Universidade Estadual do Ceará
Centro de Humanidades
Mestrado Acadêmico em Filosofia
Claudio de Souza Rocha

Os fundamentos da democracia em Benedictus de Spinoza

Dissertação de Mestrado

Fortaleza – CE
2011

Claudio de Souza Rocha

Os fundamentos da Democracia em Benedictus De Spinoza

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial ara obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Social e Política

Fortaleza – CE
2011

R672f Rocha, Claudio de Souza
Os fundamentos da Democracia em Benedictus de Spinoza / Claudio de Souza Rocha. - Fortaleza, 2011.
100p.

Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino.
Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

1. Spinoza 2. Liberdade 3. Estado 4. Democracia.
I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

CDD: 199.492

Os fundamentos da democracia em Benedictus de Spinoza

Claudio de Souza Rocha

Dissertação defendida em 1º/07/2011

Resultado: _____ Nota: _____

Comissão Examinadora

_____

João Emiliano Fortaleza de Aquino, Dr.
1º Examinador (Orientador)

_____

Homero Silveira Santiago, Dr.

2º Examinador

_____

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Dr.

3º Examinador

À minha mãe Raimunda e meu pai Antônio, causas imediatas da minha existência, e responsáveis pelos meus primeiros esforços em busca de vida.

Á meus irmãos João Luiz, Luciano e Marineide, companheiro de infância, hoje geograficamente distantes, mas sempre presente na torcida pelo êxito deste trabalho.

À minha companheira Zilda e minha filha Sofia, que com muita paciência e carinho foram persistentes no acolhimento e constituíram companhias seguras diante dos conflitos.

AGRADECIMENTO

À minha família que esteve presente em todas as etapas de construção de minha pesquisa. Agradeço de coração a minha companheira Zilda, a minha filha Sofia, duas mulheres que me motivam a viver e superar desafios. A minha sobrinha Camila, pelo apoio e ajuda constante.

Aos meus amigos Edmilso, Lene, Arnaldo e Camila, pelas motivações e pelo apoio neste retorno à vida acadêmica.

Ao Grupo de Pesquisa em Spinoza coordenado pelo professor Emanuel Fragoso, a quem agradeço por seu olhar crítico que muito me ajudou na compreensão da filosofia de Spinoza. Aos amigos spinozistas Daniel, José Soares, Elane, Alex e Leonardo pelas discussões que aperfeiçoaram meu olhar sobre Spinoza.

Ao meu orientador, professor Emiliano Aquino, pelo apoio, dedicação, paciência e acolhimento. Agradeço por sua orientação, que foi fundamental para a construção deste trabalho.

Ao professor Homero Santiago pela disponibilidade em fazer parte desta banca.

Todos [...] têm tendência para fugir ao trabalho e procurar o prazer [...] porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper [...] instituir um Estado em que não haja lugar para a fraude, organizar tudo, em suma, de forma que todos, seja qual for a sua maneira de ser, ponham o direito público acima dos seus interesses privados, ai é que está o problema. (*TTP*, Cap. XVII)

RESUMO

O objetivo de nossa pesquisa foi investigar os fundamentos da democracia em Benedictus de Spinoza, tendo como problemática o seu pensamento político. Percebemos que este assume em sua concepção política uma posição realista, partindo da análise da experiência da história das sociedades humanas. Spinoza inicia sua reflexão política pela análise das paixões, afirmando a naturalidade dos afetos. Para Spinoza, todo homem, seja sábio ou insensato, esforça-se pra conservar seu ser e tudo que faz é por direito soberano da natureza. Portanto, no estado natural, enquanto cada homem é senhor de si próprio, não há nenhum meio seguro de conservar esse direito. Sem cooperação, não há como viver bem e dificilmente pode-se conceber o direito natural; a não ser quando os homens tiverem direitos em comum. Os fundamentos do Estado em Spinoza evidenciam o fim último deste, que é libertar cada indivíduo do medo, para que possa viver em segurança e preservar seu direito natural a existir e agir. O mais violento dos Estados é aquele que nega aos indivíduos a liberdade de dizer e ensinar o que pensam. Estado em Spinoza é uma construção natural, resultado da união de homens; o direito do soberano vem do direito natural, conduzido pelas partes ao todo. Com o Estado, o direito natural não desaparece por completo. A finalidade deste é promover a paz e, conseqüentemente, o melhor governo é aquele em que os homens vivem em concórdia e as leis são observadas sem violação. No Tratado político o Estado democrático é tido como "Estado absoluto" (*absolutum imperium)*, ou seja, a forma mais natural de poder político. Na democracia os absurdos são mais difíceis de acontecer, pois é quase impossível que a maior parte de um conjunto concorde com este absurdo; além disso, a "finalidade da democracia" não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz.

Palavras-chave: Spinoza.Liberdade.Estado.Democracia.

RESÚMÉ

Le but de notre recherche a été l'étude des fondements de la démocratie chez Benedictus de Spinoza, ayant sa pensée politique comme objet. Nous sommes conscients que cette politique a sa conception réaliste, basée sur une analyse de l'expérience de l'histoire des sociétés humaines. Spinoza commence sa réflexion politique par l'analyse des passions, y affirmant que les affections sont naturelles. Pour Spinoza, tout homme, soit sage ou fou, s'efforce de préserver son être et tout ce qu'il fait est un droit souverain de la nature. Par conséquence, dans l'état naturel, tandis que chaque homme est maître de lui-même, il n'a aucun moyen sûr de conserver ce droit. Sans cette coopération, il n'y a aucun moyen de vivre bien et peut difficilement concevoir la loi naturelle, à moins que pour les hommes, les droits ont en commun. Les fondements de l'Etat dans Spinoza le témoignage ultime de cela, que chaque individu est libre de la peur, de sorte que vous pouvez vivre en sécurité et préserver leur droit naturel à exister et à agir. Les Etats les plus violents, est celui qui nie aux individus la liberté de dire et enseigner ce qu'ils pensent. L'Etat de Spinoza est une construction naturelle, une union entre les hommes. La loi souveraine vient du droit naturel, dirigée des parties à tout. Avec l'Etat, la loi naturelle ne disparaît pas complètement. Le but de cela est de promouvoir la paix, et donc le meilleur gouvernement est celui dans lequel les humains vivent en harmonie, et les lois sont observées sans violation. Dans l'État démocratique est perçu comme «l'état absolu» *(absolutum imperium), c'est à* dire la forme la plus naturelle du pouvoir politique. En démocratie, les absurdités sont plus difficiles à produire, il est presque impossible pour la plupart d'un ensemble, d'accord avec cette absurdité, ailleurs, la «fin de la démocratie» est seulement d'éviter les absurdités de l'instinct et contiennent les hommes autant que possible dans les limites de la raison, à vivre en harmonie et en paix.

Mots-clés: Spinoza.Liberté.l'État.Démocratie.

SIGLAS DAS OBRAS DE SPINOZA

CM, Cogitata metaphysica (Pensamentos metafísicos).

Ep, Epistolae (Correspondência)

KV, korte Verhandeling (Tratado Breve)

NS: Nagelate Schriten, s/ed., Amsterdam, 1677 [1ª trad. Holandesa de E, TIE, TTP]

OP, Opera posthuma, s/e, Amsterdam, 1677 [1ª. ed. De E, TIE, TP, Ep]

PPC, Principia philosophiae cartesianae (Princípios de Filosofia de Descartes)

TIE, Tractatus de intellectus emendatione (Tratado da reforma do entendimento)

TP, Tractatus politicus (Tratado político)

TTP, Tractatus theologico-politicus (Tratado teológico-político).

SUMÁRIO

Introdução 12

I A Instituição do campo político 15

1.1 *Ética* e *TTP*: A crítica do preconceito e da superstição e a passagem da ontologia ao político.....15

1.1.1 A origem do preconceito e da superstição 19

1.2 Filosofia e política 30

1.3 O homem como parte da natureza e a constituição do Estado..... 35

II *Optima respublica*: Os regimes políticos e a defesa da democracia 48

2.1 *Jus sive potentia*: sobre o melhor dos regimes políticos 48

2.2 Natureza e fundamentos da monarquia e da aristocracia 63

2.2.1 A monarquia 64

2.2.2 A Aristocracia 67

2.3 *Multitudo* ou potência da multidão 71

III A democracia e a liberdade 76

3. 1 *Finis ergo Reipublicae revera libertas est*: sobre a finalidade do Estado 76

3.1.1 *Quid mentis libertas seu beatitudo sit*: a liberdade ou a beatitude da mente 81

3.1.2 O Estado e a liberdade de expressão 83

3.2 Impactos e considerações sobre uma filosofia da liberdade 89

Conclusão 94

Referências bibliográficas 97

INTRODUÇÃO

A vida política é, segundo Spinoza, espaço de organização das relações entre os homens, ambiente de composição das potências particulares. Nela encontramos uma multidão disforme, repleta de diferenças, mas imensamente rica de possibilidades. Esta multiplicidade, que implica para nós um grande desafio de compreensão, é composta de inúmeras diferenças internas, que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única. Para Spinoza, a constituição da sociedade é resultado desta composição de potências singulares. Multidão é o termo que ele dá a essa composição, ou seja, a existência de muitos enquanto muitos, que não designa a uma pluralidade, que não converge para uma unidade sintética, pois é "atravessada" de conflitos e contradições. Multidão é a afirmação da potência coletiva, é o sujeito coletivo (*multitudo*), que exprime a multiplicidade social que se comunica e age em comum, mantendo-se internamente diferente.

Neste trabalho, o foco principal de nossa investigação foi o pensamento político de Benedictus de Spinoza. Ele assume em sua concepção política, uma posição realista, partindo da análise da experiência da história das sociedades humanas. Spinoza inicia sua reflexão política pela análise das paixões, afirmando a naturalidade dos afetos. No primeiro momento de nossa pesquisa, centramos esforços em analisar a relação entre liberdade e Estado desenvolvido por nosso filósofo ao longo do *Tratado Político* (TP) e do *Tratado Teológico-politico* (TTP). Como resultado de nossa análise, assumimos a interpretação de que a liberdade e a Democracia são essenciais ao Spinozismo. Portanto, a análise dos fundamentos da democracia em Spinoza constitui problema central de nossa pesquisa de mestrado. Por outro lado, ao defender essa interpretação reafirmamos a atualidade de seu pensamento político: ao escrever seu *Tratado Teológico-Politico* (1665), Spinoza demonstra que a liberdade de pensar e falar livremente não são contrários à paz do Estado, mas condição essencial para sua manutenção. Concebe a liberdade como algo natural ao ser humano, donde a democracia, que,

para ele, é *"o mais natural dos regimes políticos"*, se constitui numa forma de realização da própria natureza humana.

Em Spinoza, temos uma critica ao moralismo normativo e finalista, dos que escreveram sobre política de forma tradicional, estes por inverterem a ordem natural das coisas, por transformar os produtos da ação humana em modelos universais abstratos, construíram um moralismo e inventaram paradigmas da boa sociedade, "como também a noção de bem comum, da paz como consequência da hierarquia e da repressão dos desejos." Ora, a ciência política em Spinoza lida com *"aquilo que é"*, aproximando-o de Maquiavel (1469-1527), pois para Spinoza a política é destituída de qualquer primazia da moralidade, expressando antes a necessidade de lidar com a enorme gama de paixões e interesses diversos, na tentativa de estabelecer uma sociedade solidamente instituída.

No *Tratado Teológico-Politico* (TTP) Spinoza afirma que o fim último do Estado é libertar cada indivíduo do medo, para que possa viver em segurança e preservar seu direito natural a existir e agir. Dessa forma, o mais violento dos Estados é aquele que nega aos indivíduos a liberdade de dizer e ensinar o que pensam. O homem no estado civil renuncia ao direito de agir sobre sua própria lei, mas não o de raciocinar e julgar. O Estado em Spinoza é uma construção natural, resultado da união de homens. Assim, o direito do soberano vem do direito natural, conduzido pelas partes ao todo. O direito natural não desaparece por completo com o surgimento do Estado. Este tem como finalidade promover a paz; consequentemente, o melhor governo é aquele que no qual os homens vivem em concórdia e as leis são observadas sem violação. Da mesma forma, o Estado fundado na razão e por ela dirigido é o mais poderoso, pois depende de si próprio. Também o Estado mais livre é aquele no qual as leis se fundamentam na reta razão. Dessa forma, o melhor Estado vive sob a razão, e os súditos lhe são obedientes pela vontade livre e não por coação. Para Spinoza, o Estado democrático é "o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza dá a cada um". Por isso, o Estado democrático é tido por ele como "estado absoluto", pois, "se existe um poder absoluto, não pode ser senão o que povo inteiro possui" (*TP*, Cap. 8, § 3). Para Spinoza, na democracia os absurdos

são mais difíceis de acontecer, pois é quase impossível que a maior parte de um conjunto concorde com esse absurdo; e também porque, para ele, a "finalidade da democracia [...] não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz" (*TTP*, Cap. XVI).

A nossa exposição se divide em três capítulos. No capítulo inicial, procuramos estabelecer a gênese da política em Spinoza, verificando seus fundamentos a fim de compreender como esta se articula com sua ontologia e antropologia. Para tanto, fizemos um diálogo com alguns comentadores com a intenção de determinar o lugar da política no conjunto da obra de Spinoza. Também no primeiro capítulo fizemos uma discussão sobre a superstição, conceito-chave para compreensão da sua política, além de apresentar a constituição do Estado e como se dá a passagem do estado natural à sociedade civil. Depois de trabalhado a instituição do campo político em Spinoza, trabalhamos no segundo e terceiro capítulo os fundamentos da democracia. No segundo capítulo é apresentada a discussão sobre o critério adotado pelo pensador holandês para o estabelecimento do Estado mais bem ordenado, ou seja, a determinação dos princípios práticos que permitam organizar uma sociedade de cidadãos livres. No terceiro e último capítulo, verificamos a elevação do conceito de liberdade, seja na configuração do melhor Estado que permita aos homens "exercer a sua potência singular com máxima intensidade," seja na defesa da liberdade de expressão e pensamento.

Os três capítulos são articulados na tentativa de evidenciar a centralidade do pensamento político dentro do sistema de Spinoza, como também de confirmar a defesa da democracia como o mais natural dos regimes. Contra essa interpretação pesam algumas objeções: dentre elas, destacamos aquela que se baseia no fato de o *TP* ter sido interrompido, por ocasião de sua morte, quando este fazia a análise das formas de governo, ficando o último capítulo inacabado, justamente aquele que pretendia analisar a organização do regime democrático.[1]

[1] A morte veio impedir Spinoza de terminar o seu tratado político, tendo ficado completos os dez primeiros capítulos, que se referem ao Estado em geral, ao soberano, à monarquia e à

De fato, com essa objeção concordamos que, com relação à organização concreta do regime democrático, nada podemos saber, além de especulações. No entanto, o que Spinoza diz sobre os outros regimes e sobre a política em geral nos leva a afirmar sua preferência pela democracia, *"*o mais natural dos regimes políticos*"*, uma forma adequada de realização da própria natureza humana.

Capítulo I

aristocracia. O décimo primeiro ficou por acabar, entretanto a partir da leitura da TTP, do TP e da Ética podemos intuir o que Spinoza entende por democracia.

A instituição do campo político

1.1 *Ética* e *TTP*: A crítica do preconceito e da superstição e a passagem da ontologia ao político

Antes de adentrarmos na concepção política de Spinoza faz-se necessário determinar o lugar desta no conjunto de sua obra. Sabemos que durante muito tempo seus escritos políticos ficaram obscurecidos diante de sua obra maior (a Ética), o que abriu espaço para as mais diversas interpretações. Ao se referirem ao seu pensamento político, por vezes foi chamado de simples seguidor de Hobbes, outras de predecessor do ideal democrático de Rousseau, ou mesmo, antecipador das teses liberais.[2] Fato é que sua primeira obra política, por precaução, foi publicada anonimamente em 1670.[3] Os pensamentos expressos nessa obra tiveram suas consequências, pois não se demorou em adivinhar a sua procedência, levando-o a receber ataques violentos de teólogos fanáticos e religiosos.

Durante muito tempo o *Tratado Teológico-político* (*TTP*)[4] foi alvo de várias contestações.[5] Mesmo no último meio século, diz Diogo Pires Aurélio na apresentação da edição brasileira do *Tratado Teológico-Político*, esta obra teve sua compreensão das mais equivocadas e redutoras. Para este autor, o *TTP* trata de religião e política, como sugere o título; entretanto, o alcance de seu conteúdo vai mais além. Para Aurélio, comete-se um erro interpretar o *TTP* como um sobressalto momentâneo que teria feito o filósofo abandonar a elaboração de seu

---

[2] Segundo Maria José Villaverde (*Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia*, p. 85), Spinoza é autor maldito por excelência. Diz ele: "Spinoza ha sido durante largo tiempo un pensador mal conocido en su faceta política, oscurecida por su reputación de filósofo eminente".

[3] Das duas obras publicadas em vida, *Principia philosophiae cartesianae* foi a única com seu nome, já que o *Tractactus Theologicu-políticus* foi, por precauções, publicada com falsas indicações sobre o impressor e a respectiva cidade.

[4] Com relação ao *Tratado Teológico-Político* (*TTP*), a edição trabalhada nesta dissertação foi a de Martins Fontes, traduzida por Diogo Pires Aurélio, 2003.

[5] Em 1674, um decreto promulgado pelas cortes holandesas proibiu a circulação do *TTP*, juntamente com outras obras, entre elas as duas publicações, em Holandês e em latim, do *Leviathan*. (Aurélio, 2003, p. XVIII).

sistema metafísico e se enveredar pela realidade conflituosa da religião e da política.[6] Somando-se a essa interpretação, Diogo Pires Aurélio afirma que o *TTP* é a primeira e, em muitos aspectos a definitiva explanação do sistema spinozano.[7]

Assim, não encontramos nenhum paradoxo entre a *Ética*[8] e os escritos políticos de Spinoza. O sistema spinozano nos conduz, com rigor lógico, das teses básicas às teses políticas. Para Atilano Dominguez,[9] Spinoza é consciente de que sua obra política traduz o resultado da *Ética* para a linguagem política.

De fato, o *TTP* é produzido quando Spinoza interrompe sua *Ética* na terceira parte, quando já havia concluído sua ontologia. Como sabemos as três primeiras partes da *Ética,* conforme publicada na opera (1977), tratam, respectivamente, de Deus (*De Deo*), da Alma (*De natura et origine mentis)*, do corpo e suas afecções e as relações entre o pensamento e a extensão (*De origine et natura affectuum*).Aurélio diz que Spinoza poderia muito bem ter parado por aí, já que nas três primeiras partes da *Ética* já havia conjugado teoricamente a substância com seus atributos e modos, esgotando todo o discurso sobre o ser e os seres.[10] Ora, as duas últimas partes da *Ética* tratam da servidão (*De servitude humana seu de affectuum viribus)* e da liberdade humana (*De potentia intellectus seu de libertate humana*), o que para muitos evidencia uma ruptura que se caracteriza pela irrupção do "eu empírico" que se bifurca em dois sentidos: o do ético, desenvolvido nas duas últimas partes do livro, e o da política, que surgirá só depois nos tratados políticos.[11] Para Aurélio, esta ruptura é uma operação que

---

[6] Para Aurélio, "… hoje ninguém contesta que a religião e a política de que se fala aqui estão intimamente conectadas com a filosofia demonstrada na *Ética*" (Aurélio, 2003, p. XI).

[7] Para Aurélio " [...] o Tratado Teológico-Político não é apenas uma obra que tenha subjacente a concepção da realidade reivindicada pelo autor ou que para ela remeta, como teria irremediavelmente de acontecer : é, sim, a primeira e, em muitos aspectos, definitiva explanação do sistema espinosista. " (Aurélio, 2003, p. XII).

[8] Com relação a Ética, utilizamos a edição Ética/Spinoza, tradução e notas de Tomaz Tadeu. – 3º Ed. – Belo horizonte: autêntica Editora, 2010, e edição de 1991 de Os Pensadores – 5. Ed. - São Paulo: Nova Cultural.

[9] Dominguez, A. Libertad y democracia en La filosofia política de Spinoza. *Revista de Estudos políticos*, p. 135.

[10] Ibid., p. XXI

[11] Apud, Aurélio, 2003, p. XX.

acontece no TTP, no qual a metafísica de Spinoza assume uma nova problemática; para este autor a originalidade de Spinoza está em colocar, a partir deste novo enfoque, "[...] a política como uma instância que pode exprimir as condições para o homem se libertar, para a razão se exprimir, e não como uma instância produtora da liberdade e tradutora da razão."[12]Conforme Negri, o *TTP* marca uma passagem, um salto obrigatório em direção ao que ele mesmo chama de "segunda fundação da filosofia spinozista", em que a política se tornaria "alma da metafísica e a imaginação conquistaria um estatuto ontológico através da constituição do real pelo homem".[13] Para Negri, muitos comentadores percebem a centralidade do trabalho político de Spinoza, mas o que ele afirma é a centralidade política da metafísica de mesmo.[14]

Porém, quais foram as razões que verdadeiramente levaram Spinoza a escrever o *TTP*? É O próprio Spinoza que nos responde na correspondência XXX, escrita em resposta às objeções de Oldenburg a sua obra:

> 1º- os preconceitos dos teólogos; sei, com efeito, que são sobretudo eles que impedem os homens de se consagrarem com todo o ânimo à filosofia e esforço-me, portanto, por denunciar esses preconceitos e desembaraçar deles os espíritos mais esclarecidos; 2º - a opinião que tem de mim o público, que não pára de me acusar de ateísmo, colocando-me na obrigação de combater o mais possível essa opinião; 3º - a liberdade de filosofar e de exprimir a nossa opinião, que eu quero defender por todos os meios, pois ela é suprimida pelo prestígio e a insolência abusiva dos pregadores.[15]

Aqui fica evidente que a tese fundamental do *TTP* é que filosofia e teologia devem estar separadas. Entretanto, além dessas razões, com base em uma leitura do prefácio do *TTP*, podemos intuir outros motivos que levaram Spinoza a escrevê-lo, a saber: demonstrar que não há verdades especulativas nas

---

[12] Aurélio, 2003, p. XXIII

[13] Cf. Negri, *Anomalia selvagem*, p.155-185.

[14] Para Negri, "[...] nem todos estão convencidos da natureza igualmente política da metafísica de Spinoza – muito pelo contrário! Assim é que temos os especialistas em metafísica, que consideram o pensamento político de Spinoza como secundário [...] e os especialistas em pensamento político que o consideram como central, mas não implicam a metafísica de Spinoza em sua política. o que estou tentando demonstrar, por meu lado, é a centralidade política da metafísica de Spinoza – e, naturalmente a centralidade histórica do TTP no desenvolvimento da ontologia spinozista." (Negri, 1993, p. 131)

[15] *Correspondência*, Carta, XXX, (Apud, Aurélio, 2003, p. XV).

escrituras, mas ensinamentos morais simples e que, por conseguuinte, não contêm mistério algum (mesmo as contradições ali presentes decorrem das diferenças de humor e personalidade dos profetas); demonstrar que a superstição é o instrumento mais eficaz para a dominação; e, finalmente, demonstrar que a democracia é o mais natural dos regimes políticos e que a liberdade de pensamento e a livre expressão são essenciais para a república.

