proposições 38, 39 e 40 da quarta parte formam uma base importante para a compreensão da utilidade do Estado, segundo Spinoza. Na primeira, o autor afirma que “*aquilo que dispõe o corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna mais apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos, é útil ao homem; e é-lhe tanto mais útil quanto o corpo se torna por essa coisa*

mais apto a ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos; e, pelo contrário, é lhe prejudicial aquilo que torna o corpo menos apto para isto” (EIV P38).

Se na proposição 38 os corpos e sua relação com seus afetos são o centro da exposição, na proposição 39, as relações de movimento e repouso são consideradas: *“aquilo que faz que as relações de movimento e repouso que as partes do corpo humano tem entre si sejam conservadas, é bom; e, ao contrário, é mau o que faz que as partes do corpo humano tenham entre si outras relações de movimento e repouso”* (EIV P39).

Por fim, na proposição 40 Spinoza escreve que *“o que conduz a sociedade comum dos homens, ou seja, o que faz que os homens vivam de acordo, é útil, e, inversamente, é mau o que traz a discórdia a cidade”* (EIV P40). Tomando estas três proposições da quarta parte em conjunto, podemos afirmar que a lei comum estabelecida pelo estado deve propiciar aos homens ser mais e melhor afetados uns pelos outros e garantir a conservação do corpo próprio.

No quinto capítulo do *TT-P*, Spinoza afirma que a conservação dos homens só é possível graças à cooperação e que *“aqueles que vivem na barbárie e sem organização política levam uma vida miserável e quase de animais e, mesmo assim, o pouco que tem, por miserável e rude que seja, só o conseguem através da cooperação mútua, seja ela de que tipo for”* (TT-P, V, [G 73]).

Como procuramos mostrar na segunda parte desta tese, considerando o que é afirmado por Spinoza nesta parte do quinto capítulo, a cooperação está presente nas relações humanas no estado de natureza. A diferença é que, com o estado, organizado segundo um direito próprio a cada tipo de estado, as relações de cooperação se estabelecem de acordo com o direito que emana da forma do estado.

Sendo assim, quanto melhor forem organizadas as relações de cooperação entre os homens, segundo um direito próprio a cada forma estatal, mais útil é o estado por proporcionar uma melhor circulação dos afetos alegres e, com isso, um esforço pela conservação do corpo próprio mais *efetivo*.

Nas próximas proposições relativas a este subconjunto, Spinoza visa esclarecer alguns aspectos da estrutura afetiva humana, sobretudo ao tratar dos afetos que dizem respeito à capacidade para a sociabilidade. Desta forma, Spinoza enfatiza, por exemplo, a qualidade sempre nociva do afeto do ódio que nutre outros afetos secundários como a inveja, o desprezo e a vingança (EIV P55 col.1) que colocam em risco os laços sociais ou a possibilidade que o afeto da alegria tem de ser excessivo, e portanto, também

danoso (EIV PP 53,54) , ou seja, de romper o equilíbrio entre o movimento e o repouso do corpo humano, prejudicando, assim, a sua conservação do homem e sua participação na vida coletiva.

Além de oferecer um maior esclarecimento sobre certos aspectos da dinâmica afetiva, requisitado pela proposição 50 da quarta parte, Spinoza apresenta, neste subconjunto de proposições, a sua definição *de homem livre*. Esta definição, oferecida no escólio da proposição 66 e na demonstração da proposição 67, é o ponto culminante de uma série de afirmações apresentadas nas proposições que a antecedem.

Assim, na proposição 59, Spinoza afirma que *“todas as ações às quais somos determinados por um afeto, que é uma paixão, podemos ser determinados pela Razão, independentemente deste afeto”*. Já na proposição 65 e no corolário da proposição 66, Spinoza afirma que *“sob a direção da razão escolheremos sempre de dois bens o maior, e de dois males o menor”* e que, sob a mesma condução da razão, escolhe-se sempre um bem futuro maior em detrimento de um bem presente (EIV P56 e corol.).

A capacidade de operar a partir de raciocínios que dispensam a inclusão da imaginação (cujo produto cognitivo concerne a uma relação puramente afetiva de um sujeito com os objetos exteriores) é apresentada na segunda parte da *Ética* no segundo escólio da proposição 50 daquela parte. Já havíamos mencionado a definição dos gêneros de conhecimento anteriormente, quando citamos o caso da quarta proposição. Aqui, novamente, Spinoza opõe a razão e a imaginação quando trata, em primeiro lugar, da dinâmica dos afetos e, em seguida, da capacidade que o homem tem de decidir e agir pela condução da razão.

A partir desta oposição, Spinoza apresenta, no escólio da proposição 56, a sua definição de *homem livre*: *“(...) facilmente veremos a diferença que há entre o homem que é conduzido somente por afetos, ou seja, pela opinião, e o homem que é conduzido pela razão. Um, com efeito, queira ou não queira, faz coisas das quais não compreende nada; outro, ao contrário, não age senão a sua maneira e só faz aquilo que sabe ser-lhe primordial na vida, o que, por essa razão, mais deseja; chamo por isso, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre”* (EIV P66 esc.).

Algumas proposições que se seguem ao escólio citado, são cruciais ao nosso propósito de mostrar o interesse do homem livre na educação do ignorante e, assim, provar a continuidade argumentativa entre o quarto livro da *Ética* e o capítulo XVI do *TT-P*. Por exemplo, na proposição 58, Spinoza apresenta uma condicional respeitante a capacidade que o homem livre tem de formar somente o conceito de bem, por empregar

na série de seus raciocínios somente ideias adequadas, cuja conclusão só pode ser uma ideia adequada. Assim, o autor escreve na proposição 58 do quarto livro da *Ética* que “*se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal, enquanto permanecessem livres*”.

No escólio desta proposição, Spinoza mostra a afirmação contida nessa condicional é falsa: cada homem, enquanto parte da natureza, experimenta mudanças que devem ser compreendidas somente por sua própria natureza (EVI P4). Assim, enquanto ser finito (que não é livre no mesmo sentido que a Substância é livre – EI def. VII), que é corpóreo ao mesmo tempo em que é pensante, que é sujeito a afetos que são paixões (por ser corpóreo), mas que pode ser também afetado por afetos que não contradizem a razão, mesmo que nascesse livre (ou seja, que o conteúdo de seus raciocínios fosse somente ideias adequadas), pode ou não permanecer livre, pois é de sua natureza ser sujeitos a afetos que são paixões.

Algumas passagens do capítulo XVI do *TT-P*, remetem-se exatamente a proposição 58 e ao seu escólio. Por exemplo, quando Spinoza escreve, nos parágrafos iniciais daquele capítulo, que “*todos nascem para ignorar tudo e, antes de conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da vida, ainda que tenham sido bem educados*” (TT-P XVI; G III, 190). E ainda, quando o autor afirma que “*a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens*”, enquanto a natureza, tomada em absoluto, “*inclui uma infinidade de outras leis*” (TT-P XVI; G III, 191).

Considerando a natureza corpórea dos homens que é sujeita aos afetos que decorrem de sua relação com os objetos exteriores, mesmo se nascessem livres continuariam sujeitos, como entes corpóreos, às modificações impostas pela relação com o exterior. Assim, mesmo que nascessem livres, quando sujeitos a fome, ao medo e as ameaças a sua sobrevivência, podem ser sujeitos a paixões como é o ignorante, embora *possam* responder, *predominantemente*, aos desafios à sua sobrevivência, racionalmente.

O escólio da mesma proposição 58 que se remete a quarta proposição desta parte da *Ética*, tem uma consequência importante, que será tratada na próxima seção da tese, qual seja, o homem livre, definido por Spinoza como aquele que é conduzido pela razão, diante de modificações sofridas em contextos adversos, pode deixar de ser livre. Esta consequência coloca algumas questões importantes para o âmbito da relação dos

homens na cidade e para o pacto social contraído entre homens livres e ignorantes, e, portanto, será tratada na seção seguir a esta.

As proposições 70 e 71 da quarta parte tratam das relações sociais entre homens livres entre si e entre os ignorantes. Na primeira destas proposições, Spinoza afirma que o homem livre que vive entre os ignorantes deve evitar *o quanto for possível* “os seus favores”. Mas, no escólio desta mesma proposição, Spinoza lembra que o homem não livre, mesmo sendo sujeito a afetos que contradizem a razão, é, pela sua qualidade de homem, não só útil, como necessário. Desta forma, o homem livre deve saber recompensar os favores do ignorante de modo a não ofender-lhe.

A fragilidade das relações entre o homem livre e o ignorante, onde o primeiro deve sempre manter certa precaução para evitar o ódio do segundo (EIV P70 esc.) e conservar o seu auxílio, não se repete nas relações entre os homens livres. Segundo Spinoza, “*os homens livres são utilíssimos uns aos outros e se ligam uns aos outros pelo laço mais estreito de amizade (...) e se esforçam por um movimento de amor igual, por fazerem bem uns aos outros (...) e, por conseguinte, só os homens livres são gratíssimos uns aos outros*” (EIV P71 dem.).

Ainda que somente as relações entre os homens livres alcancem um grau máximo de utilidade para cada homem, o homem livre, no entanto, segundo a última proposição desta série de proposições que tratam da relação entre indivíduo, sociedade e estado na quarta parte da *Ética*, não deve se furtar a viver juntamente com o ignorante, pois, “*o homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive segundo leis comuns, do que na solidão, onde obedece a si mesmo*” (EIV P73).

Nesta última proposição da quarta parte, Spinoza apresenta a utilidade do Estado para o homem livre. Tal como no *TT-P*, a vida em comum, organizada segundo leis comuns, é preferível a viver sem a ordem comum. Entretanto, há uma diferença que pode ser notada: nesta proposição, Spinoza não menciona o *estado de natureza*, mas a *solidão*. O estado de natureza é a situação social onde não há uma lei comum que possa reger as relações entre os homens, mas não é uma situação de insociabilidade, como mostramos na segunda parte desta tese.

Ao enfatizar a solidão *do homem livre*, Spinoza pretende marcar a situação na qual o homem livre preferiria viver segundo suas próprias regras, que são as regras da razão em oposição a viver, segundo as regras do Estado, entre os ignorantes. Entretanto, ainda que submetido às regras que constroem as ações, o homem livre é *mais livre*

vivendo entre aqueles que ainda não seguem a razão, do que vivendo em completa solidão.

Evidentemente, a vida solitária torna a tarefa de conservar a si mesmo muito mais difícil, mas não é esse o aspecto que Spinoza pretende enfatizar ao comentar sobre o fato de ser preferível viver entre aqueles que ainda não são livres a viver segundo a sua própria lei. O aspecto em questão é tratado no escólio da proposição 73 e diz respeito à fortaleza da alma e à generosidade.

