

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO” – UNESP
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LARISSA NARDO BAIRO ROCHA

**A TEORIA DO DIREITO NATURAL EM ESPINOSA: O DESLOCAMENTO
ONTOLÓGICO DO SER E A CAUSA EFICIENTE E IMANENTE DO ESTADO
CIVIL**

**MARÍLIA
2021**

LARISSA NARDO BAIRO ROCHA

**A TEORIA DO DIREITO NATURAL EM ESPINOSA: O DESLOCAMENTO
ONTOLÓGICO DO SER E A CAUSA EFICIENTE E IMANENTE DO ESTADO
CIVIL**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus Marília para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Conhecimento, Ética e Política.

Orientador: Prof. Dr. Lúcio Lourenço Prado.

MARÍLIA
2021

R672t Rocha, Larissa Nardo Baio
A teoria do direito natural em Espinosa: o deslocamento ontológico do ser e a causa eficiente e imanente do Estado Civil / Larissa Nardo Baio Rocha. -- Marília, 2021
149 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Lúcio Lourenço Prado

1. Direito Filosofia. 2. Direito Natural. 3. Ética Política. 4. Livre arbítrio e determinismo. I. Título.



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Marília

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: A TEORIA DO DIREITO NATURAL EM ESPINOSA: O
DESLOCAMENTO ONTOLÓGICO DO SER E A CAUSA EFICIENTE E
IMANENTE DO ESTADO CIVIL

AUTORA: LARISSA NARDO BAIRO ROCHA

ORIENTADOR: LUCIO LOURENCO PRADO

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Mestra em FILOSOFIA, área:
História da Filosofia, Ética e Filosofia Política pela Comissão Examinadora:

Prof(a). Dr(a). LUCIO LOURENCO PRADO (Participação Virtual)
Departamento de Filosofia / Unesp, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Prof(a). Dr(a). HÉLIO ALEXANDRE DA SILVA (Participação Virtual)
Departamento de Educação, Ciências Sociais e Políticas Públicas / Unesp, Faculdade de Ciências Humanas e
Sociais, Franca

Prof(a). Dr(a). JEAN RODRIGUES SIQUEIRA (Participação Virtual)
Departamento de Filosofia / Centro Universitário Assunção - UNIFAI

Marília, 13 de dezembro de 2021


Prof. Dr. Marco Benedito Barros
Coordenador do PPG em Filosofia

*As minhas filhas, **Lizzie e Priya***

*Para que concebam a arte dos bons encontros,
Sejam a positividade e a conciliação de diferentes naturezas,
inspirem-se em traçar seus próprios caminhos
sem jamais impor limites aos seus sonhos.*

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À CAPES, que, com seu auxílio, essencial ao desenvolvimento deste trabalho, permitiu que esta estudante se dedicasse exclusivamente à pesquisa, promovendo a igualdade e fomentando o ingresso de mulheres, mães, na filosofia e, com isso, enriquecendo o debate e a reflexão acadêmica.

À UNESP- Campus Marília e todos os seus profissionais, que, durante o período de pandemia experienciados nos anos de 2020 e 2021, reinventaram-se e trabalharam arduamente para que estivéssemos próximos, ainda que virtualmente.

Ao meu Orientador, Lúcio Lourenço Prado, que acolheu uma estudante de direito, interessada em filosofia, em seu *Grupo de Pesquisas sobre o Idealismo* e, desde então, da elaboração do projeto de pesquisa para o Ingresso no Programa até a presente Defesa, cumpriu com muito mais do que sua obrigação de docente. Este, sempre preocupado em formar estudantes que valorizam o compartilhar do conhecimento, muitas vezes, abriu mão do seu tempo de descanso para revisar textos, responder mensagens, sanar dúvidas, dirigir grupos de estudo e promover seminários, ativamente complementando e enriquecendo nossos estudos.