Retomamos à questão inicial, sobre o lugar da política no conjunto do sistema. Partindo-se de nossa interpretação, se existe uma coerência, no plano de desenvolvimento do pensamento spinozano, então o lugar da passagem ao político já se encontra e se fundamenta na própria *Ética*, mais precisamente no apêndice da primeira parte, onde Spinoza trabalha o problema da superstição. Ora, sabemos que esta é mais uma interpretação dentre outras. Chauí[16], por exemplo, vê toda a primeira parte da *Ética* como já sendo um texto político, pois ali Spinoza teria feito a demolição do imaginário teológico, alicerce do poder fundado na teologia. Apesar de reconhecer a validade desta interpretação, escolhemos situar a passagem ao político justamente no Apêndice da primeira parte, por conter ali toda a discussão sobre a superstição, que entendemos ser o elemento essencial para instituição do campo político em Spinoza. Vale lembrar que, ainda no prefácio do *TTP*, Spinoza evidencia a importância que tem o problema da superstição para a reflexão política. Isto acontece porque todos os homens estão sujeitos a ela, sendo extremamente variáveis e inconstantes. conforme Spinoza, a origem da superstição está no fato de que nós somos, por natureza, constituídos de maneira a acreditarmos facilmente nas coisas que esperamos e dificilmente nas que tememos, e a estimá-las, respectivamente, acima ou abaixo do justo.(EIII, P50, S).[17] É o que procuraremos, inicialmente, explicar, em vista da discussão sobre a reflexão política em Spinoza.

[16] Chauí, M. *A política em Espinosa*, p. 95.

[17] Para as citações internas da Ética indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números.

1.1.1 A origem do preconceito e da superstição

> Mostre um homem que não é escravo; um é escravo do sexo, outro do dinheiro, outro da ambição; todos são escravos da esperança e do medo.
>
> Sêneca

A denúncia do sistema supersticioso é mais bem desenvolvida na *Ética*, mais precisamente no Apêndice da primeira parte, onde Spinoza chama ao exame da razão alguns preconceitos que poderiam impedir a adequada compreensão das teses demonstradas ao longo de toda a primeira parte. O objetivo central desse Apêndice está justamente em mostrar o quanto a concepção finalista é infundada, e em especial na sua forma providencialista. Para Spinoza, todos os preconceitos podem ser reduzidos a um: a concepção finalista de mundo, ou seja, os homens normalmente imaginam que todas as coisas da Natureza agem como eles mesmos, em consideração a um fim, e estão convencidos de que até mesmo Deus dirige todas as coisas para determinado fim. Chegam ao ponto de afirmarem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e que criou o homem para este lhe prestar culto.

Com o intuito de analisar este preconceito único, ainda no Apêndice Spinoza evidencia, em primeiro lugar, a sua compreensão da gênese desse único preconceito que se transforma em superstição. Ora, para Spinoza, "todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas"(EI, AP) Estando submetidos à ignorância desde o nascimento, "todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disso conscientes" (idem). Para Spinoza, esse apetite (*appetitus)* pelo útil, de que todo homem tem consciência, é o esforço de preservação no seu ser, *o conatus,* considerado como essência atual da própria coisa,[18] o qual, no homem, na medida em que nele é consciente, é entendido por desejo (*cupiditatem*). Diz ele:

[18] Segundo Spinoza, (EIII, P6 e 7) cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.

> Esse esforço [*conatus*], à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade [*voluntas*]; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite [*appetitus*], o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo [*cupiditatis*] não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite (*appetitus)*. (EIII, P9, S)

Vale ressaltar que o desejo (*cupiditatis*), a alegria (*laetitiae*) e a tristeza *(tristitiae*) são reconhecidas por Spinoza como afetos (*affectus)* primários, ou seja, desses três afetos nascem todos os outros. Ora, com relação ao que nos interessa aqui, podemos dizer que entre apetite (*appetitus)* e desejo (*cupiditatis*) não há nenhuma diferença, pois o desejo em Spinoza é o apetite de que se tem consciência. No entanto, vale lembrar que o esforço (*conatus*), enquanto se refere apenas à mente, se chama vontade (*voluntas*), mas, quando se refere ao mesmo tempo à mente e ao corpo, chama-se apetite (*appetitus*). Diante de tudo isso, Spinoza evidencia que uma coisa não nos apetece (não a desejamos) porque a consideramos boa; mas, ao contrário, a julgamos boa porque a desejamos.[19] Pela Definição 2 da parte III da Ética, agimos quando o que se produz em nós se produz com base unicamente em nossa natureza, ou seja, deriva de nossa própria potência de agir e de pensar. Ora, Spinoza, na mesma definição, evidencia que essa potência também pode ser limitada por causas externas,[20]em conjunto com nossa natureza. Assim, ele entende o esforço (*conatus*) como potência de existir (de agir) de cada coisa. *Conatus* é a própria essência das coisas enquanto inseparáveis umas das outras.[21] Paulo Domenech Oneto, analisando o escólio da proposição 9 do livro III, acrescenta:

> [...] se trata de um esforço concreto, do corpo ou da mente – perseverança fisiológica e potência de compreender. O conatus só se

[19] Cf. EIII, P9, S "Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa."

[20] "...padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial" (EIII, Def2).

[21] Cf. EIII, P7. "O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual."

> revela em situação, com tendência interna a buscar o que possa nos convir ou ser útil enquanto corpos ou mente, nas modalidades do que designamos "vontade", "apetite" e "desejo".[22]

Conforme essa compreensão, esta é a condição peculiar de todo homem: nasce ignorante das causas e é por natureza um ser de apetite. Se tivermos consciência de nosso apetite, temos o desejo; mas nem sempre sabemos o que nos leva a desejar o que desejamos. Esta é a condição fundamental de todo homem: ignorância e apetite (ou desejo), o que constitui um solo fértil para o preconceito e a superstição. Nunca é demais lembrar que, ao apresentar o homem como um ser que deseja, Spinoza elimina as possibilidades de um poder absoluto da razão sobre as paixões. E isto tem uma importância crucial para sua abordagem política. Segundo ele, é impossível suprimir as paixões nos homens, pois os mesmos são passionais em virtude da constituição de sua própria natureza. No primeiro capitulo do TP[23], Spinoza se posiciona contra ao que acredita ser uma perspectiva moral da teoria política, ou seja, ver nas paixões uma imperfeição da natureza dos homens. Diz ele: "[...]os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio[...] julgam de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através dos seus discursos a que realmente existe." *(TP*, Cap.1, § 1). Esta passagem é comumente interpretada como uma rejeição, por parte de Spinoza, de uma perspectiva moral da política, vista como teoria dos deveres. A tese é de que em Spinoza, a perspectiva moral, é substituída pela ética como teoria da potência. Ora, segundo Victor Brochard, não há dever-ser na filosofia clássica. Para Brochard "[...] a idéia de obrigação, de dever [...] se olharmos bem e prestarmos atenção, está totalmente ausente da moral antiga [...] os antigos jamais conceberam o ideal moral sob a forma de uma lei ou de um mandamento."[24] Segundo Brochard, foram os modernos que, sob influência do

[22] Oneto, P. D. Spinoza e a passagem ao político. *Conatus – filosofia de Spinoza*, nº 1, v. I (2007), p. 75.

[23] A morte veio a impedir Spinoza de terminar o seu tratado político, tendo ficado completos os dez primeiros capítulos, que se referem ao Estado em geral, ao soberano, à monarquia e à aristocracia. O décimo primeiro ficou por acabar, entretanto a partir da leitura do *TTP*, do *TP* e da *Ética*, podemos intuir o que Spinoza entende por democracia. É este o esforço do presente trabalho, constituindo tema específico do segundo capítulo.

[24] Brochard, Victor. A moral antiga e a moral moderna, p.135.

cristianismo, consideraram o mundo atual mau, e natureza corrompida. Para ele todo o século XVII e também o século XVIII se inspiraram na moral antiga. Contudo, como entender a crítica de Spinoza aos ditos moralistas, idealizadores de "uma natureza humana que em parte alguma existe? O próprio Brochard, nos oferece uma pista para compreendermos a quem se dirigia a crítica de Spinoza, diz ele: "[...] os representantes da moral moderna [...] fizeram uma confusão entre o ponto de vista filosófico e o ponto de vista religioso ou teológico."[25] Acreditamos que a crítica de Spinoza é dirigida à aqueles que situam o campo político a partir de um do "sustentáculo teológico, como também ao imaginário jurídico do direito privado, isto é, o imaginário do contrato ou do pacto"[26]. Assim, é aos teólogos e aos contratualistas que Spinoza dirige a sua crítica, ou àqueles que em seus escritos sobre política ridicularizam as emoções humanas, reprovando todo tipo de vício. Vale ressaltar que é o próprio Spinoza que pretende apresentar sua filosofia política em oposição ao que ele entende da tradição filosófica.[27]Para Brochard, Spinoza "[...] viu mais claramente do que ninguém, a diferença que nós assinalamos [...] Ele distingue, com efeito, a moral da obediência da moral filosófica. "[28] Para Alcântara Nogueira, existe uma perfeita harmonia entre a vida de Spinoza e seu pensamento, que este viveu de acordo com suas idéias, assim suas idéias constituíam um sistema, uma visão de mundo. Diz ele: "[...] no torvelinho das lutas e contradições, o comportamento de

[25] "[...]pois se a noção do dever fosse uma idéia essencial da razão, uma categoria, um conceito a priori, teríamos a necessidade de explicar como ela nunca se impôs ao espírito de um Platão, de um Aristóteles, de um Epicteto." (Brochard, 2006, p. 141).

[26] Chauí, M. *A política em Espinosa*, p. 117.

[27] "A la hora de redactar sus obras, Spinoza se encontra con dos concepciones del hombre, que repercuten en la Ética y en la política. Los unos, filósofos y teólogos, imaginan un hombre ideal y, en consecuencia, critican y satirizan al hombre real (*TP*, I, 1-2 y 5). Los otros, especialmente los políticos, describen al hombre como es, con sus vicios y defectos, pero se dedican a tenderle trampas (*TP*, I, 2). Spinoza no está de acuerdo ni con unos ni con otros. Su propósito no es criticar ni encomiar al hombre, sino conocerlo tal como es para ayudarle a superar sus defectos y remediar sus males" (Dominguez, A. *Libertad y democracia en la filosofia política de Spinoza*, p.132).

[28] Para Brochard, "[...] não que haja entre a primeira e a segunda uma oposição radical; muito pelo contrário, a moral da obediência, a qual faz todas as regras da conduta humana depender de uma ordem de Deus, é a expressão da moral verdadeira, mais apropriada para o vulgo, colocada ao alcance da imaginação. As mesmas ações que são boas ou más do ponto de vista absoluto o são ainda do ponto de vista relativo. As duas morais se seguem e se correspondem mais ou menos como um corpo é seguido pela sombra que ele projeta. (Brochard, Victor, *"La morale ancienne et la morale moderne"* p. 142)

Spinoza não só se racionalizou através de continuado progresso, como quase que se confundiu com a elaboração de sua filosofia. Talvez nenhum outro filósofo haja construído, como ele, a sua ideologia, colocando a perquirição do espírito em consonância com a realidade social de seu tempo, em plena marcha para o futuro que, muita vez iria confirmá-la".[29]

Desse modo, ao fazer uma análise do desejo, Spinoza está na verdade averiguando se nossa potência é aumentada ou diminuída diante de seus objetos. Quando a potência é aumentada, passamos de uma perfeição menor para uma maior (temos nesse caso alegria, *laetitia)*; quando ela é diminuída, dá-se o oposto (tristeza, *tristitia*).[30] Dessa maneira, nós ajustamos o "bem" e o "mal" de acordo com as variações de potência de que somos capazes. "O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira." (EIII, Definições dos afetos 1). Neste sentido, Paulo Oneto diz: "o objetivo da filosofia é como o que convém à nossa essência, o 'bem' como útil, desenvolvendo uma habilidade espontânea para selecionarmos os bons afetos, as paixões alegres".[31]

Spinoza estabelece duas consequências da injunção da ignorância e do desejo no homem. Em primeiro, todos os homens acreditam que são livres por estarem, em seus desejos, conscientes de seus apetites, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça as causas que os dispõem a apetecer e desejar, pois as ignora. Segundo, os homens agem em vista de um fim, ou seja, agem em vista daquilo que lhes é útil. De fato, quanto mais livre, mais o homem se esforça para se conservar. O homem livre, conhecendo as leis da natureza humana, sabe dominar

---

[29] Nogueira, A., *O método racionalista-histórico em Spinoza*, p. 43

[30] Cf. EIII, P11, Esc. Para Spinoza a mente pode padecer grandes mudanças, o que faz com ela passe ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, é dessa forma que ele entende alegria como uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior, e por tristeza, uma paixão pelo qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, ele considera o afeto de alegria, quando este se refere simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação (*titillationem*) ou contentamento (*hilaritatem*), ao contrário, o da tristeza, chama de dor (*dolorem*) ou melancolia (*melancholiam*), sendo que tanto a excitação como a dor, estão referidos ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes, já o contentamento e a melancolia, todas as partes são igualmente afetadas.

[31] Oneto, P. D. Spinoza e a passagem ao político. *Conatus – filosofia de Spinoza*, nº 1, v. I (2007), p.76.

as paixões negativas. Liberdade aqui é domínio das causas, consciência da necessidade e não, livre-arbítrio. A liberdade não depende da natureza do objeto desejado, nada tem a ver com valores, mas se constitui na procura por um bem que, na sua realidade natural e necessária, realiza nosso desejo. Vale lembrar que é impossível aos homens, como modos finitos, conhecerem o "nexo infinito de causas", sendo assim, a liberdade absoluta é uma ilusão da imaginação. Ora, somando-se a essa idéia, Deleuze afirma que em Spinoza há uma desvalorização da consciência em proveito do pensamento, ou seja, Spinoza, quando propõe tomarmos o corpo como modelo, pretende "[...] mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos".[32] É evidente que aqui não temos nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, mas uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: para falar com Deleuze, "[...] uma descoberta do inconsciente e de um inconsciente do pensamento, não menos profundo que o desconhecido do corpo".[33] Estamos, portanto, referindo-nos a uma das teses teórica mais célebre de Spinoza, o paralelismo, que "[...] não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e corpo, mas recusa toda eminência de um sobre outro".[34]

Com isso, ao procurarmos adquirir um conhecimento das potências do corpo, descobrimos paralelamente as potências do espírito, que escapam à consciência. Portanto, Deleuze interpreta as proposições 28 e 29 da segunda parte da *Ética*, no sentido de que a consciência é o lugar de uma ilusão, pois recolhe só os efeitos, ignorando as causas. Ou seja, as condições em que conhecemos as coisas, ao tomarmos consciência de nós mesmos, nos condenam a ter apenas ideias inadequadas, confusas e mutiladas, efeitos distintos de sua própria causa. Para Deleuze, ninguém mais do que Spinoza se insurgiu contra a tradição

---

[32] Deleuze, *Spinoza e filosofia prática*, p. 24. Esta obra é dividida em seis capítulos, sendo destacado o terceiro capítulo, onde Deleuze tece comentários sobre as correspondências destinadas a Blyenbergh, referentes à problemática do mal. Entretanto, é no segundo capítulo intitulado "Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral" que tomaremos como chave de leitura e interpretação para análise do que Deleuze denomina teses práticas de Spinoza.

[33] Ibid., p. 24

[34] Ibid., p. 24

teológica de um Adão perfeito e feliz. Ora, o primeiro homem se assemelha às crianças: estas, ignorantes das causas e da natureza, são reduzidas à consciência do acontecimento; portanto, condenadas a sofrer os efeitos cuja causa lhes escapa, escravas de qualquer coisa, angustiadas e infelizes. No Apêndice da parte I da *Ética*, Spinoza nos apresenta a forma como a consciência acalma esta angústia, através da tripla ilusão, a saber: ilusão das causas finais (finalidade), ilusão dos decretos livres (liberdade) e ilusão teológica. Sobre elas Deleuze afirma que "a consciência é apenas um sonho de olhos abertos", lembrando-nos a seguinte passagem da *Ética*:

> Assim, uma criancinha acredita apetecer livremente, o leite; um menino furioso, a vingança; e o intimidado, a fuga. Um homem embriagado também acredita que é pela livre decisão da sua mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferia ter calado. (EIII, P2, S).

Assim, a junção da ignorância e do desejo leva os homens à crença na liberdade e nos fins. Para Homero Santiago[35], os homens ao acreditar agir sempre livremente em vista de um fim, "passam a "ansiar" (*expetere*) conhecer as causas finais das coisas e das ações, e só conseguem "sossegar" (*quiescere*) ao saberem tais causas finais. Portanto, os opostos "ânsia" e "sossego" constituem o motor da superstição". Os homens anseiam por descobrir os fins de tudo e, quando crêem descobrir, se aquietam. A questão é que os homens quase nunca se satisfazem por completo; por isso, vivem numa ânsia, numa inquietação insuportável. Para livrarem-se deste sentimento, "[...] só lhes restam o recurso de se voltarem para si mesmos e refletirem sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria".(EI, Ap). Santiago denomina este mecanismo de "projeção", termo que achamos apropriado e de que faremos uso a partir de agora.[36] Diz Spinoza:

> Se, entretanto, não puderem saber dessas causas por ouvirem de outrem, só lhes resta o recurso de se voltarem para si mesmos e

[35] Cf. Santiago, H. Superstição e ordem moral do mundo. In: Martins, A. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, p. 171-212.

> refletirem sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria. (EI, Ap).

Fica claro nessa altura do Apêndice que os homens julgam, "a inclinação alheia pela sua própria". É importante ressaltar que esse movimento de projeção não se restringe só aos homens, mas, segundo Spinoza, é estendido a todo o mundo. "Ora, os homens, fascinados pelos fins... enxergam tudo como meios para sua utilidade... tudo parece se fazer em vista do homem."[37] Ao olhar para a natureza, os homens encontram tudo para seu dispor, todas as coisas parecem estar dispostas para a utilidade humana, como se alguém tivesse realizado um plano inteligente e organizado todas as coisas com esse fim preciso. Diz Spinoza:

> Tendo, pois, passado a considerar as coisas como meios, não podiam mais acreditar que elas tivessem sido feitas por seu próprio valor. Em vez disso, com base nos meios de que costumam dispor para seu próprio uso, foram levados a concluir que havia um ou mais governantes da natureza, dotados de uma liberdade humana, que tudo haviam providenciado para eles e para seu uso tinham feito todas as coisas. (*E*I, Ap).

Como os homens não fazem idéia da natureza desse suposto governante da Natureza, eles tiveram que julgá-lo com base na sua própria natureza, sustentando que os deuses governam todas as coisas em função do uso humano, para que os homens lhes fiquem subjugados e lhes prestem reverência. (cf. EI,Ap)

É este o fundamento que dá origem ao culto e à veneração aos deuses. Assim, como cada homem busca aquilo que é útil, e como eles se diferem entre si, consequentemente surgirão diversidades de cultos.[38] É nesse momento do

[36] Cf. Santiago, H. Superstição e ordem moral do mundo. In: Martins, A. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, p. 171-212. Segundo Homero, este mecanismo funciona da seguinte forma: um homem, ao presenciar uma ação qualquer praticada por outro homem, e se esta lhe desperta interesse, quer naturalmente conhecer os fins que levaram aquele a praticar tal ação; se por algum motivo a curiosidade não é satisfeita, o homem "projeta-se" no outro e imagina o que poderia mover a si próprio a uma ação semelhante se estivesse em situação parecida. Em suma, este mecanismo empático caracteriza-se pelo anseio por conhecer os fins de outrem e no consequente desassossego provocado pela impossibilidade de realização desse intento.

[37] Idem, p. 178.

[38] Segundo H. Santiago (idem,. p. 178), "...quantos são os homens, tantos são os interesses, tantas são as sentenças e, para desgraça humana, tantas serão as formas de entender o mesmo

Apêndice que Spinoza anuncia a transformação do preconceito em superstição[39]. Diz ele: "esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em sua mente, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas".(*E*I, Ap). Assim, o preconceito único torna-se superstição, fincando suas raízes nas mentes dos homens.

Para Spinoza, ao tentar demonstrar que a natureza nada faz em vão os homens parecem ter demonstrado apenas que, tal como eles próprios, a natureza e os deuses também deliram. Ora, não é difícil perceber que os males atingem a todos (cf. EI, Ap). Mas mesmo diante deste fato vivenciado por todos, os homens não abandonam a superstição: "Foi-lhes mais fácil, com efeito, colocar essas ocorrências na conta das coisas que desconheciam e cuja utilidade ignorava [...] do que destruir toda essa fabricação e pensar algo novo" (*EI*, Ap)

Diante da cruel realidade de não poderem conhecer a causa final de tudo, de não poderem conhecer a "vontade de Deus", os homens vivem uma vida de incertezas, uma vida repleta de medos. Este vinculo entre medo e superstição, também está expresso no TTP, onde Spinoza afirma que "o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição". Diante da precariedade da vida humana o homem se vê assolado pelo medo. Para Santiago, de todos os medos, a morte é o que mais o assombra. A superstição então aproveita desse sentimento

---

dever de culto que se levantou, cada um, conforme seu engenho, inventará seus modos de cultuar, seus artifícios para destacar-se, a fim de agradar ao dirigente de plantão e angariar, quanto for possível, os benefícios correspondentes e seus esforços, mesmo que para isso mundos e fundos, 'a natureza inteira' tenha que ser movida".

[39] Para Homero (idem, 183), [...] a superstição não é só a crença em fins, em livre-arbítrio, em prêmios e castigos; a sua originalidade é a sistematização desses elementos todos, e de tudo o mais que daí se possa derivar, numa estrutura (*fabrica)* do real. [...] A superstição ordena o real, segundo os cânones finalistas, em meios e fins; ela é portadora de uma inteligibilidade do real, já que explica por que as coisas são como são, por que o homem é como é; ela promove a justiça estipulando aos homens um dever e, portanto, uma paga e um destino, conforme cultue ou negligencie as vontades divinas." Assim, com a superstição, os próprios desejos humanos são sacrificados em prol dos desejos divinos. O dever passa a ser cultuar e agradar a Deus, a vida presente se torna insignificante diante dos ganhos em um futuro possível. A inversão é feita de uma forma perversa, pois o resultado daquele desejo de liberdade foi a descoberta de um dirigente do mundo. Assim, o preço da ilusão do livre-arbítrio será sempre a servidão.

natural para desencadear um processo de convencimento pelo terror, onde a persuasão violenta se dá diante da incerteza acerca do que nos espera, no temor por nós e por aqueles que amamos ou na ignorância absoluta quanto ao nosso destino. Assim, quando estamos amedrontados e aterrorizados cedemos à argumentação supersticiosa que impõe a sua lógica àqueles que são constrangidos pelo medo.

Portanto, é no campo político que a superstição produz um poder (*potestas*), denominado por Spinoza de poder teológico-politico, poder este que funciona como instrumento eficaz nas mãos dos poderosos e tiranos. "Nada há de mais eficaz do que a superstição para governar as multidões",[40] de forma que aqueles que se arrogam na posição de legítimos intérpretes da vontade divina defendem a todo instante o sistema supersticioso e seu processo de geração do medo, que tem por base a ignorância, já que "sabem que, suprimida a ignorância, o estupor, isto é, o único meio de argumentar e manter sua autoridade é suprimido".(*TTP*, Pref. p.6). Portanto, a superstição é o instrumento mais eficaz para o exercício da violência invisível em que o medo, a servidão voluntária, faz com que se julgue honroso morrer por quem nos domina e explora.