Neste escólio, o autor afirma que o “homem forte”, não tem ódio ou desprezo a ninguém. O “homem forte” deseja e se esforça por, antes de tudo, “*conceber e as coisas como são em si e por afastar os obstáculos do verdadeiro conhecimento*”. Além disso, que “*cada um que é conduzido pela razão deseja que seja também para os outros o bem que deseja para si*” (EIV P73 esc.). Desta forma, o homem livre deve viver entre os ignorantes porque o que deseja para si, deseja também para os outros, e somente na vida em comum pode compartilhar o verdadeiro conhecimento com os outros.

Quando afirmamos que o homem livre *deve* viver entre os ignorantes não pretendemos dizer tem o dever de viver entre os ignorantes, mas somente que, seguindo a compreensão de virtude em Spinoza, é somente ao viver em sociedade entre os ignorantes que o homem livre realiza o desejo do bem para si e para os outros pode ser realizado. Assim, é o caráter operativo da vida em comum que levamos em conta ao dizer que o homem livre deve viver entre os ignorantes sob a lei comum da cidade.

Quanto mais o homem livre age tendo como propósito o bem que tem para si e para o outro, a partir do conhecimento do que é verdadeiramente útil, mais virtuoso, e, portanto, mais potente ele é. Assim, mesmo que o homem forte não tema, não inveje, odeie e despreze ninguém, e, portanto, possa viver entre os ignorantes sem lhes ofender, não pode, entretanto, suportar a ignorância ela mesma, uma vez que deseje sempre o conhecimento para si e para os demais. Esse desejo de conhecimento que o homem livre tem, e que deseja não só para si, mas também para o outro, mostra exatamente o interesse do homem livre na educação do ignorante.

Assim sendo, a quarta parte da *Ética* nos autoriza a supor um interesse político que o homem livre tem na evolução intelectual do ignorante. Entretanto, antes de dar esse novo passo, que leva em consideração a relação entre a quarta parte da *Ética* e o capítulo XVI do *TT-P*, um passo atrás deve ser dado: esse passo diz respeito à relação entre o interesse próprio e o interesse alheio. Para tratar desse tema, retomaremos o artigo de Della Rocca mencionado no início desta seção.

De modo muito simplificado, Della Rocca pretende mostrar, em seu artigo, que a prova proposta por Spinoza para demonstrar o interesse de alguém no bem estar de outro não é logicamente válida. Entretanto, Della Rocca sugere uma outra estratégia que lança mão da teoria da imitação afetiva e da doutrina da associação de ideias para tentar justificar a tese do autor da *Ética* acerca do interesse pelo outro. Assim, ao empregar a teoria da imitação afetiva em conjunto com a doutrina da associação de ideias, Della Rocca pretende mostrar que o interesse próprio ou egoístico não impede a consideração interesse do interesse alheio¹⁹⁹.

Nosso propósito central aqui não é refutar o problema e discutir a solução proposta por Della Rocca em seu artigo, mas aproveitar a discussão que o autor apresenta sobre a relação entre o interesse próprio e o interesse alheio neste texto. A abordagem dessa questão permite não somente tratar do interesse político do homem livre na educação do ignorante, como também iluminar o tema do pacto social que estabelece a Democracia como veremos na terceira e última seção desta parte.

Segundo Della Rocca, a *Ética* spinozana apresenta uma “moralidade do interesse próprio”, baseando-se na proposição 22 da quarta parte, onde Spinoza afirma que a mais alta virtude é o esforço por conservar a si mesmo. Não obstante, este “egoísmo não persuade a ignorar o interesse dos outros” [DELLA ROCCA, M., 2004, p.123], pois, conforme a proposição 37 desta quarta parte, “*o bem que cada um dos que seguem a virtude deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens, e tanto mais quanto maior for o conhecimento que tem de Deus*” .

Sendo assim, Della Rocca conclui que o interesse próprio mesmo engendra o interesse pelo outro. O interesse pelo outro segundo Spinoza é consequência de uma

¹⁹⁹ Segundo Della Rocca, o argumento de Spinoza para mostrar o interesse de um homem no bem estar do outros, interesse que se segue da própria ideia spinozana de virtude, baseia-se na ideia da *similaridade*. Tendo em mente a semelhança de natureza entre os homens, Spinoza justificaria, conforme Della Rocca, o interesse de um homem pelo outro, ao apresentar o que Della Rocca interpreta ser “dois passos duvidosos”: o primeiro deles diz respeito a ideia de que um indivíduo racional, no esforço em agir em seu próprio benefício, se esforça em fazer o bem a toda a natureza humana. O segundo passo concerne ao bem que o homem que se conduz pela razão faz a cada um, tomado em sua particularidade. Esses dois passos se seguem diretamente da afirmação encontrada em EIV P35 dem.: “*Na medida em que o homem vive de acordo com a direção da razão, deve somente fazer aquilo que é bom para a humanidade e, conseqüentemente, para cada homem*”. Conforme Della Rocca, a proposição citada e os passos derivados da mesma, suscitam duas questões: “(1) Como Spinoza passa da afirmação de que uma pessoa racional que ao fazer o bem para si mesma faz o bem para toda a natureza humana? (2) Como Spinoza passa da afirmação de que uma pessoa racional que faz o bem a toda natureza humana, para o fazer o bem a cada pessoa?” A partir de uma análise destas duas questões, Della Rocca mostra que o argumento de Spinoza é inconsistente, pois, no primeiro caso, Spinoza, confunde a coisa com a sua natureza, e no segundo, ao supor que a essência de um homem x é a mesma que a de um homem y, torna o argumento logicamente contraditório. A partir desta análise, o autor do artigo oferece outra estratégia para dar conta do problema do interesse de um homem pelo outro.

lógica da utilidade, em oposição à lógica da gratidão encontrada em Hobbes. A lógica da utilidade é apresentada, conforme Della Rocca, nos seguintes termos: quanto mais x for capaz de se beneficiar a si próprio, mais x me beneficia diretamente porque x é *semelhante a mim em natureza* (conforme EIV P30 e P31)²⁰⁰.

Como mencionamos anteriormente, ao tratar da virtude conforme a compreensão de Spinoza, quanto mais um indivíduo se esforça para aumentar a sua potência de agir, que é aumentada em consequência do incremento da sua potência de pensar, mais é capaz de beneficiar os demais. Sendo a virtude a capacidade de agir, viver e perseverar no seu ser *sob* a condução da razão, conseqüentemente, “o bem que a pessoa virtuosa deseja para si mesma e para os outros é a expansão do entendimento” [DELLA ROCCA, M, 2004, p. 124].

Spinoza justificaria, segundo a interpretação de Della Rocca, o interesse pelo outro baseado na ideia da semelhança. Mas, conforme Della Rocca, a semelhança de natureza entre os homens, tal como apresentada por Spinoza neste contexto, “parece confundir a coisa e a sua natureza”.

Della Rocca apresenta em seu artigo, o caminho argumentativo oferecido por Spinoza na *Ética* que levariam a tal confusão: em primeiro lugar, Spinoza afirma que “*na medida em que alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, é necessariamente boa*” (EIV P31); em seguida, na demonstração da proposição 35 da quarta parte, “Spinoza parece considerar a natureza humana em geral como sendo a natureza de cada ser humano em particular” [DELLA ROCCA, M., p.127], quando escreve que “*(...) os homens, só na medida em que vivem sob a direção da razão, fazem necessariamente o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é (pelo corolário da proposição 31 desta parte), aquilo que está de acordo com a natureza de cada homem*”.

Na demonstração da proposição 35, Spinoza afirma que “*os homens agem só na medida em que vivem sob a direção da razão (...) e, por conseguinte, tudo o que se*

²⁰⁰ A tradução apresentada por Della Rocca, no entanto, não condiz com as passagens apresentadas nas mencionadas proposições da quarta parte, a saber: na proposição 30, Spinoza escreve que “*nenhuma coisa pode ser má para nós por aquilo que tem de comum conosco (nulla igitur res per id, quod nobiscum commune habet)*” e na proposição 31, afirma que “*na medida que uma coisa concorda com a nossa natureza ela não pode –pela proposição precedente– ser má (quatenus enim res aliqua cum mostra natura convenit)*”. Assim Spinoza não se compromete com a ideia de semelhança entre os homens, como quer Della Rocca, mas somente com o fato de que os homens podem ter algo em comum e que eles podem, por natureza, convir uns com os outros. Não obstante esta dificuldade, o ponto de Della Rocca contra Spinoza permanece, uma vez que o que está em disputa em sua objeção, quando Spinoza confunde a coisa e a sua natureza e quando identifica duas essências distintas como a mesma essência, é a contradição lógica destas afirmações com a crítica de Spinoza aos universais.

segue da natureza humana, enquanto é definida pela razão, deve ser compreendido só pela natureza humana". Sendo assim, ao agir em benefício de si, "a pessoa racional age em benefício da natureza humana" [DELLA ROCCA, M, 2004, p. 127]. Entretanto, conforme Della Rocca, Spinoza não prova, aqui, o porquê de um agente racional tomar para si o bem de toda a natureza humana, mas somente "confunde a coisa e sua natureza".

Ainda, ao comentar que não há nada mais vantajoso para um homem do que o homem que age sob a direção da razão (EIV 35 c1) e considerando a demonstração da proposição 35, Spinoza, segundo a interpretação de Della Rocca, colidiria a ideia da exclusividade da essência (que é a própria definição de uma coisa), apresentada em EII def.2 e na proposição 6 da parte III da *Ética* que trata da doutrina do *conatus* (ou seja, o esforço que cada coisa realiza, considerada individualmente, para perseverar no ser) com a justificativa apresentada para a demonstração de que não há nada mais vantajoso para o homem do que o homem racional, quando oferece *a mesma definição* para duas essências²⁰¹. Assim, a pessoa racional x que age sob direção da razão é absolutamente igual a pessoa y que age também sob a direção da razão. Consequentemente x e y seriam a mesma pessoa, pois são a mesma essência, o que é, evidentemente, absurdo.

Como dissemos anteriormente, não é a nossa meta, nesta seção, refutar a posição de Della Rocca, mas, para dar continuidade ao nosso próprio argumento, precisamos colocar em questão algumas das conclusões de Della Rocca na parte apresentada até aqui, sem abrir mão, no entanto, da solução oferecida pelo autor para dar conta da relação entre o interesse próprio e o interesse alheio. Não obstante, a apresentação será bastante sucinta²⁰².