Aos professores, Hélio Alexandre da Silva e Jean Rodrigues Siqueira, membros da Banca de Qualificação e Defesa, pelo olhar minucioso do texto, pela generosidade, humildade e disponibilidade, por todas as valiosas considerações, sugestões, críticas e comentários que colaboraram de forma decisiva para a conclusão do presente trabalho.

Aos *orientandos do Lúcio* ou *Espinóticos*, como fomos apelidados, meus sinceros agradecimentos pela companhia nesta trajetória, por tantas horas de leitura e reflexão dos textos espinosanos, pelo comprometimento e esforço. Obrigada pelas dicas e comentários generosos.

As minhas filhas, Lizzie e Priya, que me realizaram e me transformaram afetiva e profissionalmente, que me ensinaram que sempre podemos ir além dos limites que traçamos para nós mesmos, que me trouxeram a necessidade e a urgência de ser uma pessoa melhor e fazer do nosso mundo um lugar mais humano.

Ao Fernando, meu marido e companheiro, por ser meu apoio e maior incentivador. Obrigada por nossa família, por ser um pai tão dedicado, por sonhar comigo, simplificando e tornando possível o que, tantas vezes, me pareceu inalcançável. Obrigada pelo seu: “*vai em frente, tenta, depois a gente dá um jeito*”. Obrigada por tanto e por tudo.

Aos meus queridos pais, meus melhores amigos, Antônio e Elisabeth, pela dedicação que transborda, por serem o meu porto seguro, por serem o abraço dos dias difíceis e o sorriso dos dias felizes. Muito obrigada por tantas lições, especialmente, por me mostrarem como é ser verdadeiramente amada e qual a importância que isso deve ter em nossas vidas. Obrigada por tanto amor!

Ao meu querido irmão, Fábio, que nos trouxe a Elen e nosso amado Eliel, por sua serenidade e tranquilidade, por nossos bate-papos, por tantos conselhos e momentos especiais, por ser sempre meu parceiro e maior defensor.

A toda minha rede apoio, familiares e amigos, pelos momentos de aflição e felicidade divididos, especialmente, aos meus sogros, Rocha e Regina, sempre tão dedicados em nos proporcionar conforto e bem-estar, pela prontidão e disponibilidade, por cuidarem da gente com tanto amor, zelo e dedicação. Obrigada por essa linda jornada.

“Toma-se, com isso, evidente o quanto vale o sábio e o quanto ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser.” (EIV, prop. 42, escol.).

RESUMO

O presente trabalho foi desencadeado pela afirmação espinosana, na Carta 50, de que os direitos naturais devem estar bem resguardados no Estado Civil. Para averiguar o que representa a continuação do direito natural no âmbito civil para a filosofia de Espinosa, cotejaram-se suas principais obras: *Ética*, *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*, com o intuito de acompanhar o desenvolvimento do pensamento crítico do autor, bem como o caráter subversivo de suas teorias, muitas vezes perdido pela obscuridade e alcance das palavras. Inaugurado pela ontologia espinosana, neste trabalho são trazidas algumas considerações acerca da substância e suas propriedades, dos atributos e dos modos, alcançando o homem enquanto parte da natureza que reflete apenas a generalidade de ser um modo da substância. A natureza humana, a perspectiva que os individualiza, desvenda-se pela via das noções comuns e desperta a conveniência como necessária à satisfação do conatus individual. O movimento é intrínseco e incessante, isto é, as potências singulares experienciam afetos de alegria, contrários e mais fortes do que aqueles vivenciados em um regime de extrema violência e barbárie, constante no estado de natureza. Aqueles afetos atualizam a potência, tornando-a mais intensa, possibilitando o ato, a positividade que é articular-se a outras potências, causando uma potência coletiva inédita: a multidão. Assim, será para desobstruir sua potência das amarras dos afetos tristes, do estado de intensa passividade, que os homens admitirão estar sob a jurisdição de outrem. O Estado Civil revela-se não por um acordo externo, onde a voluntariedade e a arbitrariedade é dado estabelecer a possibilidade de uma renúncia total de direitos, mas por um movimento interno, contínuo, necessário e determinado entre potências individuais que concebem a necessidade de uma vida propriamente humana. O homem é determinado pelo *princípio da utilidade*, pelo desejo de perseverar na existência e pela alegria do agir a conduzir-se pelo menor dos males ou maior dos bens. A racionalidade e os afetos, juntos, comunicam a humanidade como a condição que inspira o comum.