Feito este resumo do sistema supersticioso desenvolvido por Spinoza no Apêndice da primeira parte da *Ética*, chegamos a uma das teses fundamentais desenvolvida no *TTP*, a saber: que a teologia nada tem a ver com a filosofia, mas sim com a política; ela é a forma privilegiada de suscitar o desejo de obediência, graças ao medo e à ignorância das multidões e ao aparato de mistério e grandeza que cerca o poder. Examinemos a questão.

1.2 Filosofia e política

> Dentre todas as ciências que têm aplicação, é na política que a teoria passa por mais discrepar da práxis, e não há homens considerados menos idôneos para dirigir a república do que os teóricos ou os filósofos. [...] sem dúvida os próprios políticos, em seus escritos, trataram da política com mais felicidade do que os filósofos, pois tendo tido a experiência como mestra, nada ensinaram que fosse distante do uso.

[40] Quino Cúrcio (*Livro IV, cap. X*). Citado por Spinoza no Prefácio do *TTP*, p.6

No Prefácio do *TTP*, Spinoza especifica o destinatário das idéias propostas por ele: o leitor filósofo ou aquele não filósofo que pensa livremente, sem a submissão aos dogmas teológicos. Para Spinoza, os destinatários do *TTP* são aqueles que pensam e agem sem obediência a idéias, preceitos, mandamentos e decretos transcendentes. Percebemos que não só o filósofo se inclui aqui como leitor de Spinoza, mas, sim, todo aquele que desejar e for capaz de pensar livremente. Ora, com essa premissa Spinoza coloca a liberdade de pensar e falar livremente como condição essencial para a República, de forma que, um poder é violento quando nega essa liberdade aos seus cidadãos. Assim, o pensamento vulgar, ao se encontrar sob o a influência dos teólogos, muitas vezes age sem, com preconceitos.

Ao identificar o destinatário de suas ideias, Spinoza também identifica o obstáculo para o pensar e o agir livre: a obediência gerada pelo medo de males e pela esperança de bens, ambos igualmente incertos, que levam a imaginar um poder transcendente e caprichoso que possui representantes humanos, conhecedores de sua vontade secreta e aos quais é preciso submeter-se. Com esta reflexão, Spinoza coloca a teologia, segundo a expressão de Marilena Chauí, como uma teoria "imaginária da contingência",[41] que tem na imagem de uma vontade onipotente e transcendente que cria e governa o mundo, os elementos determinantes para propor códigos de condutas que submetam a vontade humana à divina, tendo o teólogo como mediador. O resultado disso tudo é a conservação do medo e da esperança, que leva o ser humano a abandonar-se aos desígnios imprevisíveis de um poder altíssimo.

Dessa forma, Spinoza afirma que a teologia tem um único objetivo: "ensinar a obediência". Aqui encontramos a distinção entre filosofia e teologia.[42]

---

[41] Com esta expressão, Chauí, M. evidencia que os homens, na tentativa de "[...] compreender a origem da contingência dos bens e dos males imaginam, então, que coisas boas e más lhes acontecem por vontade de entes superiores e poderosos nos quais passa a crer e aos quais passa a adorar e a dirigir preces" (Chauí, M. *A política em Espinosa*, p. 11).

[42] Como observa Chauí, "[...] a teologia exige obediência e submissão intelectual; a filosofia é exercício livre do pensamento". (Ibid., p. 12).

Segundo, Chauí, a teologia, na perspectiva de Spinoza, faz uso da razão, apenas para tornar claros os mistérios da revelação e persuadir os infiéis. Assim, a teologia se reduz à atitude teórica que legitima a obediência aos dogmas, não trabalhando verdade alguma; mas, com certezas morais, através do instrumental da razão, converte ensinamentos morais em verdades teóricas. Nesse passo, o vínculo entre teologia e política é evidenciado no encontro da teologia com as práticas autoritárias. Portanto, a teologia busca conseguir a obediência das pessoas sem o constrangimento da força bruta, pois, no dizer de Chauí a propósito do pensamento de Spinoza, a "verdadeira tirania não é aquela que se exibe a ferro e pelo fogo, mas aquela que consegue alcançar a universalidade e a homogeneidade do espaço social e político, ou seja, os corações e as mentes".[43] É a obediência desejada e consentida e não mais obrigada. Dessa forma, a liberdade no âmbito teológico sempre aparece como sinônimo de insubordinação e revolta, ou ainda, como pecado e heresia.

A examinar no *TTP* a teocracia hebraica, Spinoza analisa criticamente a concepção política que, a seu ver, serve de suporte a todas as outras, pois lá Deus é apresentado como dotado de "intelecto e Vontade". Ora, sabendo que o vínculo entre as superstições e a teologia política é muito estreito; e que os homens são naturalmente sujeitos a todo tipo de superstição e dificilmente persistem muito tempo em uma só, Spinoza pretende responder a questões referentes à origem do poder, sua legitimidade, como também detectar qual o melhor regime político.

Assim, muitos comentadores interpretam a primeira parte da Ética como um texto político.[44] Para Pierre Macherey, em prefácio à edição brasileira do *A*

---

[43] Ibid., p. 14.

[44] Constatamos em nossa pesquisa que essa interpretação é defendida no Brasil por vários estudiosos de Spinoza: Marilena Chauí, ao longo do seu *A política em Espinoza* (2003) insiste abertamente nesse posicionamento; Paulo Oneto (Spinoza e a passagem ao político. *Conatus – filosofia de Spinoza*, nº 1, v. I, p. 77) diz que, a rigor, desde os livros II e III da Ética, o que era afirmação do desejo para si tendia a se transformar em desejo para outrem , como elemento fundante (positivo) da organização civil ou política (da *civitas* ou *polis*) . Também Alexandre Matheron (em prefácio do *A anomalia Selvagem*, p. 19), apesar de discordar de Negri com relação a uma possível falha de Spinoza, que abre espaço para uma "segunda fundação" de sua filosofia, afirma que toda a *Ética* tem uma coerência lógica; entretanto, afirma com Negri, que "a ontologia concreta começa com a teoria do conatus"; portanto diz

anomalia selvagem, diz que é de uma "extraordinária modernidade" colocar o desenvolvimento da constituição política do real por Spinoza como coroamento de todo o seu pensamento. Continua ele: "Negri lê o *TTP*, não depois da *Ética* ou ao lado desta, mas na *Ética*, ou seja, no intervalo cavado nela, pela 'desproporção' de seu raciocínio de seus conceitos".[45] Para Macherey, Negri demonstra que a teoria política tem um papel de operador metafísico, pois é ao mesmo tempo sintoma e agente de sua transformação. Para terminar, citemos o próprio Negri:

> Medida e desmedia da exigência spinozista: a teoria política absorve e projeta essa anomalia no pensamento metafísico. A metafísica, levada às primeiras linhas da luta política, engloba a proporção desproporcionada, a medida desmedida própria ao conjunto da obra de Spinoza.[46]

De qualquer forma, no *De Deo* Spinoza consolida sua ontologia como ontologia do necessário (diferente da teoria imaginária da contingência combatida no *TTP*) e, com isso, abala como nunca as imagens teológicas de Deus, com toda sua implicação política. Isso significa que, ao recusar a imagem da contingência, Spinoza realiza um "processo de desantropomorfização, de despersonalização de Deus"[47]. A afirmação da ontologia do necessário tem implicação política bastante clara: ao criticar o imaginário finalista, como também o imaginário da transcendência e da personalidade divinas, Spinoza tira do campo político a imagem do bom governante, do bom governo ordenado por Deus.[48]

---

ele, "já que [...] o essencial do *TP* são os fundamentos, tais como são expostos nos cinco primeiros capítulos. E como esses fundamentos seriam incompreensíveis para quem não tivesse lido a Ética, Negri tem inteira razão em dizer que a verdadeira política de Spinoza é sua metafísica, que é ela mesma política de um lado a outro" (p. 18).

[45] Negri, A. *Anomalia selvagem*, p.11.

[46] Negri. A. *Ibid.*, p. 173.

[47] Chauí, *A política em Espinosa*, p. 101. A este respeito, a filosofa brasileira conclui com Spinoza que Deus não é pessoa transcendente, dotada de intelecto onisciente e vontade onipotente, consequentemente não é artífice, legislador, monarca ou juiz do universo.

[48] Ibid., p. 107.

Conforme Chauí[49], a fortuna é para Spinoza o governo das coisas humanas por Deus, quando este usa causas externas, desconhecidas. Os homens almejam viver em segurança e paz, por isso precisam vigiar e estabelecer um governo humano, pois a fortuna nem sempre nos é favorável. Ora, para Spinoza, "a experiência e a razão nos ensinam que o melhor meio de passar do desgoverno da fortuna é instituir o governo dos homens"[50]. Isto se dá a partir da própria natureza dos homens, da sua essência, enquanto esforço para perseverar no seu ser ou na perspectiva do corpo, como expressão de autoconservação da existência. Ou seja, Para Spinoza a política não é instituída pela razão, entretanto, também não é instituída contra ela. Dizendo de outra forma, diríamos que tanto no nível da imaginação como da razão[51], todo homem busca aquilo que lhes é mais útil. Dessa forma, não é da razão que Spinoza busca encontrar a gênese da política, seu ponto de partida é da condição natural dos homens, da sua essência, de seu *appetitus e da cupiditas.* É por isso que sua política parte da análise das paixões, pois são elas que dominam os homens. Estes, alimentados pela imaginação, pela conveniência dos encontros, estabelecem entre si contratos que satisfaçam seus interesses. Então, é no campo das superstições que a sociedade é instituída. Os homens, diz Spinoza, ora imaginam que desejam uma coisa não porque ela lhes é boa ou útil numa certa relação, mas porque imaginam que ela é boa ou útil em si mesma, consequentemente continuam a imaginar que a alegria que eles sentem vem dá própria coisa. No nível da razão, o homem também pode considerar boa e útil as coisas porque são favoráveis a aumento de sua potência. Portanto, a mesma natureza que impulsiona o homem a buscar aquilo que é mais útil à sua conservação, também lhe impulsiona a compor sua potência singular com outras potências também singulares, formando uma potência mais complexa

[49]Idem, ibid., p. 109.

[50]Idem, ibid., p. 110.

[51] Segundo Valadares, A. (Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza, p. 111.) "a tendência de perseverar na existência se dá em dois níveis, o da imaginação, onde toma forma de um desejo, que se dirige a um objeto especifico, representado por este mesmo desejo como algo bom ou útil, porque causa um acréscimo de potência, como pelo nível da razão onde esta tendência de perseverar no ser envolve uma idéia verdadeira da utilidade recíproca dos homens, ou uma noção comum da utilidade."

que possibilite prover coletivamente as coisas que necessita para perseverar no seu ser. Ou seja, os homens percebem pela experiência como pela razão que nada é mais útil ao homem que outro homem. Para Valadares, a utilidade recíproca dos homens, se expressa na impossibilidade destes buscarem somente com sua própria potência singular as coisas necessárias à sua conservação.[52]Portanto, para Spinoza esta potência coletiva que se forma a partir da composição das potências singulares é próprio fundamento da constituição da vida política. No dizer de Valadares, "[...] é apenas na vida política, na composição de potências em um processo de produção comum das coisas necessárias à existência, que os homens podem realizar o seu direito natural de autoconservação; a natureza dos homens é, pois, política. (TP, Cap. 2, §15).

1.3. O homem como parte da natureza e a constituição do Estado

> Minha tarefa: desumanização da natureza e depois a naturalização do homem depois de ele ter adquirido o puro conceito de "natureza".
>
> Nietzsche

Spinoza em sua concepção política, pretende assumir uma posição realista, partindo da análise da experiência da história das sociedades humanas. Para Nogueira, um dos fundamentos do sistema de Spinoza é de que nele a razão é capaz da progredir, de se aperfeiçoar de se historicisar[53]. Para este autor, o racionalismo de Spinoza é apenas um método, o uso da razão para alcançar o conhecimento, porém sem desprezar a experiência, a historicidade do homem em seu todo cultural, já que para compreender o homem, é preciso conhecê-lo em

---

[52] Valadares, A. *Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza*, p. 115

[53] Segundo Nogueira, A., *O método racionalista-histórico em Spinoza*, p. 47, dois são os fundamentos predominantes do sistema spinozano "[...] primeiro, o sentido naturalista, incompatível com toda e qualquer idéia de sobrenaturalidade, visando conceber o universo como realidade identificada com Deus e dele inseparável, o que permite afirmar ser o panteísmo spinoziano dotado de uma estrutura, cujos termos essenciais se explicam numa eqüipolência; e segundo, a compreensão dessa unidade ou o que dela decorre, através da valorização do entendimento, oferecendo à razão não apenas a condição de elemento imprescindível, mas, igualmente, instrumento que permite considerar o intelecto como expressão dinâmica, capaz de progresso ou aperfeiçoamento"

toda a sua extensão e uma dessas extensões é a sua História, "porque é nesta que verdadeiramente ele se encontra, realizando-a e modificando-a".[54]Dessa maneira, ao contrário dos teólogos que na época concebiam um homem ideal em detrimento do homem real, condenando todo tipo de vícios, Spinoza se propõe a conhecer o homem como ele é, e assim, ajudá-lo a superar defeitos e remediar seus males, como ele mesmo expressa logo no início do *TP*:

> [...] os políticos [...] tendo tido a experiência por mestra, nada ensinaram, na realidade, que fosse inaplicável. E é certo estar eu persuadido de que a experiência mostrou todos os gêneros de cidade que se podem conceber e onde os homens vivem em paz ao mesmo tempo que deu a conhecer os meios através dos quais se deve dirigir a multidão, isto é, contê-la dentro de certos limites. (TP, Cap.1, §§2 e 3).

Em Spinoza, a ciência política lida com "aquilo que é", o que o aproxima decisivamente de Maquiavel (1469-1527).[55] Segundo J. Aquino, tanto em Maquiavel como em Spinoza a política é destituída de qualquer primazia de moralidade, expressando antes a necessidade de lidar com a enorme gama de interesses diversos, na tentativa de estabelecer uma sociedade solidamente instituída.[56] Diz Spinoza:

> visando à política, não quis, por consequência, aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas somente estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorda com a prática. Noutros termos, no deduzir do estudo da natureza humana e, para contribuir para este estudo com a mesma liberdade de espírito que é costume contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não lamentar, não detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento. (TP, Cap.1, §4).

Neste sentido, no *TP* Spinoza inicia sua reflexão política pela análise das paixões, afirmando a naturalidade dos afetos. Este não ridiculariza as ações humanas, ou emoções, ao contrário, procura compreendê-las como propriedade

---

[54] Nogueira, A., *O método racionalista-histórico em Spinoza*, p. 193.

[55] Conferir em Maquiavel (*O príncipe*, p. 53): "[...] muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus".

[56] Cf. Aquino, J. *Op. cit.*, p. 113.

da natureza humana. Afirma ele que os homens se vêem submetidos às emoções, mas podem contê-las pela razão, o que para Spinoza é muito difícil, tanto para qualquer um na multidão, como para homens públicos. Segundo Spinoza:

> Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e 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. (TTP, cap. XVI)

É a história e a experiência que nos mostra que, em todas as épocas e lugares, os homens viveram em sociedade e sob a influência das paixões. Pois, se os homens fossem conduzidos só pela razão, não teríamos necessidade do Estado, nem dos meios que este emprega para nos persuadir a obedecer as leis, "nem mesma a figura da autoridade seria prescindível"(Valadares). [57] No entanto, os homens vivem entre a esperança e o medo, e este último, é a "causa que origina, conserva e alimenta a superstição" (TTP, Pref.), e se os homens transferem parte de seu direito, ou de seu poder, para o Estado, o fazem, em acordo com a natureza humana, que manda que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um bem maior, ou por receio de um maior dano. Como diz Aurélio, "Longe de ser o resultado de um cálculo dedutivo, como em Hobbes, o contrato é apenas o recurso naturalmente encontrado para a preservação do ser humano."[58] Portanto, o esforço de Spinoza em compreender racionalmente aquilo que a experiência mostra, e assim, instituir uma política a partir da condição natural dos homens.

De forma que na *Ética*, Spinoza afirma que cada um existe em virtude do direito supremo da natureza e, consequentemente, é em virtude deste que cada um faz o que segue a necessidade de sua natureza. Quando alguém julga o que lhe é bom ou mau, atendendo a utilidade que melhor lhe convém, quando este se vinga ou se esforça para conservar o que ama, e destruir aquilo que tem ódio, faz

---

[57] Valadares, A. *Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza*, p. 121. Para este, se os homens fossem conduzidos apenas pela razão "[...] comporiam uns com os outros suas potências, engajando-se nas relações de produção que constituem a cidade, determinados pela noção comum de sua utilidade recíproca, sem se deixarem inimizar por efeito das paixões."

[58] Aurélio, 2003, p. C.

em virtude do supremo direito da natureza. Ora, os homens não vivem todo tempo sob a direção da razão, mas estão naturalmente sujeitos às afecções e por isso são inconstantes, mutáveis e muitas vezes arrastados em sentido contrário. (EIV, S2).

Para Spinoza, seja qual for a perturbação que possam provocar em nós, todas essas emoções são necessárias, e seu intuito é o conhecimento da natureza das causas dessas emoções. É bom lembrar que, na filosofia da imanência de Spinoza, a causa não está separada de seus efeitos, a realidade é compreendida por ele como "nexo infinito de causas", perpassada em toda coisa pela substância única. Ora, todas as coisas existentes são modos finitos pelos quais os atributos da natureza de Deus se manifestam de maneira determinada. O homem é da mesma natureza que todas as coisas existentes, porém, compartilha com Deus do atributo pensamento. Além disso, o homem spinozano não é substância, mas, sim, modo finito; não é uma natureza isolada, mas uma parte da natureza única. Para Spinoza, o poder universal da natureza coincide com o direito natural, de forma que, quer conduzido pela razão ou pelo desejo cego, o homem age de acordo com as leis da natureza; e, os efeitos de sua ação, manifestam a força natural pelo qual o homem se esforça em perseverar no seu ser. Quer seja sábio ou insensato, o homem é sempre parte da natureza. (TP, Cap. 2, §5). Em Spinoza, o direito e a regra da natureza ao qual todo homem se vê submetido desde o nascimento, não impede ninguém de fazer nada do que deseja e pode fazer. Não são contrários à natureza humana, nem as lutas, nem o ódio, nem a cólera, nem o dolo. Enfim, nada que a vontade aconselha. (TP, Cap. 2, §8).

> [...] a natureza de modo algum está submetida às leis da razão humana que tendem unicamente à verdadeira utilidade e à conservação dos homens. Ela compreende uma infinidade de outras que respeitam à ordem eterna, à natureza inteira, das quais o homem é uma parte [...] portanto, tudo o que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau não tem essa aparência senão porque nós conhecemos as coisas somente em parte,[59] e ignoramos na maior parte a ordem da natureza inteira.(TP, Cap. 2, §7)

[59] Nós padecemos na medida em que somos uma parte da natureza que não pode conceber-se por si mesma e sem as outras (E, IV, 2).

O corpo age de acordo com as leis da natureza, pelo qual está determinado a agir; e, como coisa pensante, a mente pensa de acordo com o pensamento de Deus. Esta mistura de extensão e pensamento, evidenciada pelo paralelismo de Spinoza, nos leva a reconhecer a mente como parte do entendimento de Deus, e o corpo como parte da extensão infinita. Como conseqüência, o homem tem tanto idéias verdadeiras e adequadas, como também falsas e inadequadas. As primeiras têm sua causa na razão e as segundas, na imaginação. Como sabemos, em termos de graus de conhecimento, Spinoza considera o conhecimento sensível ou imaginativo como conhecimento do primeiro gênero (EII,P1,S); este se opõe ao conhecimento racional, considerado por ele como conhecimento do segundo gênero (EII,P40,S2), que conhece adequadamente as propriedades comuns a todos os corpos, mas sem apreender a essência das coisas singulares, já que esta tarefa pertence ao conhecimento mais superior, ou seja, o do terceiro gênero, chamado por Spinoza de intuição (EII, P40, S2). De forma que, quando levado pela razão, a agir, o homem se autolegisla, ou seja, quando conhece as causas de suas afecções, é livre, pois tem delas idéias claras e distintas (e agem em conformidade com esse conhecimento). É por isso que, segundo Spinoza, os homens enganam-se quando se julgam livres, quando apenas têm consciência das ações e ignora as causas pelas quais elas são determinadas. (EII, P35, S2). De forma que, as idéias falsas, inadequadas, expressam a impotência do homem e este só pode agir no sentido de perseverar no ser, quando o fizer livremente, isto é, baseado no conhecimento das causas de suas afecções, a parti do conhecimento do segundo gênero. Para Spinoza, essa condição da ação finita livre, é uma experiência ética do paralelismo dos atributos, de modo 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 útil de verdade; deseje tudo o que conduz, de fato, o homem a uma maior perfeição; e, de uma maneira geral, que cada um se esforce por conservar o seu ser, tanto quanto lhe é possível. (EIV, P19, S1).

Assim, cada indivíduo obedece à atração do prazer que procura e não está no poder nem do sábio nem do insensato ser conduzido só pela razão;

entretanto este esforço que faz cada homem em conservar seu ser conduzirá inevitavelmente à liberdade, pois esta só se realiza na dinâmica de composição da vida política, ou seja, na tendência de conservação do individuo singular que é levado a compor o individuo coletivo. Assim, é a partir da natureza humana que se fundamenta o seu pensamento político e não de uma normatividade moral anterior. Para Spinoza, basta olharmos para a história das sociedades para constatarmos que as emoções fazem parte da natureza humana. Esta, por sua vez, é, em sua finitude, volúvel, flutuante, afetada pelos objetos exteriores, mas não podemos desprezá-la. De forma que, quando cada homem faz uso da emoção ou da razão, faz sempre no sentido de conservar seu ser, contudo, uma coisa pode nos ser útil em uma dada relação e nociva em outra, e até mesmo aquilo que nos é mais útil, ou seja, os homens, o é acidentalmente, já que muitas vezes influenciado pelas paixões, os homens podem lutar entre si, de forma que, os encontros individuais podem provocar choques que afetam negativamente nossa potência.

Ora, o *conatus* constitui uma condição natural do homem: "Assim, tudo aquilo que cada um, considerado unicamente sob o império da natureza, julga que lhe é útil, quer conduzido pela reta razão, quer por impulso dos afetos, é lícito, à luz do direito supremo de natureza, ele cobiçá-lo, e pode adquiri-lo, pela força, pela astúcia, por pedido [...]".(TTP, Cap. XVI). Nessa perspectiva, cada *conatus* relaciona-se com outros e, nessa relação, pode aumentar ou diminuir o poder do *conatus* de cada um. Consequentemente, pode, à luz do direito natural, tomar-se por inimigo quem lhe impedir de satisfazer seu intento.