Resumidamente, Della Rocca afirma que (i) Spinoza *confunde a coisa com a sua natureza* e que (ii) a ideia da singularidade das essências colide com a demonstração

²⁰¹ Escreve Spinoza no segundo livro da *Ética*: "Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não podem nem existir nem ser concebido" (EII definição 2). Sendo assim, a essência de uma coisa não é nada mais que a sua própria definição, pois é pela definição que a coisa é concebida e o modo como existe é dado por esta definição. Della Rocca entende a essência de uma coisa como a definição e a existência *uma coisa em particular*. Assim, considerando também a doutrina do *conatus*, se uma coisa em particular tiver a mesma essência de outra coisa particular, a essência de x se esforçaria para perseverar na existência de y, o que é absurdo por contradizer a própria definição de *conatus* como o esforço de perseverar no seu ser.

²⁰² Embora estejamos em desacordo com a interpretação de Della Rocca acerca da ideia de natureza comum em Spinoza, como pode ser visto na primeira parte da tese, não vamos tratar especificamente deste problema aqui, mas apresentamos uma solução alternativa conforme o Prefácio da quarta parte da *Ética* onde Spinoza apresenta um modelo normativo de natureza humana.

apresentada por Spinoza para dar conta da afirmação de que não há nada mais vantajoso para o homem do que o homem que vive sob a direção da razão.

O problema relativo ao ponto (i) é que Spinoza precisaria apoiar a afirmação de que o homem racional ao agir por virtude, mesmo visando somente o benefício próprio, age, ao mesmo tempo, pelo bem da *humanidade*, em uma ideia de natureza humana baseada em um universal tal como a de um homem *em geral*. Contudo, isso compromete a própria crítica de Spinoza a ideia dos universais apresentada em EII P40 esc. 1.

Spinoza, a fim de distinguir as noções comuns, que são ideias adequadas e, portanto, claras e distintas, dos chamados termos transcendentais, que resultam unicamente de uma operação imaginativa que reúne um conjunto de imagens sob um mesmo termo, explica que os *universais*, ou termos gerais que designam o conjunto de imagens reunidas, são derivados de uma confusão ou um *embaralhar* de imagens. O corpo humano, por ser finito, ao ser exposto a multiplicidade das coisas tende a confundir aquelas coisas que guardam semelhança entre si e, a alma humana passa a reunir em um único termo o que, de fato, é singular e irreduzível a um único termo²⁰³.

Por conseguinte, se os termos gerais que reúnem coisas que são semelhantes, em certos aspectos, entre si, nada mais designam que uma confusão imaginativa, quando Spinoza afirma que o homem que vive sob a direção da razão faz somente aquilo que é bom para a humanidade, acaba por colocar em contradição a sua própria crítica a noção de universais.

Della Rocca é preciso ao mostrar os termos da contradição lógica encontrada quando consideramos a demonstração da proposição 35 da quarta parte com outras partes da *Ética*. Mas, o que o investigador talvez tenha se esquecido de considerar é que no Prefácio da quarta parte Spinoza reformula, para os fins da temática tratada na quarta parte, alguns conceitos que já haviam sido tratados em outras partes da *Ética*.

²⁰³ “(...) o corpo humano, uma vez que é limitado, é capaz apenas de formar distintamente em si mesmo um certo número de imagens ao mesmo tempo (...). Se esse número é ultrapassado, as imagens começam a baralhar-se. E, se o número de imagens distintas, que o corpo é capaz de formar ao mesmo tempo em si mesmo, é consideravelmente ultrapassado, todas se confundirão inteiramente entre si. Uma vez que é assim, é evidente (pelo corolário da proposição 17 e pela proposição 18 desta parte) que a alma humana poderá imaginar, ao mesmo tempo, distintamente, tantos corpos quantas imagens se podem formar simultaneamente no se próprio corpo. Mas logo que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a alma também imaginará todos os corpos confusamente, sem qualquer distinção entre si, e os abrangerá como que sob um só atributo, a saber, sob o atributo do ser, de coisa, etc. (...) Foi, enfim, de causas semelhantes que saíram as noções a que se dá o nome de universais, como homem, cavalo, cão etc, a saber, porque se formam ao mesmo tempo no corpo humano, imagens, por exemplo, de homens, em tão grande número, que a força de imaginar se encontra ultrapassada” (EII P40 esc.1).

Por exemplo, tendo em vista a apresentação do que é *verdadeiramente útil*, Spinoza reformula os conceitos de bem e mal, perfeição e imperfeição já apresentados no apêndice do livro I da *Ética*. Se, no mencionado apêndice, Spinoza chama a atenção para o problema dos prejuízos originados em concepções finalistas da natureza, e, sendo assim, o homem julgue, enganosamente, como *bom* tudo aquilo que parece vir ao encontro dos seus desejos e como *mal* tudo aquilo que impede atingir os mesmos, no Prefácio da quarta parte é exatamente o ponto de vista da utilidade e não da verdade metafísica o que está em questão.

No prefácio da quarta parte, que insere uma nova condição ao argumento geral da *Ética*, partindo da perspectiva daquilo que é útil para o homem, o que é bom ou mal, perfeito ou imperfeito deve ser considerado sob essa nova condição. Assim é a finalidade do ponto de vista dos homens, que nesta parte da *Ética* é considerada.

Spinoza retoma, na apresentação do argumento do apêndice da quarta parte, as reflexões apresentadas no apêndice da primeira parte da *Ética*, reiterando que “*a Natureza não age em vista de um fim*”, que “*Deus ou natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe*” e que “*a causa a que chamam final não é senão o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa qualquer*”. Além disso, afirma que as ideias de perfeição e imperfeição nada mais são do que modos de pensar, ou seja, “*noções que temos o hábito de forjar, em virtude de compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero*”.

Da mesma forma, os juízos humanos sobre o que é bom ou mal “*não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas*”, e assim, são, também, unicamente modos de ajuizar. Neste ponto da apresentação do apêndice, entretanto, Spinoza rearticula a argumentação anterior com vistas a dar conta do que é mais vantajoso para o homem. Com isso, Spinoza mostra que a condição específica relativa à quarta parte da *Ética* é a da finalidade para o homem e não a finalidade da natureza.

Escreve Spinoza no último parágrafo do referido prefácio:

“No que diz respeito ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são outra coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras. Na verdade, uma só e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e, ainda, indiferente. (...) Contudo, muito embora as coisas se passem assim, temos, no entanto, de conservar estes vocábulos. É que, *visto nós desejarmos formar uma ideia de homem, que nós consideremos como um modelo da natureza humana, ser-nos-á vantajoso conservar estes vocábulos no sentido que disse. Por bem, entenderei, por conseguinte, no que vai seguir-se, o que sabemos com*

certeza ser meio para nos aproximarmos cada vez mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, aquilo que sabemos ao certo que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Além disso, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos na medida em que se aproximarem mais ou menos deste mesmo exemplar” (EIV Prefácio, grifo meu).

O Prefácio da quarta parte apresenta, assim, um novo ponto de partida na argumentação de Spinoza na *Ética*. Agora, a perspectiva do que é mais útil ou mais vantajoso para o homem é tomada como foco argumentativo. Por esse motivo, um *modelo* ou exemplar da natureza humana deve ser apresentado como critério para a identificação do que é mais ou menos útil na perspectiva dos homens, para aquilo que deve ser considerado como bom ou mau e como *norma* da conduta humana. É nesse contexto que Spinoza apresenta a definição de *homem livre*.

A partir da ponderação apresentada acerca do novo posicionamento do livro quarto na *Ética* que parte da ideia de que um modelo da natureza humana é necessário, vamos responder as dificuldades elencadas por Della Rocca no argumento de Spinoza na demonstração da proposição 35 desta parte.

Como citamos anteriormente, a primeira dificuldade apresentada por Della Rocca, em (i), diz respeito ao fato de Spinoza confundir a coisa e a sua natureza. Retomando agora a demonstração da proposição 35 tendo em vista o que é estabelecido no apêndice da quarta parte. A partir desta retomada, tentaremos mostrar que não há contradição lógica no argumento de Spinoza, desde que se leve em consideração o mencionado apêndice.

Escreve Spinoza na demonstração da proposição 35 que “(...) *os homens na medida em que vivem sob a direção da razão, fazem necessariamente o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é (...) aquilo que está de acordo com a natureza de cada homem; e, por conseguinte, os homens estão também sempre necessariamente de acordo, na medida em que vivem sob a direção da razão*” (EIV P35 dem., grifo meu)

A ideia de homem capaz de ser tomada como modelo da natureza humana e que serve como *critério normativo* para a conduta dos homens e para o julgamento do que é bom ou mal é a ideia do homem que vive sob a direção da razão, ou seja, o homem livre. No prefácio, Spinoza ainda não apresenta o homem livre como o modelo da natureza humana, somente afirma a necessidade de um critério normativo tal que sirva para decidir sobre o que é bom ou mal do ponto de vista do que é mais vantajoso para o

homem. Mas, ao longo da apresentação da quarta parte, a posição do homem livre como o modelo da natureza humana vai se tornando evidente.

Quando Spinoza afirma que “o homem que vive sob a direção da razão faz necessariamente o que é necessariamente bom para a natureza humana”, não se compromete, como quer Della Rocca, com a ideia de uma natureza humana tal como a de um universal “homem em geral”, mas com o *conjunto de todos os homens* que devem se guiar, necessariamente, por um modelo que sirva como critério normativo para a sua conduta e para a sua avaliação do que é bom ou mal segundo o que é verdadeiramente útil. Sendo assim, o homem que vive sob a direção da razão, se conduz por um modelo que deve servir a todos os homens e, por conseguinte, faz necessariamente o que deve ser considerado bom por todos os homens.

Sendo assim, quando Della Rocca afirma que Spinoza confunde a coisa com a sua natureza, o que o colocaria em contradição com a sua crítica aos universais, de fato, esquece-se de considerar a ponderação feita pelo filósofo holandês no Prefácio da quarta parte. Spinoza não se compromete com a ideia de uma natureza humana, mas somente com um modelo que sirva como critério normativo. E, desta forma, evita a contradição apontada por Della Rocca.

Resolvida a primeira objeção de Della Rocca, passamos a tratar da segunda objeção. Conforme Della Rocca, Spinoza, em (ii), colidiria a afirmação apresentada na demonstração 35 com a ideia da singularidade das essências.

Retomamos, aqui, a afirmação específica que daria margem a tal colisão. Em EIV P35 dem., como já citamos anteriormente, Spinoza escreve que “*os homens só na medida em que vivem sob a direção da razão, fazem necessariamente o que é necessariamente bom para a natureza humana, e, conseqüentemente, **para cada homem**, isto é aquilo que **está de acordo com a natureza de cada homem**”* (EIV P35 dem., grifo meu).