Palavras-chaves: Direito Natural; Estado de Natureza; Estado Civil; Potência; Conatus; Causa Eficiente; Causa Imanente.

ABSTRACT

The present work is triggered by Spinoza's affirmation, in Charter 50, that natural rights must be well protected in the Civil State. To find out what the continuation of natural law in the civil sphere in Spinoza's philosophy represents, his main works were compared: *Ethica*, *Tractatus Theologico-Politicus* and *Tractatus Politicus*; which was done in order to accompany the development of the author's critical thinking, as well as the revolutionary character of his theories, often lost by the obscurity and broadness of the words. Spinoza's ontology opens the first chapter. Some considerations are brought about the substance and its properties, attributes and modes. Men as part of nature reflect a generality that is individualized through relationships that are established by necessary affections, evidencing their intersubjectivity. Human nature arises from a shift of powers that begin to conceive common notions and convenience among men as necessary to satisfy the individual conatus. The intrinsic and incessant movement in which the singular powers are inserted, through the force of their conatus, makes them experience affections of joy, contrary and stronger to those experienced in a regime of extreme violence and barbarism. Such affections update their potency, making them more intense, enabling the act, the positivity that is articulating with other potencies causing an unprecedented collective potency: the crowd. Men are determined by the principle of utility to be led by the least of evils, or the greatest of goods. Therefore, it is because of the desire for perseverance in existence, for a properly human life by unblocking the shackles of the sad affections of the state of intense passivity that they assume to be under the jurisdiction of others. It is not by an external agreement in which voluntariness and arbitrariness are given to establish the possibility of a total renunciation of rights, but by an internal movement, necessary and determined between the individual powers that conceive life in common as a greater good. if without losing its humanity, a condition that inspires the common.

Palavras-chaves: Natural Law; State of Nature; Civil State; power (*potentia*); conatus; efficient cause; immanent cause.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	1
1	A TEORIA DOS MODOS FINITOS NA ONTOLOGIA ESPINOSANA	8
1.1	RUPTURA ENTRE TEOLOGIA E POLÍTICA	14
1.1.1	Qualidades da substância extensa	15
1.1.1.1	Da indivisibilidade.....	15
1.1.1.2	Da onipotência	16
1.1.1.3	Da perfeição	17
1.1.1.4	Do infinito e suas diferentes formas	18
1.2	DOS MODOS INEXISTENTES	20
1.3	DA CAUSALIDADE DOS MODOS EXISTENTES	22
1.4	DA NATUREZA HUMANA E DA TEORIA DO PARALELISMO PSICOFÍSICO	29
1.4.1	O que pode um corpo?.....	31
1.4.2	O que pode a alma?	33
1.5	DAS AFECÇÕES DA SUBSTÂNCIA E DOS MODOS	36
1.5.1	Das afecções do modo e sua relação com a essência, o grau de potência e o poder de agir	38
2	JUS SIVE POTENTIA: DA TEORIA DO DIREITO NATURAL E A POTÊNCIA DO INDIVÍDUO ENQUANTO PARTE DA NATUREZA	43
2.1	ESPINOSA, UM FILÓSOFO POLÍTICO-JURÍDICO?	43
2.2	DA CONCEPÇÃO FINALISTA: DO PRECONCEITO À SUPERSTIÇÃO.....	45
2.3	DO CONCEITO DO DIREITO NATURAL E DAS FORMAS (ADEQUADA E INADEQUADA) DE EFETIVAÇÃO DO CONATUS	49
2.3.1	Liberdade, potência e direito: quando o poder de agir é mais forte do que asafecções externas?	53
2.3.2	Das noções comuns da razão.....	59
2.3.3	Da utilidade da vida em comum	61
2.3.4	Das leis humanas.....	63
2.4	DA DISPENSA DO PACTO COMO CATEGORIA EXPLICATIVA DA GÊNESE DO CORPO POLÍTICO E DO CONATUS COLETIVO.....	68
2.4.1	Da transformação gradual do homem: da perspectiva puramente individual à	