No âmbito do direito natural, todo ser na natureza tem supremo direito a tudo o quanto pode, ou seja, quanto sua potência lhe permitir. Segundo as regras da natureza, pelo quais tudo acontece, o direito de cada indivíduo se estende até onde vai sua capacidade de existir e agir. Se a natureza humana seguisse só a razão, tudo seria determinado pela capacidade da razão, mas, a natureza humana segue mais o desejo cego do que a razão. Assim, o direito natural é definido pela vontade que determina o agir do homem para conservar-se, ou seja, todo homem se esforça para preservar no seu ser; os desejos surgidos em nós a partir da razão

ou das paixões são efeitos da natureza; tudo que faz o homem, racionalmente ou emocionalmente, segue as leis e regras da natureza. Com isso, qualquer um pode repudiar qualquer violência, promover ou julgar e castigar qualquer dano, conforme a própria potência. Ora, se os homens estão sujeitos a todo tipo de sentimentos, o que faz com que o direito natural se torne ineficaz, quando determinado pelo poder de cada um. No estado natural, enquanto cada homem é senhor de si próprio, não há nenhum meio seguro de conservar o direito natural. A conclusão de Spinoza é que, sem cooperação, não há como viver bem, ou seja, sem cooperação dos homens entre si, dificilmente se pode conceber o direito natural, a não ser quando os homens tiverem direitos em comum, dizendo de outra forma, na solidão hipotética do estado de natureza, o homem flutuaria em constante oscilação diante da imprevisibilidade dos encontros. É a partir da lógica de autoconservação, que os homens unem forças, portanto, quanto maior for o número dos que se unirem em um corpo, mais direitos usufruirá. Lembremos que, diferente de Hobbes, em Spinoza o estado natural não é um momento mediador, que pode ser superado, mas apenas modificado, já que os homens na sociedade civil não deixam de ser homens, conservando assim sua natureza.[60] Para Spinoza, a vida política é um processo de organização das relações entre os indivíduos, de composição de suas potências singulares, de seus direitos naturais.

Concluindo, podemos dizer com nosso autor que cada homem procura o que lhe é útil, e não existe nenhuma coisa singular na natureza, que seja mais útil ao homem do que o próprio homem. Diz ele:

> Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um individuo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do o próprio homem. (EIV, P18, S).

Os direitos comuns levam os homens a terem direitos estipulados pela lei comum (*Lex commune)*, como também os obrigam a fazer tudo que é imposto pela

[60] Na carta L, é o próprio Spinoza que explica a Jarig Jelles a sua diferença em relação a Hobbes: " a diferença está em que, para mim, o direito natural não desaparece e o soberano não tem, numa cidade, nenhum direito sobre os súditos a não ser na medida em que, pela sua potência, é superior a eles; é a continuação do estado de natureza" (*Correspondência*, p. 308).

vontade comum. No estado natural, ninguém é obrigado a agradar a ninguém, não existe nenhuma coisa má ou boa em si, como também não existe pecado, já que o pecado é transgressão da lei estabelecida no Estado (*imperium*). Na natureza, os indivíduos existem e agem "pelo supremo direito da natureza" (*summo naturae jure)*, cada um tendo direito na medida em que possui poder. "Cada um age pelo que segue da necessidade de sua natureza" *(unusquisque ea agit, quae ex necessitate suae naturae sequuntur)*.[61] Assim, justiça e injustiça, obediência, desobediência, só têm sentido no Estado:

> O direito de Natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns [...] e viver segundo uma vontade comum [...]. Quanto maior for o número dos que, reunindo-se, tenham formado um corpo, tantos mais direitos usufruirão [...]. Quando os homens têm direitos comuns e são todos conduzidos como por único pensamento (*una veluti mente*), é certo que cada um possui tanto menos direitos quanto mais todos 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. Por outro lado, têm de fazer tudo o que lhe é imposto pela vontade comum, pois há o direito de a tal o obrigar. Há o costuma de chamar poder público – *imperium* – esse direito que defini o poder do número, e possui absolutamente este poder quem, pela vontade geral, cuida da coisa pública[...] (TP, Cap. 2, §§15,16,17).

Pelo que já foi exposto acima, podemos concluir que o Estado em Spinoza é uma construção natural, resultado da união de potências; assim o direito do soberano vem do direito natural, conduzido pelas partes ao todo. No Estado, nós temos a união de corpos e a união de ânimos, constituídas de forma natural pela física do indivíduo. O Estado em Spinoza é a criação de uma potência nova, o indivíduo coletivo ou complexo, detentora do *imperium.* Multidão é o nome que Spinoza dá a essa composição, que engloba, na sua individualidade complexa, os conflitos existentes nas relações entre suas partes. É a multidão, com seus conflitos e contradições, que afirma com a potência coletiva que a define, uma unidade política.[62]

---

[61] Cf. EIV,P37, S2 / Também no Tratado político, a este respeito, Spinoza afirma que " Toda coisa natural tem por natureza tanto direito a existir e agir quanta potência tem para existir e agir" (*TP*, Cap.II, § 3)

[62] Valadares, A. *Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza*, p. 110.

O direito natural não desaparece por completo com o surgimento do Estado, mesmo porque o homem, tanto no estado natural como no estado civil, age segundo as leis da sua natureza, satisfazendo seus próprios interesses. O que move o homem em ambos os estados é o medo ou a esperança. A diferença é que no estado civil, todos têm o mesmo temor. Por isso, o Estado vem a satisfazer aos interesses e às necessidades de segurança de cada indivíduo. A fundação da sociedade, é consequência da necessidade do estabelecimento de condições em que o homem possa viver em segurança, como também uma tentativa natural dos homens para auto-preservação. A finalidade do Estado é promover a paz e a segurança de cada indivíduo e, consequentemente, o melhor governo é aquele no qual os homens vivem em concórdia e as leis são observadas sem violação. Diz Spinoza:

> Quem, com efeito, decidiu obedecer a todas as ordens formais da cidade, quer por recear o seu poder quer por amar a tranquilidade, procura a sua própria segurança e os seus interesses, consoantes a sua própria vontade.(TP, Cap. 3, §3).

Portanto, o fim último do Estado é libertar cada indivíduo do medo, para que possa viver em segurança e preservar seu direito natural a existir e agir:

> O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade. (TTP, Cap. XX).

Com a citação acima, fica clara a posição de Spinoza sobre a relação da liberdade com o Estado. Ora, em Spinoza há uma elevação do conceito de liberdade,[63]e segundo Chauí[64] toda sua filosofia gira em torno da busca do bem verdadeiro, aludido na abertura do *Tratado da correção do intelecto*, ao ponto que na conclusão do livro V da Ética, diz: "Se o caminho que mostrei conduzir a

[63] Segundo Aquino, Jefferson Alves, Direito e poder em Espinosa – Os fundamentos da liberdade política, p. 133, "[...]a coerência do sistema de Spinoza pode ser resumida na elevação do conceito de liberdade ao primeiro plano, seja como repreensão à superstição e defesa da liberdade filosófica ante a intolerância religiosa (*TTP*), seja como instituição da melhor configuração de um Estado (*TTP* e *TP*), seja como finalidade máxima intelectiva, identificada já ao sumo bem e à suprema felicidade (KV, TIE, E)."

[64] Chauí, M. Espinosa, uma filosofia da liberdade, p. 49.

este estado [de plenitude e contentamento] parece árduo, pode, todavia, ser encontrado." Portanto, Spinoza busca na Ética mostrar o caminho do sumo bem, e no campo político, como diz Aquino[65], busca demonstrar que "[...] liberdade de filosofar, não apenas é possível de ser concedida sem que seja posta em risco a religião e a paz do Estado, mas pelo contrário, sendo inclusive condição para que essa mesma paz permaneça mantida."

Entretanto, quando Spinoza enfatiza que o verdadeiro fim do Estado é a liberdade, não devemos entender aqui a liberdade teorizada na quinta parte da Ética, que é viver de acordo com a razão, mas a liberdade política, ou seja, o direito de todo homem usar "livremente a razão". No Estado, os súditos são obrigados a submeter-se à vontade da Cidade, ou seja, à vontade do todo, do Estado, que decide pelo que é justo ou injusto a cada um. Assim, os súditos não dependem de si próprios, como no estado natural, mas da Cidade, pois temem o poder ou a ameaça desta sobre eles, ou simplesmente o amam. São movidos, como já dissemos, pelo temor de males ou pela esperança de bens. Quem, pois, não tem temor ou esperança e só depende de si próprio é inimigo do Estado. Não é muito difícil concluir que no estado natural, tem mais poder quem depende de si mesmo, vivendo sob a conduta da razão. Da mesma forma, o Estado fundado na razão e por ela dirigido é o mais poderoso, pois depende de si próprio. Também o Estado mais livre, é aquele no qual as leis se fundamentam na reta razão.

Ora, o mais violento dos Estados é aquele que nega aos indivíduos a liberdade de dizer e ensinar o que pensam. Já que os homens são diferentes entre si, também se diferem em suas opiniões e seu modo de pensar; o homem no estado civil renuncia ao direito de agir sob sua própria lei, mas não o de raciocinar e julgar.[66] Vale lembrar que, para Spinoza, na sua origem, a sociedade

---

[65] Aquino, Jefferson Alves de. Hermenêutica de ambigüidade: a estratégia discursiva de Espinosa, p. 38.

[66] Em nota de rodapé à sua tradução, Diogo Pires Aurélio comenta que no capítulo XX do *TTP* é flagrante a ruptura de Spinoza com Hobbes, já que em Hobbes o Direito do soberano é, por natureza, absoluto; Spinoza, ao contrário, opõe um resíduo de direito natural individual, absoluto, intransferível ao direito das autoridades, o que implicará a possibilidade de o soberano cometer injustiças, coisas que Hobbes não admitia. (Nota 1, cap. XX, *TTP*).

civil constitui um efeito da ação da multidão, ou seja, é o individuo coletivo que institui o *imperium*. No *TP*, Spinoza define o pacto como união das potências ou de direitos, no qual o direito ou potência, de cada um aumenta:

> O poder político ou direito é apenas o direito natural que não se define pela potência de cada um dos cidadãos tomados isoladamente, mas pela da multidão (*multitudinis*) conduzida de certa maneira como se fosse uma única mente. (TP, Cap. 3, §2).

Assim, podemos concluir que, para Spinoza, o *imperium* é intransferível, a soberania permanece com a multidão; o que se transfere é o direito de participação no poder. Independente de qual seja o regime político, ou a quantidade dos que estão no poder, à origem do poder é sempre a mesma, ou seja, a multidão, como corpo único. É nessa perspectiva que podemos entender por que Spinoza designa a democracia por *absolutum imperium*: por um lado, ela é a única forma política em que o poder do multitudo e o poder dos cidadãos são idênticos; por outro lado, porque ela é o mais natural dos regimes políticos, pois nela se realiza o desejo natural de todo homem, afinal é próprio da natureza que "todos os homens desejem governar e nenhum deseja ser governado"(TP, Cap. 7, §5).

Para Aurélio, em Spinoza, existe uma diferença de natureza entre os regimes, pois a maior ou menor operacionalidade de cada um deles está em sintonia com a maior ou menor consonância com o direito natural, definido como regra de existir e agir. Assim, a democracia surge como o mais natural de todos os regimes, porque nela se assume a impossibilidade da transferência completa dos direitos (potências) individuais, e se procura identificar a lei com a vontade e a potência coletivas.[67] Neste regime, os homens tem a possibilidade de exercer sua potência singular com maior intensidade. Portanto, um Estado de cidadãos livres, é aquele onde a distribuição da soberania favorece o mais possível a expressão dos direitos naturais individuais, expressando o máximo possível o fundamento constituinte do próprio Estado, que é a potência coletiva da multidão. O Estado Democrático é aquele em que os súditos lhe são obedientes pela vontade livre e não pelo terror. Portanto, para Spinoza, o Estado

[67] Cf. *TTP*. Nota 11, p. 365.

democrático é “o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza dá a cada um”:

> 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. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar consultá-lo, 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. (TTP, Cap. XVI).

Pela citação acima, percebe-se que em Spinoza o Estado democrático é tido como “estado absoluto”, pois, como diz ele, “se existe um poder absoluto, não pode ser senão o que o povo inteiro possui”(TP, Cap. VIII, §3). Além disso, na democracia os absurdos são mais difíceis de acontecer, pois é quase impossível que a maior parte de um conjunto concorde com este absurdo, como também a “finalidade da democracia [...] é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz”. (TTP, XVI).

* * *

Ao fazermos a exposição da política em Spinoza, fizemo-la no esforço de demarcar o lugar desta, dentro de seu sistema, e assim chegarmos ao ponto culminante na ordem de exposição deste primeiro capítulo: a análise entre liberdade e Estado, procurando entender como Spinoza concebe a liberdade, enquanto finalidade do Estado, expresso no direito de todos a pensarem o que queiram e falar o que pensam. Concluímos que, ao escrever o *TTP*, todo o esforço de Spinoza é demonstrar que a liberdade de pensar e falar livremente não são contrários à paz do Estado, mas condição essencial para manutenção desta, concebendo a liberdade como algo natural ao ser humano, sendo que, em Spinoza a democracia é “o mais natural dos regimes políticos”, ou seja, uma forma de realização da própria natureza humana. Cabe-nos, agora, determinar os fundamentos deste regime, considerado por Spinoza como o Estado mais bem

ordenado. É o que faremos no próximo capítulo começando pela análise dos outros regimes trabalhados por Spinoza.

Capítulo II

Optima Respublica: Os regimes políticos e a defesa da democracia

2.1 *Jus sive potentia*: sobre o melhor dos regimes políticos

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

Uma vez discutido sobre a instituição do campo político no pensamento de Spinoza, podemos claramente perceber o ponto de partida de seu pensamento político, qual seja, a experiência humana, expressa na história da humanidade.[68] De forma que a história é, ao longo de seu *TP*, objeto de investigação com base na articulação com a geometria. Entretanto, quando se fala em método, é comum situar Spinoza como continuador do racionalismo cartesiano, portanto, um racionalista puro. Não se pode negar que na Ética o método se encontra bastante definido: um "[...] método dedutivo [...] o da geometria, mas que toma seu ponto de partida na idéia do ser absoluto principio de toda a verdade e de toda a realidade."[69] Ora, segundo Alcântara Nogueira[70], em todas as épocas o que se chamou de racionalismo no sentido rigoroso da expressão, procurou alcançar o conhecimento através da concepção de que o mais poderoso argumento se

---

[68] Segundo Alcântara Nogueira (*Poder e Humanismo*: o humanismo em B. de Spinoza, o humanismo em L. Feuerbach, o humanismo em K. Marx, p. 77), Spinoza se posiciona contra aqueles que por hipocrisia ou fanatismos haviam entendido o homem como ser irreal ou abstrato. Para este autor, Spinoza compreende o homem na história e não fora dela, construindo-a, ao mesmo tempo em que a ela se submete.

[69] Moreau, J., *Espinosa e o espinosismo*, p. 29

[70] Nogueira, A., *O método racionalista-histórico em Spinoza*, 166.

encontrava estruturado como forma de raciocínio que dispensava limitações condicionadas aos dados da ciência e especialmente ao tempo como fator necessário ao aperfeiçoamento desse conhecimento. Quer dizer que o raciocínio, desde que atendesse a regras que não pecassem contra a lógica, bastava para atingir o que o conhecimento aspirava, estando tudo o mais apenas como ajuda complementar. O raciocínio, portanto, não pressupunha outro instrumento que não o seu próprio poder criador em torno do qual tudo teria que acomodar-se ou explicar-se. Neste sentido, Nogueira diz que Spinoza não se enquadra como um racionalista puro, para este autor cearense, o racionalismo de Spinoza é apenas um método, o uso da razão para alcançar o conhecimento, porém sem desprezar a experiência. Isto está bastante claro no TP, onde Spinoza diz: "Resolvendo, pois, aplicar a minha atenção à política, não foi meu desejo descobrir nada de novo nem de extraordinário, mas somente demonstrar, por argumentos certos e indiscutíveis, ou, noutros termos, deduzir da condição mesma do gênero humano, um certo número de princípios perfeitamente de acordo com a experiência." (TP, Cap. 1, §4) Vale lembrar que, na carta a Simon de Vries (carta X), Spinoza expressa os limites e alcances da experiência: segundo ele, não precisamos da experiência para chegar ao conhecimento de essências necessárias; entretanto, precisamos dela para conhecer aquilo que não pode ser concluído da própria definição da coisa, ou seja, para o conhecimento das coisas singulares finitas. Mas para compreender o homem, é preciso conhecê-lo em toda a sua extensão e uma dessas extensões é a sua História, "porque é nesta que verdadeiramente ele se encontra, realizando-a e modificando-a".[71] Para Spinoza este processo pode ser explicado da seguinte forma:

> As coisas se passam neste caso como com os instrumentos materiais: em referência a eles seria possível argumentar do mesmo modo. Assim para forjar o ferro é necessário um martelo e para ter um martelo, é necessário fabricá-lo, para o que são necessários outros martelos e outros instrumentos, os quais, por sua vez, para que os possuíssemos, exigiriam ainda outros instrumentos e, assim ao infinito; e desta maneira se poderia, vã mente, querer provar que os homens não tem nenhum poder de forjar o ferro. Mas do mesmo modo que os homens, de início, conseguiram, ainda que dificultosa e

[71] Nogueira, A., *O método racionalista-histórico em Spinoza*, p,194.

> imperfeitamente, fabricar, com instrumentos naturais, certas coisas muito fáceis e, feitas estas, fabricarem outras coisas mais difíceis, já com menos trabalho e maior perfeição e assim, progressivamente, das obras mais simples aos instrumentos, e dos instrumentos a outras obras e outros instrumentos, chegaram a fabricar com pouco trabalho coisas tão difíceis; assim também a inteligência pela sua força natural fabrica para si instrumentos intelectuais com os quais ganhas outras forças para outras obras intelectuais. (TIE, p. 31).

O método "racionalista-histórico" de Spinoza (como sugere Nogueira) procura compreender o homem em todos os seus aspectos. Sua razão cresce com o aperfeiçoamento de seus instrumentos de ação, e estes com aquela, numa interação ou processo dialético que leva indiscutivelmente ao progresso humano. O intelecto por seu poder forma instrumento de trabalho, assim como acontece com as mãos humanas, que constroem seus utensílios.

Assim, já nos primeiros parágrafos do *TP*, Spinoza enfatiza que os políticos trataram com mais êxito dos assuntos de política do que os filósofos, pois têm a experiência como mestra. (TP, Cap.1, §2). No parágrafo seguinte, completa:

> [...] a experiência já mostrou todos os gêneros de cidade que se podem conceber e onde os homens vivem em paz ao mesmo tempo em que deu a conhecer os meios através dos quais se devem dirigir a multidão, isto é, contê-la dentro de certos limites. (TP, Cap. 1, §3)

Ora, se a experiência já esgotou todo o discurso sobre a política, porque ainda escrever sobre o assunto? Segundo Spinoza, sua intenção ao escrever sobre política era tão-somente estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorda com a prática. Nas palavras de Chauí, "[...] a sua investigação busca aquilo que faz de uma experiência humana, uma experiência política".[72] Portanto, o uso que Spinoza faz da experiência é bastante claro. Na *Ética*, ele toma como ponto de partida a experiência que tem da vida; no *TTP* e no *TP*, é a história das sociedades humanas que é o dado inicial e que é preciso ajustar ao nível da razão. (TP, Cap.1, nota). Para Alcântara Nogueira, o realismo de Spinoza se expressa na busca do entendimento do homem verdadeiro e real e não de um ser abstrato, cuja existência se localiza na pura imaginação dos que

[72] Cf. Chauí, Marilena, *A política em Espinosa*, p. 223.

parecem sonhar acordado; assim, ele procurou, em diferentes aspectos, compreender o homem como ser social e não isolado.[73] Em sua política, Spinoza parte do estudo da natureza humana, para a partir daí encontrar as causas e os fundamentos naturais do poder. Diz ele:

> Pois que, enfim, todos os homens bárbaros ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil (*statum civilem*), não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza comum dos homens, isto é, de sua condição, que se há de deduzir as causas e os fundamentos naturais do poder (*imperii causas et fundamenta naturalia*) (TP, Cap. 1, §7)

Ora, conhecer para Spinoza é conhecer pela causa, como, aliás, já dissera Aristóteles, e a matemática (que não se volta para os fins, mas para as essências de propriedades de figuras (EI, AP)) nos permite conhecer a idéia verdadeira,[74]ou seja, conhecer adequadamente a essência[75] de uma coisa. No campo político, a matemática é necessária para realizar o estudo da natureza humana, e conhecer a essência do ser singular, o seu *conatus,* a sua essência atual, que não é só ação, mas também paixão.

Assim, o objeto da experiência política não é deduzido dos "ensinamentos da razão", mas da "natureza comum dos homens", de forma que o "direito natural de cada homem não é determinado pela reta razão, mas, pelo desejo e pela potência". (TTP, Cap. XIV) Para Nogueira, "[...] se o estado de natureza não se define pela razão (como pretendem Hobbes, Locke e Rousseau), no estado civil verifica-se o mesmo, sendo que o direito do homem será proporcional ao maior poder que ele obtenha quando se associar aos outros homens e, portanto, maior será a sua força".[76] Assim, o homem, em Spinoza, independente de ser sábio ou insensato, é sempre uma parte da natureza[77] e tudo

---

[73] Nogueira, *Poder e Humanismo:* o humanismo em B. de Spinoza, o humanismo em L. Feuerbach, o humanismo em K. Marx, p. 86.

[74] Para Spinoza uma idéia é verdadeira quando se quer indicar seu acordo com o objeto, e é dita adequada quando o que se afirma é a natureza da própria idéia, portanto a matemática nos dá uma dedução completa, porque oferece a concatenação completa de uma idéia, ou seja, a parti dela se chega à idéia adequada.

[75] Para Spinoza essência é aquilo sem o que a coisa não pode existir ser concebida.

[76] Nogueira, A., *O método racionalista-histórico em Spinoza*, p. 193.

[77] Para Chauí, (*A política em Epinosa*, p. 224) em Spinoza "[...] é excluída a suposição tradicional (grego-romana e escolástica) de que a política tem como causa e fundamento a

pelo que é determinado a agir, deve ser referido à potência da natureza, enquanto esta pode ser definida pela natureza de tal ou tal homem. (TP, Cap. 2, §5).

Com relação à origem da sociedade civil, Spinoza não parte das doutrinas contratualistas e abstratas, que fazem os homens se tornarem civilizados de um momento para o outro, após a afirmação de um contrato. Ora, em Spinoza, não há oposição entre o estado de natureza e o estado civil, mas continuação daquele neste. O homem permanece na sociedade civil guiado pelos mesmos ditames (egoístas) que o faziam agir no estado natural. Ou seja, Spinoza não rompe com o estado de natureza, mas o conserva na sociedade civil, onde cada homem luta por vantagem própria, visando sua autopreservação. Neste sentido é importante situarmos o nosso filósofo na longa história do jusnaturalismo, para então verificarmos este distanciamento de Spinoza com relação ao contratualistas[78].