Se na primeira parte da afirmação, Spinoza tem em mente o conjunto de todos os homens que devem visar o bem a partir de um modelo ou ideia de homem tendo em vista o que é verdadeiramente útil, na segunda parte busca enfatizar que o modelo normativo não é somente bom para os homens tomados em conjunto, mas também para cada homem. O modelo normativo que é o homem que vive sob a direção da razão, está de acordo com a natureza de cada homem uma vez que enquanto puderem agir somente sob a direção da razão podem agir tendo em vista ao que é o verdadeiramente útil.

A crítica de Della Rocca a esta passagem, vai, no entanto, em outra direção. O investigador chama a atenção aqui para uma possível colisão desta afirmação com a ideia de singularidade das essências, apresentada por Spinoza na definição 2 do segundo livro da *Ética*. Na demonstração da proposição 35, Spinoza apresentaria a mesma definição para duas essências distintas, o que contradiz claramente a definição mencionada.

Spinoza, conforme Della Rocca, definiria o agente racional x que vive sob a direção da razão com a mesma definição de outro agente y , pois afirma que x que age sob a direção da razão faz o bem a y pois está de acordo com a natureza de y . Assim, a natureza de x e y é a mesma, ou seja, a natureza de x e y se define por agir sob a direção da razão.

Esta afirmação, no entanto, além de colidir com a definição 2 da segunda parte da *Ética*, colidiria ainda com o escólio da proposição 8 do livro primeiro da *Ética*, onde Spinoza trata da definição de uma coisa (“*a verdadeira definição de cada coisa não envolve nem expressa nada exceto a natureza de cada coisa definida*”), além de contradizer a própria doutrina do conatus. Uma vez que cada coisa se define pelo esforço em perseverar no seu ser, e se x só se esforça por perseverar no seu ser e não por conservar y na existência, a demonstração da proposição 35 da quarta parte da *Ética* que afirmaria, segundo Della Rocca, que a essência de x e de y é a mesma, estaria em franca contradição com a doutrina do conatus.

Contudo, como buscamos mostrar anteriormente, o que Spinoza tem em mente quando fala de uma natureza humana comum a cada homem, ou uma essência comum, nada mais é do que um modelo normativo. Spinoza não se compromete com a concepção de uma essência comum compartilhada por todos os homens, mas somente com o modelo em questão.

Sendo assim, quando Della Rocca afirma que “em algumas passagens Spinoza expressa um comprometimento com a singularidade das essências e em outros lugares expressa um comprometimento com o oposto” [DELLA ROCCA, M., 2004, p.134], de fato, somente demonstra que não considera a ponderação apresentada pelo autor holandês no Prefácio da quarta parte. Lembramos que Spinoza ali adverte que é vantajoso para o tratamento da dimensão normativa relativa as relações entre os homens, considerar o vocabulário das ideias universais.

Segundo Della Rocca, entretanto, “Spinoza não oferece em EIV P35 dem. um argumento efetivo para a afirmação de que o homem racional é mais vantajoso para os

outros” [DELLA ROCCA, M., 2004, p.135]. Ainda assim, Della Rocca propõe um argumento alternativo que, para ele, vem ao encontro da afirmação de Spinoza acerca da vantagem do homem livre para os demais. Esse argumento alternativo baseia-se na tese da imitação afetiva, apresentada por Spinoza no terceiro livro da *Ética*.

Ainda que tenhamos mostrado a nossa discordância com o argumento de Della Rocca contra a demonstração de Spinoza sobre a utilidade do homem livre para todos os outros homens, o argumento alternativo oferecido pelo investigador spinozista nos interessa porque, se não for capaz de mostrar, pelo menos, a efetividade do argumento de Spinoza sobre a vantagem do homem livre, pode, entretanto, mostrar, baseado na tese da imitação afetiva, como o homem *não livre* pode tomar em consideração o interesse alheio. Essa não é a pretensão de Della Rocca que está preocupado em mostrar a vantagem do homem livre e como o homem livre toma interesse pelo bem alheio, mas, ao fim e ao cabo, se mostra capaz de dar conta do interesse do homem não livre pelo bem alheio.

Conforme Della Rocca, a vantagem do argumento baseado na tese da imitação afetiva é porque se mostra “menos controverso” que o argumento baseado na afirmação de que “o homem racional compartilha uma essência comum com outros homens” ao se comprometer somente com a ideia de que “o homem racional é semelhante aos outros homens”. De acordo com Della Rocca, “*qua* seres humanos, cada homem é semelhante a outro homem e, portanto, particularmente, o homem racional é semelhante aos outros seres humanos” [DELLA ROCCA, M., 2004, p.136].

Partindo da proposição 27 da terceira parte da *Ética*, onde Spinoza expõe a tese da imitação afetiva (“*se nós imaginamos que uma coisa semelhante a nós, e pela qual não experimentamos qualquer afeto, é afetada por algum afeto, apenas por esse fatos somos nós afetados de um afeto semelhante*”), Della Rocca explica que não basta que algo semelhante a nós seja afetado por um afeto por nós já experimentado, mas que um “processo de semelhança percebida” deve acompanhar esse mesmo afeto.

Desta forma, baseado em uma passagem da *Ética* que antecede à tese da imitação afetiva (“*porque imaginamos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a alma de alegria ou de tristeza, e embora aquilo porque essa coisa se assemelha a esse objeto não seja causa eficiente dos nossos afetos, amaremos, todavia, essa coisa ou odiá-la-emos*” EIII P16), Della Rocca apresenta o “processo de semelhança percebida” que fundamenta o argumento oferecido na proposição 27, parte III: “Se experimentamos um afeto para com certo x e se

consideramos y como semelhante a x, então sentiremos o mesmo afeto para com y” [DELLA ROCCA, M., 2004, p. 136]. O processo assim descrito, comenta Della Rocca, “envolve semelhança percebida e não semelhança simpliciter”.

Na sequencia das proposições da terceira parte da Ética, Spinoza apresenta o processo de fortalecimento dos laços que unem àqueles que se reconhecem ou se consideram semelhantes. Assim, na proposição 31 desta parte, Spinoza escreve: “*se nós imaginamos que alguém ama, deseja ou odeia algo que nós mesmos amamos, desejamos ou odiamos, com maior constância amaremos, desejaremos ou odiaremos essa mesma coisa*” (EIII P31).

Esse processo de fortalecimento dos afetos desempenha, segundo Della Rocca, uma função fundamental para a compreensão daquilo que está em jogo em EIV P37 dem., porque “de acordo com a doutrina dos afetos, um homem racional x inspira ou confirma em outra pessoa y, um desejo semelhante de compreender e de ser ativo”. Sendo assim, pela interpretação de Della Rocca, por EIII P31 podemos justificar a afirmação de Spinoza de que um homem racional é vantajoso para os demais em EIV P37 dem., e, desta forma, mostra-se porque “a doutrina da imitação dos afetos oferece uma prova spinozista alternativa para a afirmação de que um homem racional beneficia aos outros” [DELLA ROCCA, M., 2004, p. 137].

Mas essa prova alternativa que lança mão da doutrina dos afetos só pode ser válida se e somente se o homem racional puder ser, ao mesmo tempo, passional. Caso contrário, tal prova, segundo Della Rocca, não é suficiente. Entretanto, o autor lembra que “na perspectiva de Spinoza nenhum ser humano pode ser absolutamente racional” [DELLA ROCCA, M., 2004, p. 137]. Acaso um homem qualquer pudesse ser absolutamente racional, ou seja, absolutamente não passional, a imitação afetiva para ele não teria qualquer função, pois toda e qualquer relação interpessoal seria estabelecida pela razão e não por afetos, sejam eles paixões ou afetos em acordo com a razão.

Para Della Rocca, o que faz com que um homem racional tome interesse pela “promoção da racionalidade nos outros” é porque, através do desenvolvimento da racionalidade nos demais, o homem racional *confirmaria* nos outros o seu próprio desejo de conhecer e ampliar o seu entendimento das coisas. Assim sendo, Della Rocca explica que não é por uma boa vontade que o homem racional investe no desenvolvimento intelectual dos demais, mas por um interesse em seu próprio desenvolvimento.

Por um processo de imitação, então, o desejo de conhecimento que cada homem racional tem, “confirma ou cria no outro o importante de desejo de conhecer e de agir”. Desta forma, a semelhança (*similarity*) é “a base para gerar o interesse na racionalidade dos outros” [DELLA ROCCA, M., 2004, p. 137].

O problema no argumento de Della Rocca, no entanto, esbarra na própria definição de homem livre oferecida por Spinoza. Como mencionamos anteriormente, Spinoza escreve no escólio da proposição 66 da quarta parte que o homem livre, por comparação com o homem passional, é aquele que é não conduzido somente por afetos, mas primordialmente pela razão. Ora, se o interesse do homem livre no desenvolvimento do homem passional fosse o resultado de uma imitação afetiva, o interesse do homem livre seria um interesse forjado nos afetos, ou como diz Della Rocca, na necessidade de confirmar o seu próprio desejo de conhecer e de agir. Mas, sendo assim, o homem livre não seria motivado pela razão, mas *somente* por um afeto.

Ainda que o homem racional seja também motivado por afetos, e preferencialmente, motivado por afetos que estão em acordo com a razão, é pela condução da razão e não dos afetos que o homem livre *age*. Como escreve Spinoza no citado escólio, o homem que é conduzido pela força de seus afetos “*faz coisas das quais não compreende nada*”(EIV P66 esc.). Ora, se o homem livre se preocupa e busca estratégias para a educação do homem não livre, motivado somente pela necessidade de confirmar o seu próprio desejo de conhecimento e de ação, não agiria conduzido pela razão, o que é absurdo em relação à própria definição de homem livre.

Sendo assim, o desejo que o homem racional tem de contribuir com o desenvolvimento intelectual do homem passional deve ser atribuído a um ditame da razão. Mas, qual seria esse ditame da razão que conduz o homem livre a agir no interesse do desenvolvimento intelectual do homem passional? Se não é o desejo de confirmação do seu próprio desejo de conhecer, qual seria então o fundamento deste ditame da razão?

Uma passagem do capítulo V do TT-P talvez possa contribuir para a compreensão do ditame da razão de tomar como interesse o desenvolvimento intelectual do homem passional. Essa passagem já citada nesta tese, diz respeito à utilidade da sociedade humana, onde Spinoza escreve que:

“A sociedade é uma coisa extremamente útil e até absolutamente necessária, não só porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa muitas tarefas; e, de fato, se os homens não quisessem entreatuar-se, faltar-lhes-ia tempo e capacidade para, na medida do possível, se

sustentarem e se conservarem. Nem todos são igualmente aptos para tudo e ninguém seria capaz de acorrer sozinho a tudo aquilo de que necessita imprescindivelmente. Por outras palavras, ninguém teria a força e o tempo necessário se fosse obrigado a lavar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, *não falando nas artes e ciências, que são também sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua beatitude*” (TT-P, V, [73], grifo meu).