coletiva	71
2.4.2 Da instituição da pessoa política.....	72
2.4.3 Da titularidade do poder soberano: diferença entre titularidade e exercício	75
3 A GÊNESE DO POLÍTICO-JURÍDICO	77
3.1 SER PARTE DA NATUREZA E A SINGULARIDADE DE CADA ESSÊNCIA HUMANA	78
3.1.1 A condição humana da passividade	81
3.2 A CAUSA INTRÍNSECA DA VIRTUDE.....	83
3.2.1 Da intercorporiedade e intersubjetividade como condição humana.....	86
3.2.2 O homem é tanto mais virtuoso, quanto mais potente: a instituição do comum como uma racionalidade operante na passividade	87
3.3 A DEFINIÇÃO DO DIREITO NATURAL COMO DESEJO E POTÊNCIA.....	89
3.3.1 A concepção de direito natural existente no juízo do bom e do mau	94
3.4 A DEFINIÇÃO DE CONATUS COMO ESSÊNCIA ATUAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A EXPERIÊNCIA POLÍTICA	98
3.4.1 A subversão espinosana na fundamentação do Direito Natural.....	102
3.4.2 O princípio da utilidade como lei natural ao qual está submetido o <i>conatus</i>.	104
3.4.3 A articulação das potências individuais e o princípio da proporcionalidade	105
3.5 ESPINOSA, O DIREITO NATURAL E O JUSNATURALISMO MODERNO	112
3.5.1 A recusa a qualquer valor transcendente	113
3.5.2 A incompatibilidade do contrato com a potência coletiva e a necessidade da vida em comum	114
3.5.3 Os limites ao poder do Estado em um plano de imanência absoluta	118
3.5.3.1 O estado não pode agir contra os ditames da razão	120
3.5.3.2 A medida da exigência da cidade	124
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	129

INTRODUÇÃO

O refletir sobre o desenvolvimento de uma *Teoria do Direito Natural* em Espinosa envolve mais do que um estudo de suas principais obras sobre filosofia política-jurídica, isto é, exige mais do que a apreensão da definição de direito natural trazida pelo autor no *Tratado Teológico-Político* ou a forma apodítica como é abordada pelo *Tratado Político*. É preciso ingressar no seu sistema, conhecer os desdobramentos de seus pensamentos e o seu caráter revolucionário, sem os rótulos pejorativos desencadeados por interpretações fragmentadas (e) ou indiretas.

Pensar com Espinosa é um ato de coragem, um desafio ao leitor que, enquanto adentra a sua filosofia, é convidado a ponderar sobre si, sobre os modos da vida, as formas de liberdade, inclusive, sobre a sua aparência na servidão, sobre a alegria como algo contido na transitoriedade do passar de uma perfeição menor a uma maior. Em uma época em que as divergências políticas são vividas tão intensamente, tamanha são as contrariedades, segregações e inimizades, o regime afetivo que se acentua é o da passividade, que aproxima os homens do estado de solidão. Neste contexto, a atualidade dos textos espinosanos, escritos no Século XVII, nos inspira a aceitar uma natureza humana que realmente existe, e é muito mais do que a simples racionalidade, opera pela via dos afetos e, mesmo em tempos de extrema barbárie e violência, concebe a conveniência humana como necessária à realização dos direitos individuais e coletivos.