Ora, o jusnaturalismo[79] é uma doutrina segundo a qual pode ser conhecido um "direito natural" (*jus naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito político). Segundo N. Bobbio, as primeiras manifestações de jusnaturalismo podem ser percebidas já na Grécia antiga, desde os sofistas, que ampliaram as afirmações já existentes na cultura grega de que existe um "justo por natureza", em contraposição ao "justo por lei", até os estóicos, para quem toda natureza era governada por uma lei universal, racional e imanente. Todas essas correntes partilham da idéia comum de um sistema de normas anterior e eticamente superior às do Estado. Essa doutrina também é defendida por Cícero, em passagem do *De Republica*, onde enfatiza a existência de uma lei "verdadeira", conforme a razão, imutável e eterna, lei esta que nenhum Estado

presença de uma alma racional no homem e, consequentemente, fica invalidada a tentativa para compreender a experiência e as formas políticas em sua constituição, conservação e destruição como obra da razão e de seus desatinos.

[78] Para Berten,(Filosofia Política, p. 111) "[...] chama-se "contratualistas", porque concebem a associação política como uma associação voluntária,um contrato, entre indivíduos que são representados como independentes e anteriores à sociedade civil."

[79] Para a exposição da origem e história do jusnaturalismo utilizamos como referencia principal o *Dicionário de Política* I, de Norberto Bobbio, e suas respectivas indicações de leitura.

pode violar sem revogar a própria natureza humana. Conforme Bobbio, também no pensamento medieval houve uma aceitação indiscriminada do jusnaturalismo, chegando mesmo a identificar direito natural com lei revelada por Deus. Confusão à parte, São Tomás de Aquino (no Século XIII) repete, por sua vez em moldes teológicos, a fórmula estóico-ciceroniana de que a lei natural é aquela fração de ordem imposta pela mente de Deus, que se acha presente na razão do homem.

Ainda com Bobbio, podemos afirmar que o jusnaturalismo na modernidade nasceu com o holandês Hugo Grócio. Este afirma em seu *Iure Belli ac pacis* (1625), que o direito natural é ditado pela razão, sendo independente não só da vontade de Deus, como também da sua própria existência. Graças a Grócio, foi bastante difundida no século XVII a idéia de um direito natural que tinha como fonte exclusiva de validade, a sua conformidade com a razão. Para os jusnaturalistas modernos, os indivíduos abandonam o estado de natureza e fazem surgir o Estado politicamente organizado, este é tido mais como obra voluntária dos indivíduos, do que instituições necessárias por natureza, como pregavam as doutrinas jusnaturalistas clássicas. Para os modernos, a própria sociedade é considerada como efeito do contrato, portanto, o Estado, para ser legitimo, devia mostrar-se como em cada momento da sua existência nascesse do contrato. Assim, para grande parte dos jusnaturalistas modernos, o Estado tem uma justificação racional e não histórica.

Diante desse panorama, entendemos que Spinoza, no campo da política, como muitos de seu tempo, sofreu influências, inicialmente de Hobbes (algo que pode ser constatado em algumas passagens do *TTP*), para depois se encontrar com o realismo de Maquiavel (principalmente no *TP*). Entretanto, mesmo no *TTP* podemos intuir uma crítica de Spinoza ao jusnaturalismo: para ele, os jusnaturalistas contrapõem erroneamente o "instinto" aos ditames da razão e fundam, assim, o direito natural numa suposta ordem moral eterna e universal. (TTP,Cap. XVI, nota 6). Ora, Spinoza reduz essa ordem moral ao plano da razão humana, que tudo julga em função do seu próprio interesse. Portanto, este entende por direito e instituição naturais (*jus et institutum naturae*), unicamente

as regras da natureza de cada individuo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira.(TTP, Cap. XVI). Em outras palavras, *jus et institutum naturae* correspondem ao direito natural objetivo, ou seja, ao conjunto de leis da natureza pelas quais os seres existem e agem.

No capítulo XIV do *Leviathan*, Hobbes apresenta o direito natural objetivo, chamado por ele de "lei da natureza", em contraponto com o direito subjetivo, para depois fundar racionalmente a obrigatoriedade dos contratos. Para ele, "Uma lei de natureza (*lex naturalis*), é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios para preservá-la."[80] Hobbes, dizia ser necessário não confundir o direito e a lei, pois, para ele o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina o obriga a uma dessas duas coisas. "[...] de modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria".[81] Spinoza, ao contrário, identifica o direito natural à lei natural, sendo que tanto um como o outro coincidem com a potência do indivíduo. Recordemos que, em Spinoza, a natureza exprime-se em todos os seres, mas cada um de seu modo. De fato, toda a natureza, enquanto substância única atua sem conhecer limites e, assim, tem direito a tudo. Dessa forma, cada um dos modos dessa substância terá, por sua vez, tanto direito quanto potência tiver. Portanto, o poder pelo qual existem e agem os seres da natureza é o próprio poder de Deus. De forma que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo que estiver em seu poder. Ou seja, Deus tem direito sobre todas as coisas, sendo que o direito de Deus, não é senão o próprio poder de Deus considerado na sua liberdade absoluta. Isto significa que o direito da natureza se estende até onde se estender a sua respectiva potência.[82] Os homens não se diferenciam do resto da natureza: todos, sem exceção, participam do mesmo poder da natureza. Todo ser na

[80] Hobbes, Leviatã, Cap. XIV, p.78.
[81] Ibid., 78.
[82] Cf. *TTP*, Cap. XVI; e *TP* II, 3.

natureza tem da natureza, tanto direito quanto capacidade tiver para existir e agir. Assim, cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. Dizendo de outro modo, o direito de cada um se estende até onde se estender a sua potência. Em Spinoza, há uma equivalência entre o direito e o poder, o que faz com que cada um se estenda até onde se estender o outro, ou seja, o direito é a potência: *jus sive potentia*.(TP, Cap. 2, §§3,4,5).

Assim, 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 maior mal, no dizer de Diogo Pires.[83] A transferência do direito que o contrato implica, é apenas um meio que o indivíduo se serve para prosseguir na sua conservação, ou seja, para obter o que se quer, cessando logo que ele quiser e puder fazer outra coisa; eis mais uma evidência da distinção entre o spinozismo e o jusnaturalismo moderno, de forma que, em um primeiro momento, no TTP, Spinoza ainda utiliza a noção de contrato, mas com o desenvolvimento e amadurecimento de sua concepção política a abandona por completo. Para Spinoza, como para Maquiavel,[84] um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. (TTP, Cap. XVI). Ao contrário de Hobbes, Spinoza considera insensatez que uma pessoa peça a outra que jure para todo o sempre, sem que, ao mesmo tempo, a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens do que vantagens. Ora, em Hobbes, a promessa feita ao ladrão, no momento em que este ameaçava minha vida, passa a ser válido, com a obrigação de cumpri-la, desde o momento em que este também cumpra o estipulado.[85] Segundo Aurélio, em Hobbes a validade ou nulidade do contrato dependeria da sinceridade dos contratantes: é uma lei da razão que se respeite os

[83] Aurélio, 2003, nota 9, p. 364.

[84] "Um príncipe prudente não pode nem deve guardar fidelidade à sua palavra quando a fidelidade se volta contra si e quando já tiveram desaparecido os motivos que determinaram a sua promessa. Se os homens fossem todos bons, este preceito não seria correto, mas visto que eles são maus e não guardariam a sua palavra para contigo, também não há razão para que guardes a tua. Além de quê, não faltarão jamais pretextos legítimos com o que o príncipe possa disfarçar a violação das suas promessas" (Maquiavel, N. *O Príncipe*, cap. XVIII, p. 156).

[85] Cf. Leviatã, cap. XIV.

contratos, desde que não se suspeite que o outro não falte com o prometido.[86] Já em Spinoza, levando-se em conta que sua teoria de direito natural coincide com o direito natural, ninguém renuncia a uma coisa, a não ser por medo de outra pior ou na esperança de outra melhor. No *TP*, seu rompimento teórico com o jusnaturalismo é mais explicito:

> O compromisso tomado verbalmente em relação a alguém de fazer ou, pelo contrário, de não fazer tal ou tal coisa, quando se tem o poder de agir contrariamente não se altera. Com efeito, quem tem poder para romper os seus compromissos de modo algum alienou os seus direitos [...] portanto, se aquele que [...] julgou reta ou erroneamente (errar é próprio do homem) que o compromisso tomado terá para si consequências mais nocivas que úteis e se considera em sua alma que tem interesse em quebrar o compromisso, quebrá-lo-á por direito natural.[87]

Ora, se os homens têm pleno direito de existir e agir conforme a sua potência, podemos dizer que em Spinoza, considerando unicamente o império da natureza, não há diferença entre os homens e os outros seres da natureza, tampouco entre um sábio e um insensato. O mesmo posicionamento pode ser verificado em Pascal, quando este, no primeiro discurso sobre a condição dos Grandes, afirma que a condição dos nobres governantes não é um título de natureza, "mas de estabelecimento humano".[88] Para este autor o direito que os reis têm sobre o seu reino não é fundado sobre nenhum mérito pessoal. Diz ele nos discursos: "Vossa alma e vosso corpo são de si mesmos indiferentes à condição de barqueiro ou à de duque; e não há nenhum vínculo natural que os ligue a uma condição de preferência a outra".[89] Portanto para Pascal, é o "pensamento público" que eleva ou abaixa um homem em detrimento dos demais, já que em seu estado natural todos são iguais; paralelamente, em Spinoza, todos os regimes políticos tem sua origem na multidão.[90] Diz Spinoza:

---

[86] Aurélio,2003, nota 8, p. 364.

[87] *TP*, II, 12

[88] Cf. Pascal, *Três discursos sobre a condição dos grandes*, p. 209

[89] Pascal, ibid., p.209

[90] Ora, em Spinoza, não se deve atribuir as causas desses regimes à maldade ou perversidade do rei, do tirano ou dos aristocratas, mas do próprio povo que renuncia seu direito e se deixa dominar pelo poder dos governantes. Mais a frente discutiremos melhor este aspecto.

> Por outras palavras, tal como o sábio tem todo 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 tudo o que o instinto lhes inspire, isto é, de viver segundo as leis do instinto. É, de resto, o que ensina Paulo, que não reconhece pecado algum antes da lei, quer dizer, enquanto se consideram os homens vivendo sob o império da natureza. (TTP, Cap. XVI).

A consequência imediata dessa condição natural dos homens é o conflito, pois tudo na natureza se esforça para perseverar na existência, portanto, cada ser na natureza só conhece o limite de seu poder, ou seja, só cede, diante de um poder maior. Segundo o axioma da parte IV da Ética,

> Não existe na natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída." Assim, todo conflito, só pode se resolvido, se uma das partes tiver poder para satisfazer e limitar a outra; isto que dizer que "uma paixão não pode ser contrariada ou suprimida a não ser por uma paixão contrária e mais forte que a paixão a contrariar.(EIV,P7).

Neste sentido, Spinoza deixa claro que o direito natural se apresenta como um espaço de luta, onde cada indivíduo acrescenta ou diminui sua potência, a partir da destruição do outro. Os homens no estado natural são regidos pelo mesmo princípio que o restante da natureza, a diferença é que os homens são um misto de razão e paixão;[91] entretanto, na maioria das vezes, todos são dominados pelas paixões. Como todos os homens temem a solidão, pois sozinho nenhum deles tem força para se defender, e obter as coisas necessárias à vida, consequentemente o Estado civil é desejado naturalmente pelos homens.[92] Portanto, o direito civil (leis positivas) e o Estado civil (poder soberano) não nascem contra o direito natural e o estado de natureza, mas, sim, para realizá-los

[91] Para André Meneses (*Espinosa e a critica das monarquias absolutistas*, p.16), "os homens são movidos pelas paixões e não pela razão, [...] é algo concebido dos filósofos que tratam da política desde os gregos. Entretanto, as convicções aristocráticas dos antigos e medievais os levaram a crer que somente os escravos e servos se deixassem arrastar pelos seus apetites, convicções que justificavam sua submissão: atribuíam aos vícios dos dominados sua condição escrava ou servil. Ora, quando Maquiavel, Hobbes e Espinosa, fundam a política na lógica da força e no estudo das paixões humanas, escandalizam a *intelligentsia* do Antigo Regime justamente porque também os apetites do clero, da nobreza e dos dominantes em geral ficam evidentes quando suas paixões são estudadas segundo tais princípios".

[92] "A vida solitária do homem não contempla o ditame da razão, uma vida virtuosa é aquela que se vive em busca do que é útil para preservar o seu ser. Nessa condição solitária o homem fica submetido ao medo e as demais afecções oriundas dele, de modo que não pode seguir a razão. Vive com medo" (Pereira, F., O conceito de democracia em Espinosa e Rousseau, p. 36).

concretamente.[93] Para A. Dominguez, "El hombre spinoziano no es Angel ni bestia, no es todo razón ni todo pasión, sino ambas cosas a la vez. Por eso, la sociedad civil es posible y necesaria; porque, pese a sus egoísmos, los hombres pueden ponerse de acuerdo para dominar sus apetitos".[94]

É preciso lembrar que em Spinoza não há oposição entre o individuo e o Estado, ou entre o direito natural e o civil. Ao contrário de Hobbes, em Spinoza não existe ruptura nenhuma entre o estado natural e o civil. Ora, ao separar a lei e o direito, deduzindo o Estado a partir daquela, Hobbes acredita que os três tipos de regimes por ele trabalhados não se distinguem entre si em função do poder, mas em função da maior ou menor "[...] aptidão para produzir a paz e a segurança do povo".[95] Já para Spinoza, que faz coincidir a lei com direito, há uma diferença de natureza entre os regimes. No dizer de Aurélio "[...] a sua maior ou menor operacionalidade (entre os regimes) é uma consequencia de sua maior ou menor consonância com o direito natural, definido como regra do existir e agir de todos os seres".[96] Para Nogueira, ao considerar o homem como uma realidade enquanto tal, Spinoza reconhece que o estado de natureza é mais um ficção do que uma realidade. Para este autor, diversamente dos contratualistas, Spinoza estendeu à sociedade este estado de natureza, afirmando que as características humanas não podem ser entendidas, senão dentro da sociabilidade. Esse estado se explica pela realidade biológica que é peculiar a cada homem, de forma que o homem se encontra submetido às leis da natureza, como tudo o mais que existe.[97]

Podemos extrair duas conclusões da definição spinozana de direito natural como potência; a primeira é confirmação da máxima spinozana de que "[...] ninguém deseja ser governado e todos desejam governar";[98] a segunda, é

---

[93] Cf. Chauí, *Espinosa, uma filosofia de liberdade,* p. 69

[94] *Libertad y democracia en La filosofia política de Spinoza*, artigo publicado na Revista de Estudos políticos, p. 141.

[95] Cf. Leviatã, cap. XIV

[96] Aurélio, (*TTP,* XVI, nota 11) diz que "[...] é nessa perspectiva que a democracia surge como "o mais natural de todos", porquanto nela se assume a impossibilidade da transferência dos direitos individuais e se procura identificar a lei com a vontade e a potência coletiva.

[97] Cf. Alcântara Nogueira, *Poder e Humanismo*, p. 99.

[98] TP, VII, 5.

que o direito natural em Spinoza, é "um desejo de permanente transgressão",[99] pois, segundo ele "[...] temos uma inclinação natural por tudo que traga a marca da interdição e desejamos tudo que nos é recusado".[100] É por isso que, para Spinoza, a experiência mostra que a política "se institucionaliza da melhor maneira possível" na democracia, pois esta satisfaz o desejo natural de governar e não ser governado.

Passemos então ao exame da questão da *optima Respublica*, para podermos verificar se há verdadeiramente em Spinoza uma defesa da democracia, e se assim for, quais seus fundamentos.[101] De início, é importante ressaltar que, ao nos referirmos ao Estado ideal em Spinoza, não queremos dizer que há neste autor uma idealização de qualquer regime.[102] Ora, já sabemos que é totalmente estranho a Spinoza um Estado construído à margem da condição humana e de sua experiência histórica. Na verdade, o que queremos evidenciar com esta expressão é o fato de Spinoza (no *TP*), mesmo antes de discorrer sobre os regimes, buscar primeiro determinar as características do "Estado bem ordenado". Diz ele:

> Quando dizemos que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, entendo que vivem uma vida propriamente humana, uma vida que não se define pela circulação do sangue e realização das outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela razão, a virtude da alma e a vida verdadeira.(TP, Cap. 5, §5).

Para Spinoza, se considerarmos o fim em vista do qual um Estado civil se funda, podemos conhecer com facilidade o Estado mais bem ordenado. Então, este fim, encontrado a partir da sábia experiência política,[103] que busca sempre

[99] Cf. Chauí, M. *Política em Espinosa*, p. 232.

[100] TP, X, 5.

[101] Apesar de muitos defenderem tese contrária, não somos os únicos a defender esse posicionamento: Atilano Dominguez, em artigo publicado na *Revista de Estudos Políticos* (nº 11, 1979, p. 131-156), afirma que Spinoza é o primeiro defensor da Democracia na modernidade, adiantando em vinte anos a Locke e em torno de um século a Rousseau.

[102] Segundo Pires Aurélio (*TTP*, notas, p. 361), a expressão "optima Respublica" não pode entender-se com "Estado ideal" e, por isso, ele a traduz por "Estado bem ordenado".

[103] Para Chauí, *Política em Espinosa*, p.233, "[...] a diferenciação das medidas institucionais não decorre apenas daquilo que a geometria demonstra, mas daquilo que ela demonstra a parti do que a experiência mostra [...] é, portanto, a conjunção da experiência como ilusão e como espaço da vida política efetiva que impõe uma regra ao discurso sobre a política em Spinoza:

encontrar meios para que se satisfaça o direito natural, não é senão a paz e segurança. Portanto, diz ele: "o melhor governo é aquele sob o qual os homens passam a sua vida em concórdia, aquele cujas leis são observadas sem violação". (TP, Cap. 5, §2) Este governo é disposto de tal maneira que:

> [...] os súditos obedeçam espontaneamente do que por constrangimento das leis. Num Estado que visa unicamente a conduzir os homens pelo temor, é mais a ausência de vício do que a presença da virtude. Mas é preciso conduzir os homens de tal maneira que não acreditem estar sendo conduzidos, mas vivendo sob seu livre decreto e conforme à sua própria índole, pois retê-los apenas pelo amor à liberdade no desejo de aumentar seus bens e na esperança de elevar-se às honras.(TP, Cap. 10, §7).

Dessa maneira, o melhor Estado é instituído por uma população livre, pois sobre uma população livre a esperança exerce maior influência que o medo; ao contrário, sobre uma população submetida pela força, é o medo o grande motor, não a esperança. Assim, é a escravos e não a homens livres, que se dá recompensa pela boa conduta, de forma que na democracia pode-se dizer que tem o culto da vida, enquanto que na monarquia, que se procura é apenas escapar à morte. (TP, Cap.5, §6). Ou seja, para Spinoza a causa da monarquia é o medo da morte durante guerras, enquanto que a causa da aristocracia, é a desigualdade, justificado no fato de um grupo de particulares mais ricos, apossarem-se do poder político, já a tirania tem como causa o enfraquecimento do *conatus* coletivo que se deixa dominar. De qualquer forma, nesses regimes, é o medo que impele à renúncia de direitos por parte da multidão.

Para o nosso autor, ainda que entre o Estado criado por uma população livre e aquele criado a partir da conquista e submissão, sob o ponto de vista do direito civil, não haja uma diferença essencial (pois o poder sempre tem sua origem na multidão), fundamentalmente são diferentes (porque na democracia todos são autores da lei e todos participam do governo, além do mais ao obedecer às leis, cada um na verdade, obedece a si mesmo), principalmente quanto ao fim a atingir, mas também quanto aos meios que cada Estado usa para subsistir. Para Spinoza, a experiência parece ensinar que, no interesse da paz e da concórdia, é

começar por ela e terminar por ela."

mais conveniente que todo poder pertença a um só. Entretanto, segundo ele, é a servidão e não a paz que requer que todo o poder esteja nas mãos de um só: "a paz não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, isto é, na concórdia".(TP, Cap. 6, §4). Diz ele:

> E, certamente, aqueles que crêem que um único tenha um direito supremo sobre a cidade cometem um grande erro. O direito, como demonstramos no capítulo II, define-se unicamente pelo poder; ora, o poder de um só homem é completamente incapaz de sustentar um tal encargo.(TP, Cap. 6, §5).

Para Chauí, a maior lição trazida pela experiência, e na qual a geometria irá apoiar-se, é que a vida política desejada e duradoura é aquela em que nada produza furor e indignação nos membros do corpo político.[104] No início do capítulo XVI do *TTP*, Spinoza não deixa dúvida quanto ao melhor regime: Primeiro, ele dá a sua definição de democracia. Diz: "[...] democracia [...] se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder". (TTP, Cap.XVI) Ora, diante desta definição podemos concluir com Spinoza que na democracia, há uma impossibilidade de transferência dos direitos individuais, e se procura identificar a lei com a vontade e a potência. Também em um Estado democrático, os absurdos são mais difíceis de acontecer, visto que será quase impossível que a maior parte de um conjunto de homens reunidos concorde com estes absurdos. Além disso, a finalidade da democracia é evitar os absurdos do instinto, e conter os homens, na medida do possível dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz. Aqui, mais uma vez, faz-se necessário reafirmar o que vimos discutindo sobre a gênese do político em Spinoza: como já frisamos, a instituição do político é fundada na natureza humana, sendo esta definida como parte da Natureza, ou seja, a potência individual é natural e a lei civil a torna, além de simples parte da Natureza, parte da sociedade política. Assim, a oposição entre individuo e Estado ou entre direito natural e civil deixa de existir, pois também

---

[104] Conforme, Chauí, *Política em Espinosa*, p.233, a experiência fornece a verdade desta constatação, mas por si só é incapaz de produzir um saber que conserve o ensinamento trazido pelos fatos.

não há oposição entre a natureza e a razão.[105] Para Dominguez, Spinoza está convencido de que a democracia reúne todas as condições para um governo ideal, ou seja, poder absoluto ao Estado e liberdade máxima ao cidadão.[106] Lembramos que, quando Spinoza diz "poder absoluto" do Estado, está se referindo ao poder de todos, unidos em uma expressão suprema, ou seja, se constitui numa união de interesses e convicções. Já a liberdade máxima se dá porque o Estado democrático se funda no consenso de todos, não obedecendo ao outro, em benefício do outro, mas a si mesmo, e em benefício próprio. De fato, no *TTP* Spinoza afirma: "Se preferi falar dele (Estado democrático) 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".(TTP, Cap. XVI).

Diante de tudo isso, Spinoza atribui pouca importância ao estudo das formas de governo, limitando as três formas clássicas. Por outro lado, poderíamos dizer que seu realismo político parece confiar mais nas instituições do que na boa vontade dos indivíduos. De todo modo, o texto referente à monarquia e a aristocracia só aparece no seu *Tratado político*, que debateremos a seguir.

2.2 Natureza e fundamentos da Monarquia e da Aristocracia

> [...] o povo pode conservar sob um rei uma ampla liberdade, desde que o poder do rei tenha sob medida o poder do próprio povo e não tenha outra proteção senão o povo.
>
> Spinoza

Ao analisarmos o *TP*, perceberemos que os cinco primeiros capítulos são os mais consistentes e, por que não dizer, os mais determinantes para a fundamentação do pensamento político de Spinoza. Ali, ele retoma de uma forma mais acabada o que já havia sido desenvolvido na sua *Ética*, mas principalmente

---

[105] Atilano, *Libertad y democracia en la filosofia política de Spinoza*, artigo publicado na *Revista de Estudos Políticos*, p. 147. Conforme A. Dominguez, "La naturaleza no está sometida a la leyes de la razón humana, porque es más amplia que Ella.Sin embargo, la razón no enseña nada contra la natureza "

[106] Ibid., p. 155.

no *TTP*.Não queremos com isso dizer que se torna desnecessário o estudo dos capítulos VI a XI do *TP*, no qual Spinoza trata da monarquia e a aristocracia, na verdade esta análise é de grande valia, pois ali Spinoza deixa implícito [107] por que estes regimes são inferior a democracia.