No excerto acima citado, Spinoza procura mostrar a funcionalidade da sociedade em comparação à vida solitária a partir da evidente eficiência da cooperação. Assim, as tarefas cotidianas que preservam a existência como a sementeira, a colheita ou a fabricação do vestuário, são realizadas de modo muito mais proveitoso se (i) os homens dividem socialmente tais tarefas e/ou (ii) a sociedade realiza as mesmas tarefas de modo coletivo²⁰⁴.

O que vale, em seu argumento, para as tarefas cotidianas que visam preservar a existência, vale também para as ciências e as artes. Sendo assim, é do interesse dos homens que vivem em uma coletividade, que alguns homens se dediquem a tarefa da investigação científica e outros se dediquem às artes. Mas, quanto maior for o número de homens que possam se dedicar às artes e a ciência, ou maior o número de homens que puder realizar as suas tarefas com um conhecimento mais aprimorado naquela tarefa (por exemplo, o agricultor que conheça não somente as técnicas que permitam um aproveitamento melhor do solo, mas também as técnicas de previsão climática), melhor para o desenvolvimento da sociedade.

Tendo conta, então, da utilidade da sociedade, utilidade que é fundamentada na cooperação entre os homens visando a sua própria conservação, é um ditame da razão, cujo conteúdo é exatamente a utilidade da sociedade, que o homem livre se dedique ao desenvolvimento intelectual dos demais membros da sociedade. Não importa, neste caso, se a consideração egoísta da preservação de si também seja levada em conta, pois, ainda que tal consideração tenha a sua importância, *do ponto de vista da razão* ela não pode ser mais relevante que o interesse da sociedade em seu conjunto.

²⁰⁴ Muito embora Spinoza comente que “nem todos são igualmente aptos para a mesma tarefa”, o que sugere que seu argumento vá em direção da apresentação de uma divisão social do trabalho, como em (i), ao tratar da dificuldade do trabalho solitário, parece ir em direção de uma argumentação que demonstra a funcionalidade do trabalho coletivo, como em (ii). As duas possibilidades não são, necessariamente, excludentes. Algumas tarefas podem ser realizadas por grupos especializados nestas tarefas, porque mais aptos para realiza-la, e outras tarefas podem ser realizadas coletivamente.

O ditame da razão que tem como foco a sociedade baseia-se no princípio da funcionalidade da cooperação. Mas o ditame da razão que diz respeito a utilidade do estado tem por fundamento a segurança da sociedade.

Ao comentar, no capítulo III do *TT-P*, acerca da vocação e da eleição dos hebreus, Spinoza apresenta, pela primeira vez neste tratado, o que considera ser a finalidade do Estado. Assim, Spinoza afirma que a vocação e a eleição dos hebreus consistem “apenas na prosperidade temporal do seu Estado e dos seus haveres” resultante da obediência às leis do Estado. Neste contexto, então, Spinoza explica que “o fim de qualquer sociedade e de todo o estado (...) é viver em segurança e comodidade.”

No capítulo XVII do *TT-P*, Spinoza afirma que um governante deve temer mais aos seus súditos do que aos inimigos externos. E no capítulo III deste tratado, afirma que a segurança interna de um Estado baseia-se na obediência às leis: “Um Estado, porém, não pode subsistir sem leis a que todos estejam sujeitos, porque, se todos os membros de uma sociedade quiserem prescindir das leis, ato contínuo dissolvem a sociedade e destroem o Estado”.

No âmbito do capítulo III, onde Spinoza começa a introduzir, simultaneamente, a sua concepção de vida civil e a organização da república dos hebreus, Spinoza deve enfatizar a relação entre a lei do Estado e a obediência dos hebreus às leis de seu próprio Estado. No entanto, no capítulo IV do tratado, Spinoza explica que a obediência do “vulgo” é distinta da compreensão da utilidade das leis por parte do homem justo que conhece a verdadeira razão da aplicação de uma lei. O primeiro cumpre com uma prescrição como seu fosse “escravo” da leis, enquanto o segundo age, ao compreender a necessidade da lei, “com ânimo perseverante, por sua própria decisão e não por decisão de outrem, merecendo por isso que lhe chamem justo”.

Ora, sendo de interesse do homem livre a vida na cidade, “*onde vive segundo as leis comuns, do que na solidão, onde obedece só a si mesmo*” (EIV P63), o interesse comum, de cada cidadão do Estado, é também o seu próprio interesse. Todos desejam viver segundo regras comuns que estabeleçam os limites da ação de cada um, mas não tal como escravos, como o vulgo que não entende a necessidade de uma regra comum. Sendo assim, se o homem livre quiser viver em uma sociedade de justos, deve tomar para si o empreendimento de educar o “vulgo”.

Essa iniciativa permite ao homem livre viver em maior segurança, pois em um Estado onde todos, ou pelo menos a maioria, puder entender a necessidade das leis,

menor será a chance de rebeliões e menor será a possibilidade de destruir o estado. O vulgo, ao obedecer às leis tal como o escravo, ou seja, em favor não de si mesmo, mas do interesse de outro, poderá sempre colocar em questão o poder soberano e as leis do Estado.

Assim, é um ditame da razão, do ponto de vista da utilidade do Estado, que o homem livre tenha como interesse o desenvolvimento intelectual do homem não livre. Quanto maior for a sociedade dos homens livres que compõem o Imperium, mais seguro será o próprio estado e, por conseguinte, a sociedade.

Agora, do ponto de vista da *potência* do Estado, quanto maior puder ser a sociedade dos homens livres, mais potente será o Estado, ou seja, maior dinâmica interna e eficiência das instituições.

Procuramos mostrar, assim, até aqui, que ao considerarmos em conjunto a quarta parte da *Ética* com algumas passagens do *TT-P*, que interesse do homem livre na educação do ignorante se deve não a uma consideração afetiva, como quer Della Rocca, mas a um ditame da razão que leva em conta a necessidade da sociedade e a utilidade do Estado. O homem livre não é motivado pela necessidade afetiva de confirmação de seu próprio desejo de conhecimento e de ação, porque não precisa desta confirmação para agir conforme a razão. É o próprio conhecimento, através de uma ideia adequada da utilidade do Estado e da necessidade da sociedade, que motiva o homem livre. Se não for assim, não pode, ele mesmo, ser considerado um homem livre.

Mas, se não estamos de acordo com o argumento de Della Rocca que lança mão da doutrina da imitação afetiva, precisamos levar em conta a importância desta doutrina no que diz respeito ao interesse do homem não livre. O interesse do homem não livre em sua própria educação é a chave para entender a passagem em que Spinoza afirma, ao tratar das condições para o pacto social que institui a Democracia no capítulo XVI do *TT-P*, o fato de ninguém ousar opor-se aos ditames da razão por medo de ser tomado por insensato (vergonha). A relação entre o pacto social estabelecido para constituição de uma Democracia e os afetos que motivam o ignorante será tratada a seguir na terceira seção deste capítulo.

2.3 Pacto social e direito de natureza

Na introdução ao capítulo que trata do pacto social que estabelece a comunidade política dos Hebreus, no capítulo XVII do *TT-P*, Spinoza afirma, com respeito à transferência de direito a outro, que *“jamais os homens renunciaram ao seu próprio*

direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados de seu direito, do que pelos inimigos” (TT-P XVII; G III 201).

Contudo, na apresentação do primeiro pacto realizado pelos hebreus, Spinoza descreve uma situação de completa renúncia de direito, ainda que tal renúncia de direito não favoreça a outro mortal, mas somente a uma instância transcendente. Seguindo o conselho do profeta, ao qual depositavam “a máxima confiança”, de constituir uma república, segundo uma igualdade de poderes por não ser estabelecida a partir da transferência para outrem e sim como consequência da promessa de seguir somente as leis provenientes da revelação profética, os hebreus transferiram para Deus o seu direito de natureza.

Com a apresentação do primeiro pacto, Spinoza tem como intenção a demonstração da impossibilidade da transferência completa do direito a ponto de que um homem renuncie ser um homem, ou seja, de renunciar o seu poder (TT-P XVII; G III, 201). Em primeiro lugar, da renúncia de direito ou de poder a uma instância transcendente origina-se uma situação política de completa assimetria entre governante e súdito que inviabiliza o próprio estabelecimento de uma comunidade política. Como escreve Spinoza no capítulo III do *TT-P*, “*o fim de qualquer sociedade ou Estado (...) é viver em segurança e comodidade*”. Assim, ao se estabelecer um pacto com uma instância transcendente que é, para o súdito da república dos Hebreus, toda poderosa e desconhecida, a partir da transferência completa de direito, coloca-se em risco a própria necessidade de segurança, uma vez que uma instância onipotente, da qual não se conhece os seus próprios desígnios, pode colocar em risco a própria sobrevivência de cada um.

Em segundo lugar, o afeto que predomina no estado constituído pelo primeiro pacto é o medo *aterrador*²⁰⁵. Assim, mesmo que os hebreus, em conjunto, tivessem

²⁰⁵ Na explicação que se segue às definições 12 e 13 do apêndice à terceira parte da *Ética*, Spinoza afirma que “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança”. Mas esse par de afetos possui gradações: o medo de que algo não aconteça como o esperado, por exemplo, o medo de quem semeia a terra em um ciclo favorável, mas sujeito a mudanças climáticas bruscas, é diferente do medo que experimenta alguém que se perde em uma mata fechada à noite, ou alguém que percebe nadando em um rio onde há piranhas. No primeiro caso, a esperança de que a chuva não venha é diretamente proporcional ao medo do temporal que pode destruir o trabalho da sementeira. No segundo caso, a esperança de que o sol nasça em breve é diretamente proporcional ao medo de se perder na escuridão. O medo e a esperança no segundo caso são, no entanto, experimentados com maior vigor do que no segundo, pois se trata da própria sobrevivência. O terceiro caso, entretanto, o medo aterrador da morte iminente, não resta espaço para a esperança. Mas, se acaso um barco surgir na correnteza do rio, a esperança de se salvar, a gratidão

“*idêntico direito de interpelar Deus, de receber e interpretar as leis e de participar em todas as tarefas da administração do Estado*” (TT-P, XVII, [206]), em razão do afeto paralisante que resulta do contato imediato com a instância que é todo o poder ao mesmo tempo em que é todo o mistério, preferem anular o primeiro pacto e abrir mão da comunidade política que havia sido estabelecida tal como uma democracia²⁰⁶.