Assim, é preciso estar preparado para as reviravoltas que o autor proporcionará. Não é preciso concordar absolutamente com suas teorias para que se conceba o desprender das amarras das superstições e preconceitos como fundamentais para alcançar o conhecimento verdadeiro, esteja ele onde estiver, segundo qual método for. Da mesma maneira, não é preciso aceitar o plano de imanência como absoluto ou conceber o homem como uma parte da natureza para compreender a importância histórica da filosofia espinosana e aceitar o convite do autor a refletir sobre a emergência do viver uma vida propriamente humana, isto é, o assumir a própria natureza como uma potência singular, portanto, como uma positividade que é em ato diferente de todas as demais, inclusive, de si própria, quando sopesada com a forma como se apresentava no passado ou com a que se apresentará no futuro. Distanciando-se de uma visão antropocêntrica, o autor considera a virtude como algo intrínseco aos modos, estabelece que as coisas não devem servir à natureza humana, tampouco os homens devem servir uns aos outros. A cada um deve interessar apenas as necessidades de sua natureza, que concordarão à medida

que a extrema passividade, fomentada pela promessa de uma recompensa futura ou transcendente, deixar-se ocupar pela racionalidade do comum.

Embora seja sistemático, é Espinosa que permite que suas obras e a afirmação trazida no *Tratado Político* sejam lidas individualmente. Contudo, as questões políticas e jurídicas fazem-se amplamente presentes, ainda que de forma secundária e indireta, em suas obras e correspondências. Assim, embora seja possível visitar sua política apenas pelo *Tratado Político*, tal conhecimento se daria de forma superficial, dificultando uma leitura crítica da literatura secundária (ou indireta) dos textos espinosanos, onde as aparentes discordâncias revelam uma problematização de fragmentos retirados de seu contexto e podem esconder uma finalidade específica do autor, que as comunica, em estabelecer uma comparação depreciativa ou em corroborar outras teorias.

Neste cenário, é importante ressaltar que Espinosa utiliza a terminologia assente em sua área de atuação, atribuindo-lhe novo sentido. Assim, para que sua teoria não se perca em jogo de palavras e comparações, é preciso um esforço constante para que se possa conceber com clareza aquilo a que o autor pretende se referir. Tal esforço se dará, no presente trabalho, pelo cotejo da temática em suas obras principais que, antes de trazerem incompatibilidades, expressam palavras que não podem ser categorizadas sem a consideração do contexto, das definições e das demonstrações que lhe esclarecem o alcance e o sentido.

Nesta conjuntura, o primeiro capítulo volta-se à *teoria dos modos finitos* e tem como fundamento teórico, essencialmente, os dois primeiros livros da *Ética* de Espinosa e os comentários extraídos da obra *Espinosa e o problema de expressão* de Gilles Deleuze. Trata-se de um encorajamento a uma leitura mais abrangente da filosofia espinosana, com o propósito de seguir a linha argumentativa do próprio autor, para esclarecer alguns pontos obscuros que uma leitura parcial de suas obras poderia proporcionar, revelando que existem questões que são sensíveis a campos aparentemente distintos, mas que devem ser confrontadas de modo a eliminar algumas das imprecisões interpretativas.

Desta maneira, o movimento político-jurídico de Espinosa será desenvolvido como intrínseco a sua ontologia, à medida que o conceber da conveniência da natureza humana perpassa uma *racionalidade operante* que se desvenda ao homem nas propriedades ou noções comuns presentes, inclusive, nos regimes de intensa passividade, para, então, alcançar a potência coletiva em um deslocamento necessário das essências individuais que se atualizam por suas afecções. A necessidade de um estudo da ontologia espinosana apresenta-se, especialmente, pelo recorte traçado pela pesquisa que busca refletir acerca do direito natural e a sua equiparação à potência; os reflexos de uma natureza humana que existe e é guiada a maior

parte do tempo por paixões; a maneira como esta natureza se relaciona com o mundo e a sua capacidade de transformar-se nos limites de um poder agir que pode ser aumentado ou diminuído; o lugar da racionalidade; mais do que um capítulo sobre a *teoria dos modos finitos*, esta seção inaugural tem a importante e a difícil tarefa de apresentar algumas teorias que estão intrinsecamente relacionadas ao tema proposto como: a substância una e seus atributos, pensamento e extensão; a liberdade e a vontade necessária; o *paralelismo psicofísico*; a potência e o conatus; as afecções.