O ponto central da política em Spinoza, não é a determinação da melhor configuração de governo, como já foi dito, mas estabelecimento dos princípios da *optima Respublica*, aquela que atenda à finalidade do gênero humano, que é paz e segurança em que os cidadãos possam desenvolver sua liberdade. Assim, a fim de estabelecer a segurança e a paz civil, e independente do regime político, a instituição civil deve estar tão bem ordenada, de forma que impeça a sedição dos súditos, como também a tirania dos governantes. Tais instituições, além de conterem os apetites dos dominados, deve conter os desejos de dominação dos dominantes, de forma que governem não segundo seus caprichos, mas segundo leis bem estabelecidas, que nem mesmo o próprio rei possa abolir.

De fato, conforme Nogueira,[108] se os homens fossem organizados pela natureza, de modo que a razão dirigisse sempre os seus desejos, a sociedade não precisaria de leis; entretanto, é os apetites do prazer e as paixões que mais nos dominam, assim nenhuma sociedade pode subsistir sem poder e sem uma força e, por conseguinte, sem leis que moderem os apetites do prazer e das paixões desenfreadas. A lei não só define o que é justo ou injusto, mas também a forma de participação no poder, então o novo sentido que a lei dá à potência individual no seio de uma sociedade ao instaurar a potência coletiva, é determinada pela

---

[107] Sabemos que o *Tratado político* é uma obra inacabada; assim, é importante observar que na Carta LXXXIV (G., III, p. 335-336) Spinoza expõe o plano de sua obra: "Agradeço cordialmente o afetuoso cuidado que tendes por mim. Não perderia a oportunidade [...] se não estivesse tão ocupado com uma coisa que considero mais útil e que, penso, vos agradará, ou seja, com a preparação do Tratado político, que iniciei há algum tempo atrás por vossa sugestão. Já fiz seis capítulos. O primeiro contém como que a introdução da obra; o segundo trata do direito natural; o terceiro, do direito do poder supremo; o quarto, dos negócios políticos que dependem do poder supremo; o quinto, do bem derradeiro e mais alto que a sociedade possa ter em consideração; e o sexto, da maneira como se deve instituir um regime monárquico para que não degenere em tirania. Estou agora trabalhando no capítulo sétimo, no qual demonstro metodicamente todas as partes do capítulo sexto anterior, referente ao ordenamento de uma monarquia bem constituída. Passarei então ao governo aristocrático e popular, finalmente às leis e às outras questões particulares referentes à política".

[108] Nogueira, *Poder e Humanismo*, p. 83.

proporcionalidade entre as potências. Segundo Chauí, a potência da soberania é medida por sua incomensuralibidade frente à simples soma dos poderes individuais. A Cidade é tanto mais poderosa quanto maior for sua potência frente à dos indivíduos. Portanto, nem um rei nem mesmo um grupo de particulares podem se apropriar da lei, pois esta é determinada pelo sujeito coletivo (o *multitudo*). Isso torna o Estado nunca inteiramente dissolvido, já que os conflitos, as discórdias, visam apenas a passar de uma forma a outra de governo, mas não à dissolução estatal. (TP, Cap. 6, § 1 e 2). Decerto, que a natureza humana busca o próprio bem e prefere o maior dos bens e, dos males, o menor.

2.2.1 A monarquia

Considerando um governo monárquico, Spinoza julga necessário determinar como este regime deve ser. Isto se faz definindo princípios suficientemente firmes, que lhe possam servir de fundamento. Ora, os reis não são deuses, mas "homens que se deixam frequentemente seduzir pelo canto das sereias", ou seja, como todos os homens, os reis são movidos mais pelas paixões do que pela razão; por isso, a fim de estabelecer um Estado monárquico estável, é necessário estabelece leis bem estabelecidas e fixas, de modo "[...] que tudo nele seja feito apenas por decreto do rei, mas não que toda a vontade do rei tenha força de lei" .(TP, Cap. 7, §1).

Assim, para evitar maiores problemas, há de se organizar uma monarquia constitucional mediante a lei. Isto significa submeter o monarca a um conselho, que lhe assessora e controla, e ao tribunal de justiça, que lhe julga. Afinal, caso isso não aconteça, todo o Estado corre risco. Neste sentido, no *TTP* Spinoza adverte sobre o perigo da corrupção caso não tenha instituições que a impeça. (TTP, Cap. XVII). Diz Spinoza:

> Prevenir contra todas estas coisas e constituir o Estado (*in perium*) de maneira tal que não reste lugar algum para a fraude; mais ainda, instituir todas as coisas de tal maneira que todos os homens, seja qual for seu engenho, ponham o direito público (*jus publicum*) acima dos seus interesses privados (*privatis commodis*), esta é minha obra, nisto em trabalho aqui.(Ibid., Cap. XVII).

Para Spinoza, o poder de um só homem é incapaz de se sustentar, o que equivale dizer que na prática, um só homem não pode governar. Por isso, em um governo monárquico, faz-se necessária a participação dos cidadãos através dos conselhos. Para tanto, "o rei deverá olhar-se como alma da cidade, mas o conselho terá o lugar que ocupam ao homem os órgãos dos sentidos. Será, de certo modo, o corpo da cidade pelo qual a alma concebe a situação do Estado e age, após ter decidido o que para ele é o melhor". (TP, Cap. 6, §19)

A participação dos cidadãos no governo monárquico é notoriamente observada por Spinoza, dada a importância que ele dá ao conselho; como já dissemos independente da razão "pela qual um rei é eleito, ele não pode sozinho saber o que é útil ao Estado [...] é necessário que tenha como conselheiros um número bastante grande de cidadão".(TP, Cap. 7, §5). Vejamos:

> Se eu não me preocupasse com ser breve demonstraria aqui as outras grandes vantagens deste conselho; indicarei uma única que me parece ser da mais alta importância. Nada excita mais a virtude do que a esperança a todos permitida de atingir as maiores honras, pois todos são movidos principalmente pelo amor da glória, tal como o demonstrarei na minha *Ética*.(TP, Cap. 7, §6).

Além disso, para Spinoza, uma das funções daquele que detém o poder é sempre conhecer a situação do Estado, pois essa é uma condição para se cuidar do bem comum, e de fazer o que é útil para a maior parte dos súditos. Por isso, insiste na necessidade de um conselho bem numeroso e de leis bem estabelecidas, dado que um só homem não pode abarcar toda dimensão da administração pública, até porque, como bem sabemos a natureza humana sempre procura, com mais força, aquilo que lhe é útil para si mesmo. Diz Spinoza:

> É evidente, por conseguinte, que a massa da população nunca transferiria o seu direito para um reduzido número de homens, ou para um só, se pudesse concordar consigo mesma, e se as discussões desencadeadas frequentemente nas grandes assembléias não provocassem sedições. (TP, Cap. 7, §5).

Na citação acima, Spinoza expõe uma das principais razões que levam uma população livre a optar por uma monarquia e escolher para si um rei, ou

seja, no caso de guerra, na qual se faz necessário tomar decisões rápidas. Assim, o povo não transferiria livremente para um rei parte de direito (poder) se fosse possível chegar facilmente a um consenso e por fim a discussões desencadeadas frequentemente nas grandes assembléias. Ora, segundo Spinoza, a experiência parece mostrar que se elege um "rei por causa da guerra, por os reis fazerem a guerra com maior êxito".(Ibid.,§5). Para Spinoza, se acontece de se eleger um rei pelo fato de esses fazerem a guerra com maior êxito, então se consente a servidão em tempo de paz, isto "[...] admitindo que a paz reine num Estado onde o poder soberano foi confiado a um só, unicamente por causa da guerra".(Ibid.,idem). Para Spinoza, um Estado democrático tem se mostrado mais eficiente em tempo de paz.

Pelo que foi exposto acima, Spinoza só admite uma monarquia onde houver a manutenção da segurança, da liberdade e da paz.[109] Este Estado deve esforçar-se por todos os meios para evitar a guerra e manter a paz, ao mesmo tempo possibilitando uma maior participação no poder a seus cidadãos. Daí sua preferência pela monarquia constitucional, ao invés da absoluta, ou pela aristocracia representativa, ao invés da monarquia, e finalmente pela democracia diante das outras. Com isso, mesmo admitindo que nenhum Estado tenha tido todas as instituições pensadas por ele, não se pode negar que este, se fundamentou na experiência para conceber esta forma de monarquia como a melhor forma do mesmo regime.[110] A conclusão de Spinoza é que a melhor maneira dos governantes se manterem no poder é procurar o bem comum e dirigi-lo segundo a sã razão, sempre respeitando a liberdade individual de cada cidadão.

> A nossa conclusão será, portanto, de que o povo pode conservar sob um rei uma ampla liberdade, desde que o poder do rei tenha por medida o poder do próprio povo e não tenha outra proteção senão o

[109] Ao considerar o Estado monárquico, Spinoza observa que também a liberdade religiosa deve ser admitida neste Estado, pois "ninguém pode transferir para outro o direito de ter uma religião, isto é, de venerar a Deus" (*TP*, VII, 26).

[110] Spinoza chega a citar como exemplo o Estado dos Aragoneses, que, depois de se terem libertado do jugo dos mouros, instituíram leis que lhes pareceram mais justas e cujo intérprete supremo não era o rei, mas um conselho. Assim, os Aragoneses tinham o direito de eleger o rei e de depô-lo. (Cf. *TP* VII, 30).

> povo. É a única regra que segui ao definir os princípios fundamentais do Estado monárquico. (TP, Cap. 8, §3).

2.2.2 A aristocracia

Spinoza entende o Estado aristocrático, como aquele em que o poder (*potestas*) pertence não a um só, mas a alguns, escolhidos na massa da população. Usa a expressão "escolhidos" para evidenciar a principal diferença entre o Estado democrático e o aristocrático. Ora, no segundo, o direito de tomar parte no governo depende da "escolha", já no primeiro, é um direito que se tem desde o nascimento. Portanto, no Estado aristocrático, ninguém é admitido no patriciado senão pela escolha expressa. Outro ponto fundamental na aristocracia pensada por Spinoza, é com relação àqueles que participam diretamente do poder. Para Spinoza, o Estado aristocrático deve compreender um grande número de patrícios, e ai está a sua superioridade em relação à monarquia. Diz ele:

> [...] é preciso notar a diferença que há entre um poder transferido para um só e o que é entregue a uma assembléia bastante numerosa. Esta diferença é muito grande. Em primeiro lugar, com efeito, o poder de um só é bem incapaz de bastar para a manutenção de todo o Estado, como dissemos no § 1 do capítulo precedente. (TP, Cap. 8, §3).

Se um só homem não pode manter um Estado, não se pode dizer o mesmo de uma assembléia.[111] Assim, um rei tem necessidade absoluta de conselheiros, já uma assembléia não tem. Além disso, os reis são mortais enquanto que as assembléias perpetuam-se indefinidamente, ou seja, o seu poder permanece constante. Ora, em Spinoza, quanto maior for o número daqueles que se unem mais potência terá: uma assembléia bastante numerosa tem muito mais capacidade para manter um Estado do que um só homem; além disso, a vontade dessa assembléia tem força de lei, o que leva Spinoza a afirmar que "o poder conferido a uma assembléia suficientemente numerosa é absoluto, ou aproxima-se muito desta condição".(TP, Cap. 8, §3). Fazendo o paralelo, podemos dizer que: 1 - na monarquia há uma necessidade de conselheiros, enquanto que na

[111] Assembléias estas, em que o número de membros seja proporcional ao de habitantes e o mais elevado possível (oriundo de diferentes famílias), afim de que a aristocracia não se degenere em oligarquia.

aristocracia não há; 2 - os reis são mortais, portanto, sua poder finda, enquanto nas assembléias o poder permanece independente da morte de um ou outro membro; por último, 3 - na monarquia, a vontade é bastante volúvel, já na aristocracia a vontade é lei. Enfim, o Estado aristocrático por ter mais condição de existir e por convir mais a manutenção da paz e da liberdade, se aproxima mais do que o monárquico do Estado absoluto, entretanto, ainda não o é, pois, "[...] se existe um poder absoluto, não pode ser senão o que a multidão possui". (TP, Cap. 8, §3). Em nota, Spinoza dá a sua definição de Estado absoluto: "aquele em que nenhuma resistência à vontade do soberano é concebível. Atendendo ao fundamento que ele atribui ao Estado, este Estado absoluto não pode ser para ele senão uma democracia".(Ibid., §4) Ora, o poder detido por uma aristocracia, acrescenta Spinoza, nunca retorna à massa do povo; (Ibid., §4). Assim, para ele, a "[...] a condição do Estado aristocrático será melhor se houver instituições tais que ele se aproxime de um Estado absoluto". (Ibid., §5). Isso implica: 1º - em entregar o poder supremo nas mãos de uma assembléia suficientemente numerosa; (Ibid., §6). 2º - que todos os patrícios sejam obrigados pelas leis a formar um corpo único, voltado para a promoção do bem comum; (Ibid., §19). 3º - que ao povo seja concedido liberdade.(Ibid.,§4, 6 e 46). Dessa forma, tanto os fundamentos da monarquia, quanto os da aristocracia, não deixam dúvida sobre a posição de Spinoza a respeito do Estado democrático, e mesmo que a morte[112] o tenha impedido de apresentar como seria este Estado na prática, a apresentação da monarquia e da aristocracia, demarca ainda mais, a superioridade deste Estado em relação ao demais.

Contudo, para alcançar o objetivo de apresentar o Estado mais bem ordenado, tudo indica que o projeto de Spinoza era o de partir do Estado mais inferior para o mais superior. Como uma idéia menos adequada que é substituída por uma mais adequada, ou seja, a partir da experiência (por isso seu realismo político), somada ao método alcançado pela razão, e sempre fiel ao seu sistema, chega ao reconhecimento da multidão, como detentor absoluto do poder e,

[112] Diz Negri (*A anomalia selvagem*., p.260): "Mas a morte alcança Spinoza: no ápice do trabalho, no momento mais alto de uma atividade engajada no testemunho do real histórico, da liberdade e de sua constituição".

portanto, a única e verdadeira origem do poder, independente de qualquer regime. Diz Spinoza:

> [...] 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 mesmo pensamento. (TP, Cap. 3, §2).

O poder político tem sua origem na multidão, consequentemente em um governo aristocrático deve-se ampliar a participação dos conselhos e principalmente das assembléias, colocando-os em lugar de destaque na distribuição e participação no poder. Entretanto, o poder das assembléias, mesmo as numerosas, ainda é parcial; parafraseando Spinoza, temos a seguinte equação: os reis são mortais, as assembléias eternas e o poder da multidão absoluto. Ora, se "existe um poder absoluto, este é na verdade aquele que se encontra nas mãos de toda uma coletividade" (*integra multitudo*). (TP, Cap.8, §3). Esta inovação spinozana constitui um contraponto ao pensamento dominante da época, que afirmava que a multidão não mereceria governar, mas ser governada. Ao que Spinoza, responde:

> Talvez este texto seja acolhido com riso por aqueles que restringem à plebe (*ad solam plebem)* os vícios inerentes a todos os mortais: no vulgar (*in vulgar*) não há moderação, nem tremor sem temor; a plebe (*plebs*) ora serve humildemente, ora domina com insolência; para ela não há verdade, nem é capaz de ajuizar etc. a natureza, porém, é uma só (*una*) para todos e comum (*communis*) a todos. (TP, Cap. 7, §27).

A natureza é a mesma para todos, diz Spinoza; assim, como se esperar que a multidão julgue corretamente, se não participa do poder, e na maioria das vezes desconhece a maior parte do que acontece no governo? Em outras palavras, como a multidão poderia ser suficientemente politizada e emitir juízos políticos adequados se são excluído do poder, se os governos não agem com transparência? De forma que:

> Querer, portanto, tratar de todos os negócios com o desconhecimento dos cidadãos (*civibus*) e, ao mesmo tempo, que não emitam sobre eles juízos enviesados (*prava judicia*) nem interpretem funestamente (*sinistre*) os acontecimentos, é rematada loucura. Com efeito, se a plebe *(plebs*) fosse capaz de moderar-se, suspender o juízo sobre aquilo que conhece pouco, e ajuizar corretamente a partir dos parcos

> indícios de que dispõe, mereceria mais governar do que ser governada (*ut regeret, quam ut regeretur*). Mas, dissemo-lo já, a natureza é sempre a mesma. São todos os homens que a dominação torna soberbos que são temíveis quando não temem. Em toda parte a verdade é deturpada pelos irados (*ab infensiis*) ou pelos culpados (*obnoxiis*), sobretudo quando um só ou uns poucos dominam e quando, nos processos, não valem o direito e o verdadeiro, mas a grandeza das riquezas. (TP, Cap. 7, §27).

De fato, podemos concluir com Spinoza que a natureza é comum a todos, e "é certo que não há ninguém que não prefira governar em vez de ser governado"; (TP, Cap. 7, §5). as desigualdades no seio da sociedade são legitimadas teoricamente por aqueles que idealizam alguns em detrimento de outros, e na prática pelos dominantes, buscando a sua própria utilidade. Assim, a crítica de Spinoza recai sobre todos aqueles que escrevem uma política para seres humanos que em parte alguma existe.

2.3 *Multitudo* ou potência da multidão

> Concluímos, portanto, que o poder conferido a uma assembléia suficientemente numerosa é absoluto, ou aproxima-se muito desta condição. Se existe um poder absoluto, não pode ser senão o que a multidão possui.
>
> Spinoza

Não poderíamos finalizar este capítulo sem deixar de ressaltar a devida dimensão da valorização da multidão no pensamento político de Spinoza. Aqui devemos distinguir o termo multidão de outros sujeitos sociais, como massas e povo. Para Negri[113], o termo povo tem sido tradicionalmente uma concepção unitária; uma população é caracterizada pelas mais amplas diferenças, mas o termo povo reduz essa diversidade a uma unidade, transformando a população numa identidade única: o "povo" é uno. Multidão, em contrapartida, é múltipla, ou seja, a multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única. Já as massas são

[113] Negri, A., *Multidão*, p. 13.

compostas de todos os tipos e espécies, mas não se pode realmente afirmar que diferentes sujeitos sociais formam as massas. Para Negri, a essência das massas é a indiferença: "[...] todas as diferenças são submersas e afogadas nas massas"[114] Dessa forma, multidão é um termo mais adequado para designar o sujeito coletivo em Spinoza (*multitudo*), na medida que multidão não é uma identidade (como povo) nem é uniforme (como as massas), mas conceito que exprime a multiplicidade social que se comunica e age em comum, mantendo-se internamente diferente.

Também é importante ressaltar que a escolha do termo "multidão" em vez de "povo", se justifica diante oposição entre Spinoza e Hobbes. Para Paolo Virno,[115] a alternativa entre povo e multidão está no centro das discussões práticas e teórico-filosóficas do século XVII, sendo que a maior influência de Hobbes sobre o pensamento político fez com que o termo povo prevalecesse. Segundo Virno, ao entender o termo multidão, como sendo a existência de muitos enquanto muitos e por esta designar uma pluralidade que não converge para uma unidade sintética, Hobbes percebia como um perigo para o Estado.[116] Segundo Virno, em Spinoza "[...] la multitud representa uma pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes, sin converger en un uno, sin evaporarse en un movimiento centrípeto[...] la multitud es el arquitrabe de las libertades civiles".[117]

Ora, como já dissemos, para Spinoza a sociedade é constituída pela conveniência (*convenientia*), que faz com que cada homem reconheça no outro, ou melhor, na união com o outro, a possibilidade de aumentar a sua própria potência. O reconhecimento da utilidade do outro não se dá só pela razão, pois também movido pela paixão, homem pode constituir vínculos e formar associações, pois imagina que em determinadas situações o outro pode lhe

[114] Negri, A., *Multidão*, p. 13.

[115] P. Virno (*Gramática de la Multitud*, p. 21).

[116] Segundo Negri (Multidão, p. 139) é por isso que "[...] segundo a tradição dominante da filosofia política, é que o povo pode governar como poder soberano, e a multidão, não. A multidão é composta de um conjunto de singularidades [...] as singularidades plurais da multidão contrastam, assim, com a unidade indiferenciada do povo."

[117] P. Virno (*Gramática de la Multitud,* p. 21).

proporcionar um bem e assim ser útil a sua autoconservação. Entretanto, o que Spinoza afirma, é que sob o domínio das paixões, os homens podem ser inconstantes e variáveis e assim se opor uns aos outros, pois "à medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordam em natureza." (EIV, P32). Por outro lado, a razão mostra que é útil, acima de tudo, que os homens formem associações, pois a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada para poder se conservar. E o homem será tanto mais livre quanto mais racionalmente agir na sociedade. Assim, por força do medo ou na esperança de bens maiores, e buscando aquilo que é mais útil para si, os homens constituem o Estado, união de potências. Com efeito, os homens não nascem cidadãos, mas formam-se como tais.

Segundo Dominguez, a sociedade política em Spinoza não é uma instituição divina, mas uma obra humana, fruto do consenso, em virtude de sua comunhão de idéias e sentimentos.[118] No estado civil, o conjunto dos cidadãos deve "[...] ser considerado como um só homem no estado natural". (TP, Cap. 7, §22). Ora, o direito da cidade é definido pelo poder da multidão que é conduzida como por uma única mente (*una veluti mente*),[119] em outras palavras, é a partir da união de corpos, que se compõem a potência coletiva. (TP, Cap. 2, §15). Segundo Valadares[120], esta analogia entre corpo humano e corpo político é um lugar-comum na teoria política moderna. Para Valadares ao fazer a analogia entre o corpo humano e o Estado, Spinoza se inspira em Maquiavel; isto fica bastante evidente em uma passagem do TP, onde Spinoza faz alusão ao *Discurso sobre a década de Tito Lívio,* nesse, Maquiavel compara um Estado, sob risco de dissolução, a um corpo doente, cuja situação tende a agravar-se caso não lhe seja aplicado o remédio ou tratamento clínico necessário. (TP, Cap. 10, §1).

Esta união de corpos e mentes, convenientemente concordantes, faz com que a reunião de potências se torne união de direitos. É a criação de uma potência nova, a *multitudo*, ou seja, potência da multidão unida como se fosse uma única

[118] Segundo A. Dominguez

[119] Cf. *TP,* II, 17; III, 7.

[120] Valadares, A., *Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza*, p. 96

mente, o indivíduo coletivo singular.[121] A *multitudo* consiste no corpo político detentor do *imperium,* e seu direito natural é seu direito civil. É por isso que cada Estado se relaciona com outro, na mesma medida em que um indivíduo se relaciona com outro indivíduo. É bom lembrar que o corpo humano para Spinoza, é um individuo composto de outros corpos que o compõe, numa relação singular como modo de existir, ou seja, os "[...] corpos[122] estão unidos entre-si, e que, juntos, compõem um só corpo ou individuo (individuum), que se distingue dos outros por essa união de corpos." (EII, P13, Def). Assim, esta composição de partes que compõe o corpo e o determina se relaciona com outros corpos que lhes são externos, afetando-os e sendo afetado. Diz ele:

> Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão-somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo o movimento e pelo o repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõem de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. (EII, P13, Lema7, S).