Contudo, com a fundação da República dos hebreus a partir do segundo pacto, somente o direito de interrogar a Deus e, conseqüentemente, de receber as suas leis, é transferido para o profeta. A participação nas tarefas do Estado é ainda um direito intransferível e sua vigência é tal como o direito da participação de todos em um Estado Democrático.

Mantido o direito de participação nas tarefas do estado, os hebreus conservam um direito que é capaz de ameaçar o poder do profeta governante, constituindo, assim, um equilíbrio de forças entre governante e governados. Ainda que as tarefas administrativas sejam organizadas por Moisés, o direito de colocar em questão as decisões do profeta no que tange a administração do Estado, permite uma simetria entre governante e súdito que era impossível na comunidade política estabelecida pelo primeiro pacto.

Desta forma, o segundo pacto visa, essencialmente, a correção de um item cuja vigência constituía uma assimetria absoluta entre o governante e seus súditos. Entretanto, a correção deste item não altera o conjunto de cláusulas que compõem o pacto que estabelece a República dos Hebreus. Esta comunidade política constitui-se, a partir do segundo pacto, pela transferência de todos, em conjunto, do direito de consultar diretamente a Deus. A ação de transferir *em conjunto* um direito comum que passa a ser o fundamento mesmo do poder de Moisés, estabelece a igualdade de direito e poder entre todos os hebreus.

e, por fim, a confiança, como consequência do salvamento terão à medida do medo de quem experimenta a morte iminente.

²⁰⁶ Spinoza cita a passagem bíblica em que os hebreus, tomados pelo pânico, desistem de ter com Deus uma segunda vez: “eis que ouvimos Deus falando no meio do fogo e não há razão para que queiramos morrer; esse fogo imenso devorar-nos-á com certeza; se nós ouvirmos outra vez a voz de Deus, por certo morreremos. Vai tu, pois, escuta todas as palavras do nosso Deus e serás tu (não Deus) a falar-nos a tudo o que Deus te disser nós obedeceremos e haveremos de cumpri-lo”. Spinoza chama a atenção, a partir do que é dito nessa passagem, que com o fim do primeiro pacto e o estabelecimento do pacto com o profeta, a intermediação entre a instância transcendental e os hebreus é o fundamento mesmo da comunidade política, uma vez que os hebreus abrem mão de ouvir e executar aquilo que Deus lhes diria para ouvir e executar aquilo que Moisés lhes diz. Assim, a partir da transferência do direito a interpelar Deus diretamente, o poder do profeta se constitui e é a base desta comunidade política.

Assim, ainda que o poder político de Moisés não possa ser colocado em questão, pois é o profeta que mantém uma relação privilegiada com a instância de poder que é o fundamento da própria república, suas decisões podem ser questionadas. E, assim sendo, os hebreus conservam o seu direito natural diante do governante, mantendo, desta forma, uma simetria que permite a conservação da comunidade política.

No que diz respeito ao estado cujo direito estabelece um poder democraticamente exercido, no entanto, Spinoza afirma que, ao realizar o pacto que funda este estado, cada um deve transferir, em conjunto, a sua potência, isto é, o seu direito, para a sociedade (“*potentiam in societatem transferat*”), “*de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital*” (TT-P XVI; G III 193).

Desta forma, o Estado que corresponde a sociedade que conserva para si o direito de todos em conjunto, funda o seu poder na própria potência ou direito de cada um dos membros da sociedade. Diferentemente do que Spinoza estabelece no caso da república dos hebreus, cada um conserva o seu próprio direito de natureza somente enquanto ele mesmo é parte do conjunto da sociedade que institui um Estado fundado em um direito comum. Na república dos hebreus, no entanto, o direito desta mesma república funda-se na *renúncia* de um direito.

O pacto social que institui a Democracia, entretanto, não exige tal renúncia e, mesmo, só pode ser estabelecido na medida em que esteja garantido que o estabelecimento do *Imperium* não entre em contradição com o direito de natureza. O direito comum é baseado na soma do direito de natureza de cada um e que cada um conserva para si.

Como argumentamos na primeira parte da tese, se a Democracia fosse constituída somente por homens livres, um pacto fundador não seria necessário, pois os homens livres estabelecem, necessariamente, laços sociais de confiança. Entretanto, como procuramos mostrar ao longo da tese e como Spinoza comenta ainda nos primeiros parágrafos do capítulo XVI, o *Imperium Democratium* não é constituído somente por homens livres, mas por ignorantes e mesmo por insensatos.

Ao longo da exposição do pacto social que institui a república dos hebreus, Spinoza mostra o processo de constituição dos afetos sociais que permitiram o estabelecimento deste estado. Muito embora, segundo Spinoza, os hebreus já tivessem a “máxima confiança” no profeta (“*maximum fidem habebant*”) (TT-P XVII, G III 191),

afeto fundamental para que os hebreus considerassem o conselho do profeta de pactuar com uma instância transcendente, este afeto não era, por si só, suficiente para instituir o Estado civil.

Escreve Spinoza ainda nos primeiros parágrafos do capítulo XVII do *TT-P*: *“Que a manutenção do Estado depende, antes de mais nada, da fidelidade dos súditos, da sua virtude e da sua perseverança na execução das ordens, a razão e a experiência ensinam-no sem margem para dúvidas. Descobrir, porém, o modo como eles devem ser governados para que mantenham sempre a fidelidade e a virtude já não é assim tão fácil”* (TT-P XVII; G III 203).

No caso dos hebreus, a “máxima confiança” em Moisés não bastava para, no estado civil, manterem uma disposição de fidelidade ao governante e perseverança em seguir as leis do estado. Spinoza mostra que a função do primeiro pacto é crucial para a constituição desta disposição fiel e perseverante. Citando o Êxodo, Spinoza explica que os hebreus já haviam *“experimentado a sua divina potência, a única que lhes tinha até aí assegurado a sobrevivência e poderia, no futuro, continuar a assegurá-la”* (TT-P XVII; G III 206, grifo meu).

Se para os hebreus a esperança de sobreviver graças à intervenção de uma instância transcendente é fundamental para a instituição de sua república, o par de afetos medo/esperança é fundamental para a constituição de uma disposição fiel e perseverante para aquele grupo de homens. Não bastava a confiança no profeta, pois aquela multidão não conhecia a necessidade da sociedade nem a utilidade do estado. A sua experiência em um estado civil organizado se dá sob a condição de escravos. Assim, é em razão do ânimo da multidão que constituirá o povo hebreu que afetos tais como a admiração, a gratidão, medo e esperança desempenham um papel de fundamento para a instituição da república dos hebreus.

Na instituição da Democracia, entretanto, a primeira condição para o pacto social é que todos entrem em acordo que a vida comum deve ser regida pelos ditames da razão (TT-P XVI, G III 191). Esse acordo só é possível, evidentemente, se todos reconhecem a necessidade da sociedade e a utilidade do estado. Mediante tal reconhecimento, cada um deve se conduzir pela razão, pois a condução da razão é a melhor maneira de conservar a sociedade e o estado.

Mas, se os homens livres e não livres que, ainda no estado de natureza que antecede ao pacto que institui a Democracia, estão de acordo sobre a necessidade de conduzir não só os assuntos legislativos e administrativos conforme os ditames da

razão, mas também as suas próprias ações, ao contrário da massa de hebreus recém-saída do cativeiro no Egito que estabelece desde o estado de natureza, durante o périplo no deserto, um afeto de confiança com o seu futuro governante, o afeto que une o homem não livre ao homem livre para a instituição do pacto é “o receio de ser tomado por insensato”.

Se a confiança já está presente como afeto fundamental para a instituição da República dos hebreus, o que explica o fato de tal república carecer de um pacto para a sua instalação? Os passos que descrevem a constituição desta república deixam a necessidade do pacto evidente: o pacto social acontece por uma iniciativa do futuro governante, que, conhecendo suficientemente bem o ânimo da multidão, primeiro os aconselha a estabelecer um pacto com a instância transcendente e, finalmente, assume, a partir do segundo pacto, a posição de governante entre os hebreus.

Na exposição do pacto que institui a Democracia, entretanto, a situação inverte-se: entre os homens livres o afeto de confiança é uma consequência do próprio uso da razão, mas entre os homens não livres o afeto que os mantém em sociedade com os homens livres é o “receio de ser tomado por insensatos” (vergonha). Mas tal afeto deve ser suplantado por outro afeto social que seja de acordo com a razão, ou seja, um afeto capaz de estabelecer uma relação de forças mais adequada entre os membros da sociedade.

O afeto da vergonha, assim como o pudor, contribui para a concórdia entre os homens, mas como o primeiro envolve o afeto do medo e o segundo o afeto da tristeza, não podem ter relação com o uso da razão (EIV C23 Ap.) e, assim, não pode contribuir para a estabilidade do Estado. Em razão disto, para que esse afeto possa ser modificado em um afeto em acordo com a razão, para o bem da estabilidade do Estado, um pacto social deve ser efetuado.

Há duas condições necessárias para a realização de um pacto social que institui a Democracia: a primeira delas exige que todos estejam de acordo em ser conduzidos pela razão. A efetividade desta condição se deve a presença de uma relação imitativa entre os homens livres e não livres em sociedade onde os segundos temem a censura dos outros porque tomam a ação do homem livre como parâmetro para as ações dos homens em sociedade.

A segunda condição que antecede ao pacto social que institui a Democracia é a de que não esteja em contradição com o direito de natureza. Para que uma nova sociedade seja instituída a partir do pacto social, *“cada indivíduo deve transferir para a*

sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema” (TT-P XVI; G III 193).

Se na instituição da República dos Hebreus, a partir do segundo pacto, cada um dos indivíduos deve transferir um direito, que não é um direito de natureza, mas um direito que se constitui a partir do primeiro pacto que é invalidado, na Democracia a nova forma de relações de força que se estabelece segundo um direito comum a administração do Estado e ao gozo daquilo que pertence à sociedade, o direito de natureza de cada um *constitui* o direito do Imperium. Entretanto, há condições específicas para essa transferência.

Se para o homem livre a transferência da sua potência e, portanto, de seu direito, é um ditame da razão para que se constitua uma sociedade sob um direito comum democrático, a transferência da potência, ou seja, do seu direito, em relação ao homem não livre só pode ser realizada se e somente se um afeto social puder intervir no processo.

Na primeira parte da tese procuramos mostrar que o ignorante pode ser conduzido por um ditame da razão, ainda que desconheça parte do raciocínio que indica a utilidade do Estado. Mesmo que a série lógica que resulte na ideia adequada acerca da utilidade do Estado não esteja disponível nos raciocínios do homem não livre, ele, ao menos, “sabe” que este é o resultado quando reflete sobre a necessidade de sua própria conservação.

Nesta terceira parte, entretanto, propomos que, além de ser capaz de ser conduzido pela razão, o homem não livre também deve ser capaz, para transferir a sua potência para a constituição do Imperium Democraticum, de ser movido por um afeto social que esteja em acordo com a razão.

Ao reconstruir a passagem que trata especificamente do pacto social que institui a Democracia na primeira parte da tese, afirmamos que há três sujeitos políticos que realizam o pacto: o primeiro é o homem livre, motivado por um ditame da razão e por um afeto que resulta da sua capacidade de operar com a razão; o segundo, é capaz de obedecer *livremente* as leis supremas do Estado e o terceiro transfere a sua potência “*por receio da pena capital*” (TT-P XVI; G III 193).

Assim, na primeira parte, afirmamos que o primeiro dos sujeitos políticos citados é motivado por um ditame da razão, o segundo por um afeto alegre e o terceiro por um afeto triste.

Entretanto, se somente o homem livre puder ser motivado por um afeto alegre, aquele resultante de ser ele mesmo a causa de suas ações, sobraria somente o terceiro tipo, pois o homem não livre acordaria o pacto motivado por uma paixão triste social, qual seja, “o receio de ser tomado por insensato”.

Entretanto, o homem não livre, à diferença dos insensatos, como mostramos na primeira seção deste último capítulo, pode ser motivado por afetos que não contradizem a razão. Mas, para tanto, algum mecanismo social deve ser colocado em operação para que o afeto da vergonha seja modificado para o afeto da confiança.

Se os hebreus modificaram, a partir do primeiro pacto, a sua confiança original no profeta em admiração a uma instância transcendente e, mais tarde puderam modificar, como o segundo pacto, a admiração em Deus na gratidão ao profeta, um mecanismo com semelhante operação pode ser posto em prática para a instituição da Democracia entre homens livres e não livres.

O pacto social é exatamente este mecanismo. O homem não livre não tem outra garantia da efetividade deste pacto senão o próprio ato de transferência da potência de cada homem livre para a constituição da sociedade. É com essa garantia que o

“receio de ser tomado por insensato” é modificado pelo afeto social da confiança. Por isso mesmo Spinoza argumenta que a promessa, no caso do pacto que institui a Democracia, não tem qualquer operatividade, pois “um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia” (TT-P XVI; GIII 192)²⁰⁷.

O homem não livre transfere assim, *livremente*, a sua potência para a constituição do Imperium Democraticum motivado pelo afeto da confiança. E com base neste afeto social que as relações de força se estabelecem no interior desta forma de Estado.

Assim, sendo, o pacto social é, em ambos os casos de instituição de uma comunidade política tratados por Spinoza no *TT-P*, uma estratégia social que tem por função constituir uma nova relação de forças a partir de um novo afeto social que propicie maior coesão entre os membros da sociedade e maior confiança entre súditos e governantes.

²⁰⁷ Por exemplo, quando os hebreus contratam com a instância transcendente o primeiro pacto, a garantia dada é a sua promessa de obedecer a Deus em todas as coisas. Mas, como o afeto que opera naquele povo, primordialmente, é o medo, a promessa se desfaz rapidamente como narra Spinoza citando o texto bíblico. Assim, a promessa não é garantia para um pacto social, mas o afeto que resulta de um ato produzido pelo governante ou por parte da sociedade em questão.

Conclusão

Ao longo do exame apresentado nessa tese, procuramos mostrar, contra Balibar, que o pacto social apresentado no capítulo XVI do *TT-P* não diz respeito *somente* à apresentação das noções comuns acerca do Estado e das relações políticas em seu interior, mas é, sobretudo, um projeto político do homem livre para condução da sociedade e do Estado.

Buscamos marcar em nossa análise, também, as diferenças radicais entre as duas formas de pacto social e as duas formas de Estado que são instituídas a partir de cada um dos pactos. Ao nos concentrarmos nos *sujeitos políticos* que constituem e são constituídos (*qua* súditos) desde a instituição da comunidade política, provamos a distinção radical entre as duas formas de Estado consideradas por Spinoza no âmbito do *TT-P*, colocando em questão a leitura de Balibar.

O resultado da análise realizada nesta tese pretende mostrar que, contra Matheron e Negri, o *Tratado Teológico-Político* não é esboço de uma teoria política que seria melhor formulada no *Tratado Político*. De fato, o pensamento político de Spinoza é apresentado nas três obras elaboradas na sua maturidade filosófica que são pensadas em conjunto. O *Tratado Teológico-Político* é parte de um sistema político-filosófico que é apresentado também na *Ética* e o no *Tratado Político*.

Em cada uma das citadas obras, Spinoza elege um aspecto da política a ser tratado. Assim, na *Ética*, os fundamentos da vida comunitária e política são apresentados no terceiro e quarto livros, respectivamente. No *Tratado Teológico-Político*, o objeto é o próprio Estado e no *Tratado Político*, a forma de governar. Sendo assim, na primeira obra política, Spinoza apresenta uma teoria do Estado e no segundo tratado, uma teoria do governo.

Em razão desta divisão, entendemos porque, por exemplo, (e contra Chantal), Spinoza não faça, no contexto do *TT-P*, uma distinção clara entre afetos ativos e passivos, mas considere somente o conjunto dos afetos sociais que são apresentados no interior do argumento sem a necessidade de definir os mesmos. Esta distinção já havia sido apresentada nos dois livros da *Ética* que tratam das relações inter-humanas na comunidade política.

Contudo, se é fácil relacionar as formulações acerca das relações inter-humanas na comunidade política apresentadas na *Ética* com a parte política do *Tratado Teológico-Político*, como procuramos mostrar principalmente no último capítulo da tese, a relação de continuidade entre o *TT-P* e o *TP*, já não é tão fácil de demonstrar.

No segundo capítulo do *TP*, Spinoza faz menção a alguns temas tratados na *Ética* e no *TT-P*, como o direito natural, a justiça e a liberdade, avisando ao leitor do *TP* que retoma algumas explicações oferecidas nas duas primeiras obras, além de apresentar uma “demonstração em forma” (*TP*, II, §1).

No *TT-P*, Spinoza parece mencionar a ideia de uma segunda obra em uma passagem do capítulo XVII que antecipa a apresentação do pacto social que institui a República dos hebreus, onde o autor trata do direito e do poder soberano em relação ao direito e o poder do súdito. Ao considerar somente as condições para que “um Estado soberano possa se constituir de forma que se mantenha sempre em segurança”, Spinoza comenta que não era sua “intenção expô-las aqui” (*TT-P* XVII, G III 203).

No *TP*, o objetivo do autor é apresentar exatamente estas condições, ou seja, mostrar sob quais condições o soberano deve governar, não importa a forma de Estado em que governe. Note-se que, se no *TT-P*, a Democracia é apresentada como a forma da “mais natural e que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um” (*TT-P* XVI, G III 197), no *TP*, Spinoza não trata da melhor forma de Estado, mas de governo. Sendo assim, sob determinadas condições, Monarquia, Aristocracia ou Democracia podem ser formas estáveis de comunidade política, ainda que a Democracia instituída conforme a apresentação do pacto social no capítulo XVI seja a melhor forma de Estado.

Se nossa interpretação de que as três obras da maturidade de Spinoza compõem um sistema integrado de formulações acerca da política não for infundada, e buscamos razões que nos parecem suficientes para demonstrá-la, no entanto, ainda resta explicar porque o *TP* não apresenta o pacto social para a constituição de uma comunidade política.

A diferença fundamental entre as comunidades políticas que se constituem no *TP* e que prescindem do pacto social para a sua instituição, como afirma Spinoza, é a dinâmica dos afetos que constituem os laços sociais. Se no *TT-P*, a Democracia e a República hebraica só se constituem graças a um afeto social como a confiança, no *TP*, Monarquia, Aristocracia e a Democracia instituída sem o pacto, dependem unicamente de afetos que não são constituídos, necessariamente, por imitação afetiva.

Ao contrário da interpretação de Matheron, que tenta mostrar que uma comunidade política pode ser constituída por um afeto como a indignação, Spinoza é suficientemente claro quando afirma que os homens se reúnem graças ao afeto da indignação para destruir o direito comum da cidade (*TP*, III, §9). O afeto da indignação

não é serve como afeto social constitutivo de uma comunidade política, mas é, ao contrário, um afeto comum presente em uma frente de oposição ao próprio direito da cidade.

Procuramos mostrar que a razão de ser do pacto social é a constituição do afeto da confiança. Assim, o projeto do homem livre para a sociedade deve levar em conta a estratégia do pacto social para a instituição da Democracia. Spinoza toma, para isso, o exemplo da República dos hebreus, apresentado *como se fosse um registro histórico* no texto bíblico. E essa é a principal relação entre as duas formas de pacto social apresentadas no *TT-P*.

Assim, interpretamos a apresentação conjunta e relacionada destas duas formas do pacto social na segunda parte do *TT-P* a partir da consideração do afeto social que mais fortalece os laços sociais, *a confiança*, permitindo assim, o aumento da potência do Estado e da própria sociedade civil. A formulação do pacto social apresentado no capítulo XVI não necessita da exemplificação “histórica”, mas através do pacto social que institui a República dos hebreus, Spinoza demonstra a importância do afeto da confiança para a constituição de uma comunidade política.

Além disso, ao mostrar a fragilidade da república hebraica após o desaparecimento do profeta, Spinoza demonstra a importância da atividade do homem livre na sociedade. É através desta atividade que a sociedade se torna mais livre e mais potente.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes Primárias

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Tratado Político*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.

_____. *Man and Citizen*. GERT, B. (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

SPINOZA. *Correspondência Completa e Vida*. GUINSBURG, J., ROMANO, R. et ali (org.). São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.

_____. *Traité Theologico-Politique*. Texte établi Par Fokke Akkerman. Trad. P.F. Moreau et Jacqueline Lagrée. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

_____. *The Ethics and Other Works*. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1994.

II. Bibliografia de apoio

ALQUIÉ, Ferdinand. *Leçons sur Spinoza*. Paris: Ed. De La Table Redonde, 2003.

ARMSTRONG, Aurélia. Natural and Unnatural communities: Spinoza beyond Hobbes. *British Journal for the History of Philosophy*, 28 July 2010.