Portanto, a singularidade do homem é afirmada por sua composição, como pela a afetabilidade que esta mesma composição lhe proporciona, pois, pela sua composição que o corpo humano estará apto aos encontros com os outros corpos, de forma a aumentar potencialmente a existência, ou de forma a diminuir a força de existir. É na afetabilidade que o corpo humano vai se transformando, se construindo e distinguindo dos outros corpos, se construindo e se transformando. Valadares resume a concepção spinozista de individuo em três elementos essenciais, diz ele: "[...] a) complexidade, isto é, sua natureza composta; b) a relação característica que conserva essa composição, ainda que suas partes constitutivas se modifiquem de momento a momento; e c) a tendência

---

[121] A. Dominguez, (*Libertad y democracia en la filosofia política de Spinoza*, p. 140) assim define este individuo coletivo singular: "En virtud de su comunión de ideas y sentimientos, la sociedad civil (imperio y república) constituye como una sola persona moral (EIV, P18), cuyo cuerpo son el territorio y sus habitantes y cuya alma son las leyes (o quien las dicta) y su aceptación por los súbditos (*TP*VI,19; X,9)".

[122] "os corpos são coisas singulares, que se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso". (EII, P13, Lema 3, Dem).

à autoconservação [...]"[123] esta concepção de individuo repercute na analogia entre o corpo humano e o corpo político, para Valadares, a sociedade pode ser compreendida como um indivíduo extraordinariamente complexo, definido por uma tendência de conservação, de reprodução do modo de ser desse indivíduo.[124] Entretanto, o individuo coletivo (a multidão) é perpassado por todos os lados pelo conflito, pelas contradições internas que o caracteriza, pois como já enfatizamos, de modo geral, os homens agem irracionalmente, o que explica a existência dos conflitos na sociedade civil, pois cada um defende seus interesses, mas se os homens agissem racionalmente, o interesse de cada um não seria incompatível com o interesse do coletivo; por isso, em Spinoza é tão central a discussão sobre o Estado mais bem ordenado, fundado sobre princípios práticos que possibilitem a constituição de um regime onde a potência de cada individuo possa se realizar plenamente, ou seja, é preciso constituir um Estado onde a liberdades individuais seja observada, e onde a distribuição da soberania favoreça e expressão dos direitos naturais individuais. Tal regime não poderia ser outro que não a democracia, o mais natural dos regimes, segundo Spinoza.

[123] Valadares, A., *Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza*, p. 108

[124] Para Valadares, A. (*Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza,* p. 109), "as relações constitutivas de um corpo político, como as relações dos corpos em geral, são relações de potências ou de forças que se afirmam umas em face das outras, mas das quais resulta, ao mesmo tempo, certo regime de composição, que as agrega em uma potência tão complexa quanto a união das partes que se conjugam na sua constituição e que responde pela conservação do corpo político em sua totalidade.

Capítulo III

Democracia e liberdade

3.1 *Finis ergo Reipublicae revera libertas est*: sobre a finalidade do Estado

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

Temos afirmado até aqui que o Estado em Spinoza é fundado para dar maior segurança aos indivíduos e que, na democracia, essa finalidade se apresenta de forma mais adequada. Em Spinoza, a melhor constituição de um governo civil é determinada a partir dessa finalidade, qual seja, a paz e a segurança dos indivíduos. A paz não é entendida como ausência de guerra, como já foi dito, mas uma virtude que nasce da alma. Como diz Negri, "só a liberdade fundamenta a paz, e com ela o melhor governo".[125] Então, o verdadeiro fim do Estado é fazer com que o homem exerça com segurança as suas respectivas funções, nas palavras de Spinoza é fazer com que os homens possam "[...] usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto a liberdade"(TTP, XX). Segundo Negri "O pensamento de Spinoza não é um pensamento "liberal", em sentido nenhum, não é fundador do Estado de direito, de maneira alguma, não tem nada a ver com a "sublime" linha Hobbes-Rosseau-Kant-Hegel"[126]. A liberdade em Spinoza não é definida como ausência de obstáculos, como em Hobbes, ou como liberdade confinada a esfera privada, como em Locke, mas como potência que não pode ser alienada e que está mais apta a surgir em determinados de tipos de Estado do que em outros. A esta

[125] Negri, A. *A anomalia selvagem*, p. 258.

[126] Negri, 1993, p. 158.

interpretação segue a de Aurélio, pois para ele o Estado livre não é aquele em que todos saíram da superstição, a verdadeira função da política em Spinoza é garantir a segurança, ou seja, salvaguardar o direito de natureza, e, ao mesmo tempo, garantir a autonomia de cada um: "a política tem a função de preservar e não de constituir o humano".[127] Esta libertação nada mais é do que fazer com que os homens usem livremente a razão, pois o Estado não deve e nem pode exigir do homem que ajam racionalmente, pois estes são um misto de razão e paixão e na maioria da vezes são naturalmente dominados pelas paixões. Segundo Aurélio[128], a liberdade aludida no político em Spinoza não é a liberdade de cada indivíduo tomado isoladamente, mas a liberdade política, ou seja, a liberdade do coletivo, que diz respeito ao verdadeiro fim do Estado, que é dar a todos os mesmos direitos, sejam eles doutos ou ignorantes.

Para Marilena Chauí, o critério para descobrir o melhor regime em Spinoza é a determinação de qual a forma de governo em que existe o menor risco de tirania, ou seja, maior liberdade ao conjunto dos cidadãos. Diz ela: "[...] quanto mais livre for uma república, menor será seu risco de ser oprimida por outras".[129] Ora, na monarquia esse risco é maior, pois uma vez acostumado a ser dominados por um só homem, será indiferente aos súditos ser submisso a um rei ou a um tirano, pois já estão acostumados a viver sob a tutela de outrem. No outro extremo temos a democracia, onde a distribuição de poder é mais proporcional, e a autonomia política é preservada a cada indivíduo. A democracia fornece as condições para a satisfação do desejo natural de cada indivíduo de governar e não ser governado, pois é no seio deste regime que a liberdade é coletivamente observada. Também podemos constatar que, para Spinoza, tanto a monarquia como a aristocracia e a tirania impossibilitam a plena realização do direito natural ou desejo natural anteriormente referido. Esses regimes são conservados por força da superstição e da consequente submissão às forças externas que enfraquecem o *conatus* coletivo, abrindo espaço para servidão

[127] Apud, Aurélio, 2003, p. 374

[128] Aurélio, 2003, p. 374.

[129] Chauí, M. *A política em Espinosa*, p. 254.

humana. Dessa maneira, a liberdade política tão defendida por Spinoza só se realiza em um Estado bem ordenado, com leis e instituições que fortaleçam o *conatus* coletivo. Dessa forma, o Estado absoluto (*Imperium absolutum*) é aquele em que a dicotomia entre soberano e súdito é mais bem diluída, pois, segundo Spinoza, "se existe um poder absoluto, não pode ser senão o que a multidão possui" (*TP,* VIII, 3). Já que o poder tem como fundamento a multidão, o lugar que esta ocupará na distribuição deste poder determinará o melhor regime.[130]

Diante de tudo isto, percebemos a importância que tem a liberdade para Spinoza. Mas, o que é mesmo liberdade em Spinoza? Como conciliar essa suposta elevação ao primeiro plano do conceito de liberdade, com sua filosofia da "necessidade"? Como podemos entender até que ponto pode ser considerado central a problemática da liberdade no spinozismo? Ora, na definição 7 da parte 1 da Ética, temos a definição de liberdade:

> Diz-se coisa livre o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir: também necessária, ou antes, constrangida, a que é determinada por outro a existir e a operar de certa e determinada maneira. (EI, Def7).

Com esta definição de liberdade, podemos afirmar, com Spinoza, que só Deus é plenamente livre, pois somente ele é causa de si, e só existe pela única necessidade de sua natureza. Ora, sabemos pela proposição 28 da Parte I da *Ética* que qualquer coisa singular não pode existir e nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa. Em outras palavras, somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada de externo o constrange. De fato, todo o esforço de Spinoza na primeira parte da *Ética* é explicar a natureza de Deus e suas propriedades. Para o autor da *Ética*, Deus é o que existe em si e por si é concebido, ou seja, aquilo cujo conceito não

[130] Para A. Arbex Valadares (*Imagem e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza*, p. 120), o problema da forma de governo é"[...] o problema da conciliação das paixões e dos desejos dos homens em um regime ou regra de vida comum que os torne tão livres quanto possível, ou seja, que favoreça o máximo possível seu direito natural, a potência singular pela qual afirmam a singularidade de seu essência. A afirmação da essência singular, que caracteriza essa liberdade, não se dá senão na política, e abrange dois modos sob os quais essa essência se exprime: o corpo- e, portanto, o acesso às coisas necessárias á conservação da existência, a autonomia de deslocamento, de associação etc. – e a mente – a liberdade de pensamento, de expressão, etc.".

carece do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado. Já as demais coisas existem noutra coisa. Como diz ele: "Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa" (EI, Ax1). Deus existe necessariamente, como substância única, e assim existe e age pela necessidade da sua natureza, ou seja, Deus é causa de si (*causa sui*), possui infinitos atributos, cada um dos quais infinitos em seu gênero, e, por isso mesmo, é livre. De forma que "não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir, além da perfeição da sua própria natureza" (EI, P17, C1). Consequentemente, para o filosofo holandês, só Deus é causa livre, pois só existe e age pela única necessidade da sua natureza. Por outras palavras, só Deus é absolutamente livre.[131] Portanto, Deus é causa livre de todas as coisas, pois tudo o que existe, existe em Deus e dele depende, de forma que, segundo a teoria da causalidade em Deus, podemos afirmar que: Deus é causa livre (EI, P6 e 7); Deus é causa das existências (EI, P19-23); Deus é causa das essências (EI, P24-25); e Deus é causa das ações (EI, P26-33). Assim, a *Ética* de Spinoza pretende ser a demonstração de Deus como causa racional produtora e conservadora de todas as coisas.

Com base nisso, podemos constatar que a liberdade em Spinoza "[...] significa autodeterminação, ou determinação interna, ou ainda, a capacidade de se autoderminar; oposta, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento".[132] Segundo Fragoso, a consideração spinozista da liberdade em função da necessidade, ao invés da vontade, tem como consequências a refutação da definição de liberdade em função do entendimento criador, como também a negação do livre-arbítrio.[133] Ora, a vontade em Spinoza não pode ser

---

[131] Em nota da edição da Ética, da coleção "Os pensadores"(nota 76 da parte 1), Chauí diz que a identificação de "causa livre" e de "agir pela necessidade da sua natureza" em Spinoza tem precedentes, na tradição estóica e em G. Bruno, que, ao escrever acerca do infinito, diz: "onde realmente são a mesma coisa, liberdade, vontade, necessidade, e além disso o fazer, poder e ser".

[132] Fragoso, E., *O conceito de liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*, p. 28.

[133] Fragoso, ibid., p. 28. Para Fragoso, como consequencia da negação do livre-arbítrio por parte de Spinoza, temos que "[...] tanto em relação a Deus quanto em relação aos modos finitos, ou seja, Deus não tem livre-arbítrio para criar ou não tudo o que existe; ele existe e produz necessariamente a existência de todas as coisas; igualmente, os modos finitos não agem única e exclusivamente em função da própria vontade, eles são determinados à existência e à ação por Deus."

chamada de causa livre, mas somente causa necessária. Segundo ele, seja qual for o modo pelo qual se conceba a vontade, a saber, como finita ou infinita, ela carece de uma causa pela qual seja determinada a existir. Consequentemente, Deus não efetua coisa alguma por liberdade da vontade, mas pela necessidade da sua natureza (EI, P32, C1). No início do Apêndice da Parte I da *Ética*, Spinoza assim resume o que foi exposto ao longo de toda essa primeira parte da obra:

> No exposto até aqui, expliquei a natureza de Deus e respectivas propriedades, tais como: existe necessariamente; é único; existe e age somente pela necessidade da sua natureza; é causa livre de todas as coisas, e como é; tudo existe em Deus e dele depende de tal maneira que nada pode existir nem ser concebido sem ele; e finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não certamente por livre arbítrio, isto é, irrestrito bel-prazer, mas pela natureza absoluta de Deus, ou, por outras palavras, pelo seu poder infinito. (EI, Ap).

Quanto ao que cabe aos modos finitos, podemos afirmar com Spinoza, que não há nenhuma vontade absoluta ou livre. Para ele, "a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito" (EII, P48). Em demonstração dessa proposição, Spinoza enfatiza que a mente é um modo definido e determinado de pensar e que, portanto, não pode ser causa livre de suas ações, ou seja, não pode ter faculdade absoluta de querer e de não querer, pois ela deve ser determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também, determinada por outra, e assim por diante. No Escólio da Proposição 49, complementa: "Não há, na mente, nenhuma faculdade absoluta ou livre de querer e de não querer, mas apenas volições singulares, ou seja, esta e aquela afirmação, esta ou aquela negação" (Ibid. 49, S). Diante disso tudo, em que consiste a liberdade no homem? Vejamos a seguir como Spinoza trata da servidão humana e como este autor entende a via que conduz à liberdade.

3.1.1 *Quid mentis libertas seu beatitudo sit*: a liberdade ou a beatitude da mente

> Somos tanto mais livres quanto mais agimos pela razão, tanto mais escravos quanto a nossa conduta resultam das paixões da alma. Com efeito, na medida em que agimos pela razão, tendemos à perfeição da nossa natureza; tanto mais, pelo contrário, a nossa conduta resulta das

> paixões da alma, mas estamos submetidos ao poder das coisas exteriores.
>
> Leibniz

Ao falar da servidão humana na Parte IV da *Ética*, Spinoza diz que o homem que se encontra submetido às paixões não comanda a si mesmo, pois está sujeito ao poder do acaso, e mesmo que perceba o melhor para si, acaba fazendo o pior. Ou seja, em Spinoza a servidão é a impotência do homem para regular e refrear os afetos. Assim, nós padecemos quando algo se produz em nós de que não somos senão causa parcial (EIV, P2): a força pelo qual o homem persevera na existência é limitada e superada pela potência das causas externas. Para Spinoza, o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, de forma que quando a mente é dominada por algum afeto, o corpo é, simultaneamente, afetado de uma modificação pela qual se aumenta ou diminui o seu poder de agir. Diz ele: "A força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado" (EIV, P6).

Diante desta realidade, Spinoza deixa claro que não podemos refrear nem anular um afeto, senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado. Esta dinâmica dos afetos, assume um papel de grande relevância no conhecimento do bem e do mal, que nada mais são do que os afetos de alegria ou de tristeza. Vale insistir que bem ou mal, para Spinoza, é aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser, ou seja, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir. Ora, o conhecimento do bem e do mal, daquilo que é mais útil à nossa conservação, só pode refrear algum afeto (paixão) se for mais forte que o primeiro. Isto explica o fato de os homens serem movidos mais pelas paixões do que pela razão, nas palavras do poeta Ovídio, citado por Spinoza: "Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior." Esta citação retirada da *Metamorfose* se assemelha ao que diz o *Eclesiastes*: "Quem aumenta seu saber, aumenta sua dor". Entretanto, Spinoza enfatiza o papel central do conhecimento para libertar o homem da servidão:

> Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode. (EIV, P17, S).

Segundo Spinoza, o homem livre é aquele que vive de acordo com a razão, ou seja, age buscando conservar seu ser, segundo o princípio da sua própria utilidade. (EIV, P47, Dem) A razão não pede nada que seja contra a natureza, mas que cada um se ame a si mesmo e procure o que lhe é mais útil, e que deseje tudo que o conduz o homem a uma maior perfeição, ou seja, que cada um se esforce para conservar o seu ser. O homem livre, por ter mais idéias adequadas, conhece o que é melhor para si (Ibid., P48, Dem). Lembremos que, para o nosso autor, quanto mais cada um se esforça, e pode procurar o que lhe é útil, ou seja, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; da mesma forma, quanto menos se buscar o que lhe é útil, quantos menos se conservar o seu ser, tanto mais será impotente (EIV, P20). Em outras palavras, agir "absolutamente" por virtude é viver, conservar o seu ser, sob a direção da razão, conforme o princípio da própria utilidade.[134] Já os homens irracionais, são guiados por impulsos e governados por idéias inadequadas, por isso são inconstantes, com tendência para vida conflituosa, pois, como diz Spinoza: "À medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários" (EIV, P34). Neste sentido, Israel diz que a coesão social e a estabilidade política só são possíveis quando os homens aprenderem a viver de acordo com a orientação da razão.[135] De forma que a liberdade não consiste na escolha voluntária, mas na capacidade para sermos os agentes ou sujeitos autônomos de nossas idéias, sentimentos e ações, de acordo com a causalidade interna de nosso conatus.[136]

---

[134] Para Negri, em Spinoza a virtude é absoluta e a "Omnino absoluta" é a virtude coletiva, que evidencia em Spinoza ua "[...] uma imagem extraordinária da democracia, como forma de governo suprema, capaz de exprimir a potência e a virtude deste [...] a democracia é a forma mais perfeita de socialização política e o produto da figura da virtude coletiva". (Negri, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*, p. 294).

[135] Israel, Jonathan I. *Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750*, p. 303.

[136] Cf. Chauí, *Espinosa, uma filosofia de liberdade,* p. 100.

3.1.2 **O Estado e a liberdade de expressão**

> [...] esta doutrina oferece grandes vantagens para a constituição do Estado, enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, de maneira que não sejam escravos, mas realizem livremente as melhores ações.
>
> Spinoza

Diante das várias coisas que nos são úteis, é sempre preferível as que estão em pleno acordo com nossa natureza e, segundo Spinoza, nada está mais de acordo com a nossa natureza do que quando dois indivíduos da mesma natureza se juntam e assim compõem um indivíduo duas vezes mais potente. De forma que nada é mais vantajoso para conservação do homem do que estarem juntos em um mesmo empreendimento. Diz ele:

> Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem junto, o que é de utilidade comum para todos. (EIV, P18, S).

Spinoza enfatiza que todos os nossos esforços e todos os nossos desejos que seguem da necessidade de nossa natureza, e que podem ser compreendidos por meio dela, não podem ser concebido adequadamente por si só, sem os outros indivíduos. Esses desejos, quando compreendidos pela mente, são considerados ações; já quando concebidos inadequadamente pela potência das coisas que estão fora de nós, são chamados de paixões.[137] Assim, "As nossas ações, isto é, aqueles desejos que são definidos pela potência do homem, ou seja, pela razão, são sempre boas, enquanto as outras, tanto podem ser boas como más" (EIV, Ap). Lembremos que o "bom" é definido por Spinoza como aquilo que nos é útil. Então, a suprema felicidade ou beatitude do homem, consiste em aperfeiçoar-se o máximo que se pode no uso do intelecto ou da razão, ou seja, uma vida vivida de forma inteligente é mais útil à conservação do homem. Portanto, a razão mostra que é útil, acima de tudo, que os homens formem associações e constituam vínculos, pois a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada

[137] Para Spinoza os efeitos das paixões no nosso conhecimento são apenas imaginativos.

para poder se conservar, pois na prática um homem só, isolado, não tem direito, pois estes são de natureza social; ao viver em comunidade, o homem adquire direito e esses direitos aumentam com o poder da comunidade. Assim, o homem será tanto mais livre quanto mais racionalmente agir na sociedade. Para Spinoza, quanto mais o homem vive sob a direção da razão, mas vive de acordo com a sua natureza. Diz ele:

> Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza, isto é, o homem. Ora, o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem. Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem. (EIV, P35, C I).

Vale ressaltar, como já falamos acima, que cotidianamente a experiência mostra que raramente os homens vivem sob a direção da razão, o que é comprovado pelas constantes discórdias entre eles, ou seja, o esforço de cada indivíduo de preservar o seu próprio ser, só conhece o limite do próprio poder, dizendo de outra forma o poder de cada indivíduo só cede diante de um poder maior. Assim, se nem todos estão naturalmente determinados a agir segundo as regras da razão, pelo contrário, todos nascem ignorando tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquiri o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem, ou seja, seguindo os impulsos do desejo. (TTP, Cap. XVI). Por causa disso não pode ser a razão a base da vida comunitária, política, pois a natureza não obriga ninguém a viver segundo a razão, mas a viver. É o desejo de vida que leva os homens a procurar a segurança. Como diz Aurélio, "Se os homens cedem, pois, uma parte ou a totalidade do seu direito natural, é porque, ainda ai, estão a afirmar a vontade de existir e a rejeitar um bem por amor de outro, sempre movidos pela paixão do medo ou da esperança."[138] O contrato só tem validade se possibilitar a sobrevivência e a segurança. Sendo que o Estado mais bem ordenado, o mais adequado a condição natural dos homens, só pode ser aquele

[138]Aurélio, 2003, p.CI

que garanta a segurança e mais ainda que garanta a diversidade da multidão. Mas, apesar disso, dificilmente os homens podem levar uma vida solitária, por isso apreciam muito a definição segundo o qual o homem é um animal social. (EIV, P35, CII, S). De fato, diz Spinoza, a sociedade comum dos homens tem mais vantagens que desvantagens:

> Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queixaram; execrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possam a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se com os animais. Nem por isso deixaram de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte. (EIV, P35, CII, S).

Também no *TTP* Spinoza enfatiza que a sociedade é "extremamente útil e até absolutamente necessária, não porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa a muitas tarefas" (*TTP*, Cap. V). Se os homens não se ajudassem uns aos outros, não teriam tempo ou capacidade de sustentarem e se conservarem, pois nem todos estariam aptos a conseguir sozinhos tudo que precisam para viver. Como diz Spinoza, não "teria a força e o tempo necessário se fosse obrigado a lavrar semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento" (Ibid., Cap. V). Para Pereira,[139] a autoconservação do indivíduo consiste em uma conservação de sua capacidade de ser ativo, o que implica em um esforço de aumento da própria potência. Este esforço é o que nos conduz a liberdade, ou seja, é um esforço por autodeterminação. No entanto, a finalidade última do sistema de Spinoza é a beatitude da alma, ou como ele mesmo diz a liberdade, isto é, o conhecimento de sua condição como modo finito da substância infinita. Mas, este conhecimento nem todos perseguem, por outro lado todos buscam a autoconservação e isto, como já foi dito, não é incompatível com a razão, pois se todos conhecessem o verdadeiro fim da vida humana conheceriam também as vantagens da ajuda mutua e do acréscimo de potencia que advêm ao coletivo ao atuar de forma organizada. Como diz Aurélio, "Não é a por acaso que o Spinoza diz que o sábio

[139] Pereira, R., O conatus de Spinoza: auto-conservação ou liberdade?/ *Caderno Espinosanos XIX*, p. 80.