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

BALIBAR, Etienne. Jus, pactum, lex. On the constitution of the subject in the Theologico-Political Treatise. (tradução Ted Stolze)

_____. *La Crainte de las masses*. Paris: Editions Galilée, 1997.

_____. *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

BARBOSA Fº., Balthazar. *Estudos de Lógica e Ontologia*. LEVY, L & ALTMANN, S. (eds). São Paulo: Discurso Editorial, 2013.

BEINER, Ronald. *Civil Religion. A dialogue in the History of Political Philosophy.* New York: Cambridge University Press, 2011.

BOSS, Gilbert. *La portée du Contrat Social chez Hume et Spinoza.* Munich, 1998.

_____. *Les Fondements de la Politique selon Hobbes et selon Spinoza.* In: *Etudes Philosophiques*, 1/2, 1994, pp. 171-190.

BOVE, Laurent. *De l'étude de l'État hébreu à la démocratie. La stratégie politique du conatus spinoziste.* *Philosophiques*, 29 (1), 2002. 107–119.

_____. *Hilaritas and Acquiescentia in se ipso.* In: **Spinoza on Reason and the Freeman.** YOVEL, Y. and SEGAL, G. (eds) New York: Little room press, 2004.

_____. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza.* Paris: Vrin, 1996.

_____. *Théocratie, monarchie, aristocratie. Confiance et forme de l'État chez Spinoza.* In: **Conflit, Confiance.** DAMIEN, R. et LAZZERI, C. (éds.) Paris: Press Universitaires de France-Comte, 2006. pp. 37-69.

CAMPOS, André S. *Spinoza's Revolutions in Natural Law.* New York: Palgrave Macmillan, 2012.

CARRIERO, John. *Conatus and perfection in Spinoza.* *Midwest Studies in Philosophy*, XXXV (2011). pp. 69-92.

CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

COOPER, Julie. *Freedom of Speech and Philosophical Citizenship in Spinoza's Theologico-Political Treatise.* *Law, Culture and the Humanities* 2006; 2: 91-114.

CURLEY, Edwin. *Spinoza's Biblical Scholarship.* June 2013.

_____. *The State of nature and its Law in Hobbes and Spinoza.* In: *Philosophical Topics*, vol.19, n°. 1, 1991.

DeBRABANDER, Firmin. *Spinoza and the Stoics. Power, politics and the passions.* London: Continuum International Publishing Group, 2007.

_____. *The highest form of devotion: Spinoza on Piety, Patriotism and the Therapy of Religion.* *History of Philosophy Quarterly*, vol 24, n°1, (jan. 2007), pp. 19-37.

DELBOS, Victor. *O espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913.* São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____. *O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo.* Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

DELLA ROCCA, Michael. Egoism and imitation of affects in Spinoza. In: **Spinoza on Reason and the Freeman.** YOVEL, Y. and SEGAL, G. (eds) New York: Little room press, 2004.

_____. Spinoza's metaphysical psychology. In: **The Cambridge Companion to Spinoza.** GARRETT, Don (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DEL LUCCHESI, Filippo. *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza.* London: Continuum International Publishing Group, 2009.

_____. When the slaves go marching out: indignatio, invisible bodies, and political theory. In: *Citizenship Studies*, 2014. Vol. 18, nº.5, pp. 549-561.

DEN UYL, Douglas. *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy.* Assen: Van Gorcum & Co., 1983.

FRAENKEL, Carlos. Spinoza on Philosophy and Religion. In: *The Rationalists: Between tradition and innovation.* FRAENKEL, C., Smith, D. et alli. Springer, 2011.

GARBER, Daniel. Dr. Fishelson's Dilemma: Spinoza on Freedom and Sociability. In: **Spinoza on Reason and the Freeman.** YOVEL, Y. and SEGAL, G. (eds) New York: Little room press, 2004.

GARRETT, Don. "Promissing" ideas. Hobbes and the contract in Spinoza's political philosophy. In: *Spinoza's Theological-Political Treatise. A critical guide.* MELAMED, Y. & ROSENTHAL, M. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GLEIZER, Marcos A. Modelo de natureza humana, universalismo ético e ideal democrático em Espinosa. In: revista do instituto cultural judaico marc chagall v.3 n.2 (jul-dez) 2011.

GOLDSMITH, M.M. *Hobbes's Science of Politics.* New York: Columbia University Press, 1966.

GOYARD-FABRE, Simone. “L’hésitation conceptuelle du jusnaturalisme de Hobbes a Wolff”. *Revue d’Histoire des Facultés de Droits et la Science Juridique*. Pp. 51-68.

HULL, Gordon. *Hobbes and the making of Modern Political Thought*. Continuum, s.d.

JACOBS, Justin B. *The ancient notion of self-preservation in the theories of Hobbes and Spinoza*. Academic Dissertation University of Cambridge, 2010.

JAMES, Susan. A Democracia e a boa vida na filosofia de Espinoza. In: *Interpretando Espinoza. Ensaio Críticos*. HUENEMANN, C. (ed.). São Paulo: Madras, 2010.

_____. *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics. The Theologico-Political Treatise*. New York: Oxford University Press, 2012.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente. Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

JAKONEN, Mikko. *Multitude in Motion. Re-readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Academic Dissertation, University of Jyväskylä, 2013.

KLEVER, Wim. Imperium Aeternum. Spinoza’s critique of Machiavelli and its source in Van den Enden. **Recently (2001) published on internet URL: <<http://web.tiscalinet.it/fogliospinoziano/artic9b/>>**

LAZZERI, Christian. *Droit, Pouvoir et Liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

LeBUFFE, Michael. *From Bondage to Freedom. Spinoza on Human Excellence*. New York: Oxford University Press, 2010.

_____. The doctrine of the two kingdoms: Miracles, Monotheism and Reason in Spinoza. *British Journal for the History of Philosophy*, 2014.

LEVY, Lia. *O Autômato Espiritual*. Porto Alegre: L&PM Ed., 1998.

LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. *Revista Discurso*, nº. 31, 2000. Pp. 417-439.

LISBOA, Wladimir B. Thomas Hobbes et la dignité du Droit de Nature In: *Temas de Filosofia Política e Jurídica*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2015 pp. 20-31.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Ethique de Spinoza, la troisième partie – la vie affective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

_____ . *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la quatrième partie – La condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

MADANES, L. *El Árbitro arbitrário. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2001.

_____ . How to Undo Things with Words: Spinoza's Criterion for Limiting Freedom of Expression. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 9, No. 4 (Oct., 1992), pp. 401-408.

MATHERON, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: Ens Éditions, 2011.

_____ . *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza. État et Religion*. Lyon: Ens Editions, 2005.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem. Poder e Potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

PERSCH, Sérgio L., “A questão do pacto na teoria política de Spinoza”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 58, Fasc. 2, Política & Sociedade: Ensaios Filosóficos (Apr. - Jun., 2002), pp. 347-357.

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

PROKHOVNIK, Raia. *Sovereignty, History and Theory*. Exeter: Imprint Academic, 2013. (digital version)

RAMOND, Charles. Ces mots qui nos engagent, ces mots qui nos degagent. Promesses et excuses d'un vie humaine. Conferência Spinoza –Austin.

_____ . L'irrevocabilité de las promesses chez Hobbes. In: *Liberté et Nécessité chez Hobbes et ses contemporains*. ZARKA, Y. C. (dir.). Paris: Vrin, 2012.

_____ . Spinoza: Les expressions de la Souveraineté . In: *Penser la Souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*. Tomo I. CAZZANIGA, G. & ZARKA, Y. C. Paris: Vrin, 2001.

ROBINET, André. Hobbes: structure et nature du conatus. In: *Thomas Hobbes, Philosophie Première. Theorie de la Science et Politique*. ZARKA, Y.C. & BERNHARDT, J. (dir.). Paris: Presses Universitaires de France, 1990. pp. 139-151.

ROCHA, André M., *Espinosa e a inteligibilidade da história. Ensaio sobre a liberdade e a democracia no Tratado Teológico-Político*. Tese, USP, 2011.

SAADA-GENDRON, Julie. L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique. Spinoza et Hobbes. Astèrion, 3, 2005. Editeur: Ens Editions.

SANTI, Raffaella. Metus revealed, Hobbes on fear. In: AGHATOS, an International Review of the Humanities and Social Sciences, 2, 2011, pp. 67-80.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo.* São Paulo: Ed. Autêntica, 2016.

SKINNER, Quentin. *Hobbes and Republican Liberty.* New York: Cambridge University Press, 2008.

SOUTHWOOD, Nicholas. *Contractualism and the foundations of morality.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

STRAUSS, Leo. How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise. American Academy for Jewish Research, Vol. 17. (1947 - 1948), pp. 69-131.

_____. The Political Philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

STEINBERG, Justin. Imitation, Representation and Humanity in Spinoza's Ethics. Journal of the History of Philosophy, vol. 51, n°. 3, July 2013. Pp. 383-407.

_____. *Spinoza's Political Psychology. Taming of Fortune and Fear.* Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

TOSEL, André. *Spinoza ou le Crépuscule de la Servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique.* Paris: Ed. Aubier Montaigne, 1984.

TOTO, Francesco. Admiration et mesestime. Un aspect de la théorie spinozienne de la reconnaissance. Paris: 16 mai, 2013. (draft)

_____. "Acquiescentia in se ipso" y constitución imaginaria de "Sí mismo". In: Spinoza, noveno Colóquio. Córdoba, Brujas, 2013. (draft)

_____. La honte et la gloire. L'exemplar *humanae naturae* spinozien et la lutte pour la reconnaissance. Lyon, 2013. (draft)

TRICAUD, François. Les lois de nature, pivot du système. In: *Thomas Hobbes, Philosophie Première. Théorie de la Science et Politique.* ZARKA, Y.C. & BERNHARDT, J. (dir.). Paris: Presses Universitaires de France, 1990. pp. 265-273.

TUCKER, Ericka. Multitude. In: Spinoza's Basic concepts. CAMPOS, A. S. (ed). Exeter: Imprint Academic, 2015.

VERBEEK, Theo. *Spinoza's Theologico-Political Treatise. Exploring 'the Will of God'.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2003.

WALLER, Jason. *Persistence through time in Spinoza*. Plymouth: Lexington Books, 2012.

WATKINS, J. W. N. *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson University Library, 1973.

UENO, Osamu. Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes, Le "reste". In: Cahiers Spinoza, n°.6. Paris: Ed. Réplique, 1991.

_____. The Social Contract in Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. *Philosophia OSAKA* No.4, 2009.

YOUPA, Andrew. Spinozistic Self-Preservation. *The Southern Journal of Philosophy*, Fall 2003, volume XLI, No. 3, 477-490.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.