é o melhor dos cidadãos: se ele conhece as vantagens do viver em sociedade, não atua por medo ou interesse imediato, mas persegue ainda a mesma finalidade, regido embora por outros motivos."[140] Mas como são paixões e não a razão que domina os homens, os mecanismos de coerção do Estado se tornam necessários, pois, "O medo da morte resultante das forças em desordem neutraliza-se pelo medo de uma força organizada".[141] Assim, o Estado através de seus mecanismos estabelece um equilíbrio e garante a coexistência, ou seja, ele cumpre a sua função pois garante a segurança que todos desejam. Ora, se todos vivessem segundo os ditames da razão, o Estado e as leis seriam inúteis, no entanto, todos procuram o que lhes é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão, ao contrário, na maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis por capricho e por paixão. "Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem o poder e a força, nem, consequentemente, sem leis que moderem e coíbam o desejo e os desenfreados impulsos dos homens" (TTP, Cap. V). O Estado deve então ser dirigido, de tal forma que, tanto os que governam como os que são governados, visem o bem comum,[142] buscando o que for mais útil para todos, pois a natureza humana é de tal modo constituída que cada um procura com maior ardor aquilo que lhe é mais útil, e mesmo as leis que os homens julgam mais justas são aquelas que crêem necessárias à conservação e aumento dos seus bens, pois, já que tendo consciência ou não, cada homem segue aquilo que lhe é mais útil, as leis que por ventura são estabelecidas pelo Estado, e que vão contra a natureza humana, são todas inúteis e sem eficácia, já que é pura insensatez exigir de outro o que ninguém pode obter de si mesmo. Portanto, a liberdade só pode existir quando os homens estabelecerem uma forma de comunidade política fundada em consonância com a natureza humana e de acordo com o direito natural de cada

---

[140] Aurélio, 2003, p.CII.

[141] Ibid., p. CX.

[142] Neste sentido Israel enfatiza que "[...] se os líderes não governarem de acordo com o bem comum, somente em interesse próprio, então não poderá haver estabilidade política, por mais brutais que sejam os métodos de repressão. "Paz não é meramente a ausência de guerra, mas uma virtude baseada na força da mente", isto é, ela requer a participação dos homens." (Israel, Jonathan I., Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750., p.305.

um. Para Spinoza, o soberano poder do Estado naturalmente tem limites. De fato, é o Estado que decide o que é justo ou injusto, que impede os homens de agirem a seu bel-prazer, mas não pode impedir cada homem de julgar como bem quiser, a consciência do homem permanece livre. Como diz Moreau, "[...] o seu juízo interior permanece livre; essa é uma liberdade de que não pode ser privado, um direito a que não poderia, mesmo se o quisesse renunciar".[143] Neste sentido, o Estado deve conceder a liberdade de expressão e pensamento, pois estas são essências para a segurança e a paz política. Diz Spinoza:

> A liberdade de pensamento, vestígio inalienável do direito de natureza, impõe limites ao poder soberano do Estado; tal como é do interesse dos sujeitos não resistir às ordens do soberano, assim também é do interesse do soberano não se opor à livre expressão do juízo, não pôr entraves ao uso público da razão, porque ele teria então como inimigos as pessoas racionais, que são naturalmente os seus melhores apoios; opondo-se à liberdade dos cidadãos mais do que o estritamente necessário à ordem pública, ele arruinaria o seu próprio poder. (TTP, cap. XX).

Para Spinoza, é impossível reprimir a liberdade ao ponto de dominar os homens para que não se atrevam a dizer ou pensar alguma palavra que contrarie o soberano, pois "quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de expressão mais obstinadamente eles resistem" (*TTP*, Cap. XX). Dessa maneira, não há coisa pior para um Estado do que condenar, exilar ou considerar como inimigos àqueles que pensam livremente. Os homens que sabem que são honestos não temem nem mesmo a morte, pois se recusam a considerar castigo o morrer por uma causa justa e dão sua vida pela liberdade. De forma que, a fim de conseguir a fidelidade dos súditos ao invés da bajulação e para manter a paz social e evitar as discórdias, o Estado "[...] terá obrigatoriamente de se conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo a que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia" (Ibid., Cap. XX). Em outras palavras, o melhor regime é aquele que traz menos inconveniente e que se ajusta à natureza humana, ou seja, que se aproxime o máximo do Estado de natureza. Este regime não poderia ser outro que não o democrático:

---

[143] Moreau, Joseph. Espinosa e o espinosismo, p. 21.

> Com efeito, num Estado democrático (que é que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, comprometeram [...] a sujeitar ao que for comumente decidido os atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quer dizer, como é impossível os homens pensarem todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder. (TTP, Cap. XX).

Assim, o Estado, ao garantir a paz e segurança, possibilita aos homens, no âmbito da vida social, condições para alcançar a perfeição de sua própria natureza e realizar o ideal da vida racional. Como diz Spinoza: "O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo (EIV, P73)". Ora, os homens que são conduzidos pela razão, ou seja, que agem por virtude[144], deseja aquilo que é útil tanto para si como para os outros, pois segundo o princípio da verdadeira utilidade, a amizade e a sociedade em comum são sempre seguidas de um bem. Diz ele: "Essa doutrina, enfim, não é menos útil à sociedade comum, à medida que ensina como os cidadãos devem ser governados e dirigidos, não, evidentemente, para que se tornem escravos, mas para que, livremente, façam o que é melhor". (EII, P49, S). Isto está em pleno acordo com a elevação do conceito de liberdade no político, através do combate a superstição e contra a intolerância religiosa, e na instituição do melhor configuração de Estado que possibilite a liberdade política.

3.2 Impactos e considerações sobre uma filosofia da liberdade

> Não tem qualquer idéia das coisas que afirma, que as sua definições são vagas, os seus axiomas pouco exatos, e que as suas proposições não passam de obra da sua imaginação, nada contendo que possa conduzir ao conhecimento das coisas.
>
> Condillac
>
> É preciso, que o pensamento se tenha estabelecido no ponto de vista do espinosismo, pois é esse essencialmente, o ponto de partida de toda

[144] Como já enfatizamos, agir por virtude em Spinoza é agir, viver, conservar o seu ser sob a direção da razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade.

> a filosofia. A alma deve banhar-se neste éter da substância única, no qual tudo o que foi tido como verdadeiro se dissipou. É a esta negação de tudo o que é particular que cada filósofo se deve elevar; é por aí que se efectiva a libertação do espírito e que ele descobre o seu fundamento absoluto.
>
> Hegel

A filosofia de Spinoza expressa na sua *Ética,* foi bastante combatida por seus contemporâneos, no entanto, segundo Moreau, a concepção de Deus como única substância estava de acordo com uma tendência característica da filosofia do séc. XVII. Esta interpretação leva à defesa de que "o espinosismo não teria feito mais que desenvolver uma consequência implicitamente contida no cartesianismo".[145] Este modo de pensar é reforçado por Leibniz que caracterizava o espinosismo como um cartesianismo imoderado. Sabemos que Leibniz foi contemporâneo de Spinoza e demonstrou bastante interesse por seu pensamento ao ponto de conseguir se encontrar com o mesmo, e após a morte de Spinoza foi um dos primeiros a receber a *Opera posthuma*.[146] Entretanto, segundo Moreau, Leibniz formulou reservas em relação doutrina de Spinoza, pois esta lhe parecia perigosa para a religião e para consciência pública; ao contrário de Spinoza, Leibniz foi um defensor da teologia tradicional, que distingue em Deus o entendimento e a vontade, e que vê na criação o resultado de uma escolha, ou seja, dentre todos os possíveis, Deus escolhe o melhor.[147] Para Moreau, Leibniz da mesma forma que Spinoza se inspira nas determinações racionalistas, que fazem coincidir liberdade com atividade racional, mas se distancia do espinosismo ao defender os fundamentos da piedade. Para Moreau, os maiores adversários de Spinoza eram os "filósofos-teólogos", que se escandalizavam com o suposto ateísmo de Spinoza. Entretanto, foram Bayle e Condillac que levaram o espinosismo a ser ignorado durante muito tempo. Para Bayle, o que

[145] Moreau, Joseph. Espinosa e o espinosismo, p. 78.

[146] Ibid., p. 87.

[147] Cf. Ibid., p. 87.

escandalizava em Spinoza era o absurdo de seu sistema. Foi através do artigo de Bayle que os filósofos franceses do séc. XVIII descobriram o espinosismo.[148]

Já em nosso tempo a importância do pensamento de Spinoza na formação do pensamento filosófico foi recordada pela publicação do primeiro volume da monumental obra de Martial Guerroult.[149] Para Negri, a obra de Guerroult constitui, no plano da interpretação filológica, um "fenômeno", pela sua "extraordinária" leitura da *Ética*. Segundo Negri, houve uma grande renovação dos estudos sobre Spinoza nos últimos vinte anos. Negri cita o trabalho de Macherey que refez o percurso da leitura hegeliana de Spinoza, afirmando que no pensamento deste encontra-se um alicerce de crítica antecipada da dialética hegeliana, ou seja, um trabalho de fundação de um método materialista[150]. Outra inovação citada por Negri se encontra em Deleuze, que segundo ele "[...] nos mostrou em Spinoza um horizonte filosófico pleno e ensolarado, que é a reconquista do materialismo como espaço da pluralidade modal, como liberação concreta do desejo concebido como potência construtiva."[151]

No tocante à relevância do pensamento de Spinoza, Jonathan I. Israel, no seu *Iluminismo Radical* destaca o papel crucial de Spinoza e do espinosismo não só no continente europeu como também no contexto britânico, para ele, Spinoza e o espinosismo foram, "[...] a coluna vertebral intelectual do Iluminismo Radical europeu em todos os lugares e não apenas na Holanda [...]" [152] Segundo este

---

[148] Moreau, Joseph. Espinosa e o espinosismo, p. 89.

[149] Moreau, Joseph. Espinosa e o espinosismo, p. 101.

[150] Negri, Antônio, 1993. A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza, p. 25.

[151] Ibid., p. 26.

[152] Segundo a tese de Jonathan I. Israel (Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade,1650-1750, prefácio) o Iluminismo Radical, longe de constituir um desenvolvimento periférico, é uma parte integral e vital de um quadro maior e era, à primeira vista, mais coeso em âmbito internacional do que a corrente principal do Iluminismo. Para ele o Iluminismo (europeu e global) "não apenas atacou e extirpou as raízes tradicionais da cultura européia com relação ao sagrado, à magia, à monarquia e à hierarquia, secularizando todas as instituições e idéias, mas demoliu com efeito a legitimidade da monarquia, da aristocracia, da subordinação da mulher ao homem, da autoridade eclesiástica, da escravatura, substituindo-os pelos príncipios da universalidade, da igualdade e democracia." Para este autor para entender todo este significado global do Iluminismo, deve dar-se um peso justo ao

pensador, até o final da Idade Média e o começo da Idade Moderna, até cerca de 1650, o ocidente baseava-se em um núcleo comum de fé, tradição e autoridade. A partir de 1650, tudo foi questionado sob a luz da razão filosófica, o que desenvolveu um processo geral de racionalização e secularização que desbancou a velha hegemonia teológica no mundo intelectual. Para Israel, "a religião revelada e a autoridade eclesiástica foram por muito tempo o principal alvo dos pensadores radicais,"[153] o que explica os numerosos ataques dos teólogos para conter o impacto das novas idéias radicais, em especial do espinosismo. Segundo Israel, o Iluminismo Radical, fosse ele ateu ou deísta, rejeitava todo e qualquer compromisso com o passado e buscava destruir na íntegra as estruturas existentes, ou seja, rejeitava a idéia da criação, da intervenção de um Deus providencial na vida humana, a negação dos milagres e recusava a tradicional hierarquia social, aproximando-se de idéias republicanas e democráticas. Assim, o pensamento político de Spinoza, primeiramente desenvolvido no seu *Tratado Teológico-Político* (1670), que se apresenta como uma defesa da liberdade de pensar e contra a intolerância religiosa, foi recebido como um escândalo, até mesmo pelos Iluministas moderados. Para Israel, as alas do Iluminismo moderada e a radical produziram teorias rivais e antagônicas; a primeira exortava o poder monárquico, e a última, o republicanismo democrático. Para os moderados, representado na figura de John Locke, a tolerância se refletia na idéia da "liberdade de culto e a coexistência pacífica das igrejas dissidentes."[154] Já para os Iluministas radicais, tolerância exigia "liberdade de pensamento e expressão, inclusive a expressão de idéias incompatíveis com os principais ditames da religião revelada sustentados pelas igrejas."[155] Com relação aos princípios de tolerância universal em termos de religião, ainda com Israel, diríamos que as perspectivas de Locke e Spinoza são essencialmente diferentes; O primeiro tem uma concepção teológica, afirmando que cabe a cada indivíduo

Iluminismo Radical.

[153] Ibid., p. 33.

[154] Ibid., p. 309.

[155] Ibid., p. 309.

não só assumir responsabilidade pela sua alma, como também assumir publicamente a forma de culto pelo qual se deseja a salvação.[156] Portanto, a tolerância em Locke se resolve em torno da liberdade de culto e da discussão teológica, atribuindo pouca ênfase à liberdade de pensar, de falar e de consciência. Já em Spinoza, a tolerância é essencialmente filosófica, ligada a defesa da democracia e também radicalmente antiteológica. Assim, a diferença entre Locke e Spinoza é evidenciada em distintos conceitos de tolerância, que em Locke se origina na preocupação deste pela salvação de almas e em Spinoza na garantia da liberdade individual, aumentada pela proposta de Spinoza de diminuir o poder eclesiástico,[157] isto porque Spinoza nega que as doutrinas teológicas e os ensinamentos da igreja contenham alguma verdade, sendo o único propósito da teologia, com suas doutrinas a instituição da obediência. Para Spinoza, é impossível até mesmo para o Estado controlar as mentes dos homens, já que nenhum homem pode abdicar da sua liberdade de julgar e pensar como bem entende, ou seja, todos são por direito natural absoluto donos dos seus próprios pensamentos, segue-se que a liberdade de expressão, não só pode ser concedida sem que a paz do Estado ou mesmo a sua soberania seja ameaçada, como também é condição para preservação do próprio Estado.

[156] Ibid., p. 309

[157] Ibid., p. 311

CONCLUSÃO

A análise sobre os fundamentos da democracia em Spinoza revelou uma problemática, comum àqueles iniciados à filosofia de Spinoza pela sua Ética; a estes Spinoza pode parecer um defensor do absolutismo político. Isto não é ao todo estranho quando se sabe que em sua filosofia monista, Spinoza defende a idéia de que existe uma única substância e tudo o mais que existe são atributos ou modos ou atributos desta mesma substância. O suposto paradoxo entre os escritos políticos de Spinoza e sua Ética, ficou anulado quando analisamos o rigor lógico de suas teses e a coerência desta dentro de seu sistema. Assim, não encontramos nenhum paradoxo entre a Ética e a Política. Ou seja, ao afirmamos que toda a sua política é uma defesa da liberdade e da democracia, nos apoiamos não só em seus escritos políticos como também na sua Ética.

De acordo com nossa pesquisa, afirmamos com Spinoza que cada um existe em virtude do direito supremo da natureza e, conseqüentemente, é em virtude deste, que cada um faz o que segue a necessidade de sua natureza. Quando qualquer um julga o que lhe é bom ou mau, atendendo a utilidade que melhor lhe convém, quando este se vinga ou se esforça para conservar o que ama e destruir aquilo que tem ódio, faz em virtude do supremo direito da natureza. Contudo, os homens não vivem só sob a direção da razão, mas estão

naturalmente sujeitos às paixões e, por isso são inconstantes, mutáveis e muitas vezes arrastados em sentido contrário.

Ficou demonstrada ao decorrer desta pesquisa que para Spinoza, seja qual for a perturbação que possam ter para nós, todas essas emoções são necessárias, e sua preocupação é conhecer a natureza das causas dessas emoções. O homem é da mesma natureza que todas as coisas existentes, portanto, agindo pela razão, como pelas paixões, age de acordo com as leis da natureza, e, os efeitos de sua ação manifestam a força natural pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. Quer seja sábio ou insensato, o homem é sempre parte da natureza. O corpo então age de acordo com as leis da natureza, pelo qual está determinado a agir, e como coisa pensante, pensa de acordo com o pensamento de Deus.

Também ficou ressaltado que o desejo de preservação, é o que constitui a essência do homem, e que quanto mais livre, mais o homem esforça-se para se conservar. O homem livre conhecendo as leis da natureza humana sabe dominar as paixões negativas.

Outra constatação, é o fato que em Spinoza o estado natural, não é um momento mediador que pode ser superado, mas apenas modificado, já que os homens na sociedade civil não deixam de ser homem, conservando assim sua natureza. Entretanto, para o pensador Holandês, sem cooperação, não há como viver bem, e dificilmente pode-se conceber o direito natural, a não ser quando os homens tiverem direitos em comum.

Portanto, para que os homens possam viver de acordo, e ajudarem-se uns aos outros, é necessário que renunciem ao seu direito natural, e assegurem uns aos outros, que nada farão que possa redundar em dano de outrem. Para Spinoza está claro que cada homem procura o que lhe é útil, e não existe nenhuma coisa singular na natureza que seja mais útil ao homem, do que o homem. A fundação da sociedade é conseqüência da necessidade de se estabelecer condições em que o homem possa viver em segurança, como também uma tentativa natural dos homens para autopreservação.

Ao analisarmos a constituição do Estado ficou evidente que para Spinoza o fim último deste, é libertar cada indivíduo do medo, para que possa viver em segurança e preservar seu direito natural a existir e agir. Para ele, "O fim da república [...] é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão [...] o verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade." (TTP, Cap. XX)

Defendemos ao longo de nosso trabalho que a liberdade e a democracia são essenciais ao sistema de Spinoza, e que a coerência de seu sistema culmina com a elevação do conceito de liberdade. Dessa forma, o mais violento dos Estados é aquele que nega aos indivíduos a liberdade de dizer e ensinar o que pensam. Assim, concluímos com Spinoza que o *imperium* é intransferível, a soberania permanece com a multidão, o que se transfere é o direito de participação no poder. Independente de qual seja o regime político ou a quantidade dos que estão no poder, a origem do poder é sempre a mesma, a multidão, como corpo único. É nessa perspectiva que entendemos porque Spinoza designa a democracia por *absolutum imperium*, pois por um lado, ela é a única forma política em que o poder do Estado e o poder dos cidadãos são idênticos, por outro, ela é o "mais natural dos regimes políticos", porque nela se realiza o desejo natural de todo homem, que é governar e não ser governado. Quanto menos liberdade de julgar se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais natural.

Enfim, a nossa pesquisa constatou que o Estado em Spinoza é uma construção natural, resultado da união de homens, assim, o direito do soberano vem do direito natural, conduzido pelas partes ao todo. O direito natural não desaparece por completo com o surgimento do Estado, mesmo porque, o homem, tanto no estado natural como no estado civil, age segundo as leis da sua natureza, satisfazendo seus próprios interesses. O que move o homem em ambos os estados, é o temor ou a esperança. Por isso, o Estado vem satisfazer aos interesses e a necessidade de segurança de cada indivíduo. A finalidade do Estado é assegurar a liberdade, a paz e a segurança de cada indivíduo,

conseqüentemente, o melhor governo é aquele em que os homens vivem em concórdia e as leis são observadas sem violação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

SPINOZA. B. *Pensamento metafísicos*; *Tratado da correção do intelecto*; *Ética***.** Seleção de textos Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. 5. ed.- São Paulo: Nova Cultural, 1991.

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

_____. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado político; Correspondência*. Seleção de textos Marilena de Souza Chauí; tradução Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Manuel de Castro. – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *Ética*. Edição bilíngüe Latim-Português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3 Ed. - Belo Horizonte. Autentica Editora, 2010.

_____.Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica e cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

Fontes secundárias:

ATILANO, Dominguez, Libertad y democracia en la filosofia política de Spinoza, artigo publicado na *Revista de Estudos Político. p. 131-155.*

AQUINO, Jefferson Alves de. Direito e poder em Espinosa – Os fundamentos da liberdade política. *Kalagatos- Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, v.2, n.4, (2005), p. 109-135.

BOBBIO, Norberto, *Dicionário de política I* – Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1 la Ed.. 1998.

BROCHARD, Victor. *A moral antiga e a moral moderna*. Tradução de Jaimir Conte. Caderno de Ética e Filosofia Política, nº 8, p. 131-133, 1/2006.
COLERUS, Jean. *A vida de Spinoza*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Londrina: 2002 (tradução publicada no site Spinoza - http.//www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html).
CHAUI, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A definição real na abertura da Ética I de Espinosa.* In. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, vol. 11. Campinas: UNICAMP, 2001.

_____. *Espinosa: uma filosofia de liberdade.* 2 ed. – São Paulo: Moderna: 2005. – (coleção logos).

_____. *Janela da alma, espelho do mundo*. In O olhar (A. Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução*. In. Discurso 2. São Paulo: FFLCH, 1971.

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

DELEUZE, Gilles. *Espinosa – Filosofia prática.* Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
DOMÍNGUEZ, A. – (2000) "A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias" in *Discurso* (31), Fapesp. São Paulo, 2000, pp.285-322.

_____. A. Libertad y democracia en La filosofia política de Spinoza. *Revista de Estudos políticos.*

FRAGOSO, E. A. da R. / *UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ*., Londrina, v. 2, n.1, p. 83-90, jun. 2001.

_____. O conceito de liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus – Revista de filosofia***-** v. 1, n.1 (2007) p.27-36

ISRAEL, Jonathan., *Iluminismo radical : a filosofia e a construção da modernidade,* 1650-1750 – São Paulo : Madras, 2009.

GUEROULT, M. Spinoza : (1974) *Spinoza II, L'âme*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

NOGUEIRA, A., *O método racionalista-histórico em Spinoza*, São Paulo, Mestre Jou, 1976.

NOGUEIRA, A., *Poder e Humanismo: o humanismo em B. de Spinoza, o humanismo em L. Feuerbach, o humanismo em K. Marx*", Porto Alegre, 1989, publicação de "Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

MOREAU, J., *Espinosa e o espinosismo***.** São Paulo: Ed.70, 1982. Col. Biblioteca básica de filosofia.

NEGRI, Antônio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza***.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

HARDT, Michael, Negri, Antonio. *Multidão- Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

ONETO, Paulo G. Domenech. Spinoza e a passagem ao político. *Conatus – filosofia de Spinoza,* nº 1, v. I (2007), p.73-79.

SOMA, Fabio Pereira, O conceito de democracia em Spinoza e Rousseau. *Conatus – filosofia de Spinoza*, nº2, v. III (2008) p. 33-39.

SANTIAGO, H. Superstição e ordem moral do mundo. In: Martins, A. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, p. 171-212.

VALADARES, A. Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza.*Cadernos Espinosanos. Espinosanos/Estudos sobre o século XVII*. p.95-132.

PASCAL, *Pensamentos*. Edição, apresentação e notas de Louis Lafuma; trad. Mario Laranjeira; revisão técnica e introdução da edição brasileira de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Pensamentos*. Trad. Olívia Bauduh; consultoria de Marilena Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1999. [De acordo com a edição de L. Brunschivicg].

_____. *Três discursos sobre a condição dos Grandes*. Trad. bras. de J. E. F. Aquino. *Kalagatos*, Fortaleza, CE, v. II, fasc. 4, p. 207-214, 2005.

VIRNO, P. Gramática de la Multitud. *Para Un Analisis De Las Formas De Vida Contemporâneas.* Ed. Traficantes de Suenos , 2005.