O recorte feito no primeiro capítulo visa sublinhar a insurgência espinosana à tradição de sua época ao trazer a ruptura entre teologia e política, o que acarretará a negativa de toda forma de poder alicerçado em preconceitos, superstição, dogmas, isto é, na ignorância que, em seus termos, servem tanto aos políticos quanto aos religiosos como instrumento de dominação, fomentação e manutenção de seu domínio. Ao equiparar a substância a *Deus*, instaura, segundo Deleuze, um *novo naturalismo*, que extrai do Ser transcendente todo poder fundado na arbitrariedade e contingência, para então devolvê-lo à natureza como força produtiva, como uma potência que é absolutamente infinita, à medida que é necessariamente determinada. A vontade, nestes termos, enquanto associada à onipotência, fundamenta-se em um intelecto infinito e, ao ser equiparada ao entendimento, afasta-se do livre-arbítrio, tornando-se necessária e determinada.

Ainda, cuidar-se-á da teoria da causalidade espinosana, argumentação importantíssima no tocante à separação entre estado e igreja, que acompanhará este trabalho até o seu termo. Em breves linhas, a substância (*Deus*) é causa de si e de todas as coisas que existem na natureza. Além do mais, é causa imanente, eficiente, primeira e não por acidente. A infinitude da substância propicia que ela seja percebida por infinitos atributos, dentre eles o pensamento e a extensão. A apresentação da extensão como um dos infinitos atributos da substância justifica-se para o autor como a potência pela qual os modos extensos são por ela concebidos. Quanto aos homens, modificações finitas que se manifestam e percebem apenas dois atributos, o pensamento e a extensão, Espinosa corrompe a ordem de investigação da relação que se estabelece entre o corpo e a *alma* examinando a natureza humana a partir da estrutura de seu corpo, para só posteriormente, pela teoria do *paralelismo psicofísico*, alcançar a maneira como a sua *alma* se relaciona com aquilo que ele denominará seu objeto atual. Antes de questionar, *oque pode a alma? Pergunta, o pode um corpo?* Com efeito, esta pesquisa seguirá a ordem de investigação do autor, por isso, apresentará no primeiro capítulo a complexidade da composição dos corpos e o regime de afecções, isto é, a capacidade que tem o homem de afetar e ser afetado simultaneamente de inúmeras maneiras, por inúmeros outros *modos* (EII), seguindo para a

teoria dos afetos (EIV) nos capítulos seguintes, especialmente, no terceiro e último, em função da sua imprescindibilidade para a adequada compreensão do deslocamento das essências individuais e da instituição de uma potência coletiva.

O segundo capítulo, que tem como fundamento teórico, especialmente, o *Tratado teológico-Político*, o *Tratado Político* e as considerações de Antônio Negri em sua obra *Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa*, introduz alguns aspectos da *Teoria do Direito Natural*, especialmente, a visão universal do direito equiparado à potência e algumas ponderações exordiais no tocante ao homem como *Parte da Natureza*. Os homens estão naturalmente inclinados à satisfação das necessidades de sua natureza, mas em que consiste a natureza humana? A questão principal começa a ser trabalhada neste capítulo, para ser retomada no capítulo subsequente, e revela a indispensabilidade de se conciliar a racionalidade à passividade para se pensar a política. Nestes termos, a pura razão não estará apta a definir a essência singular do homem no estado de natureza, tampouco, o seu deslocar até o articular-se em uma nova potência coletiva. Da mesma forma, como se verá no capítulo subsequente, embora a razão não possa ser contrariada, esta é considerada insuficiente para a manutenção das leis e regras da cidade.

Os homens são *animais sociais* ou *inimigos naturais*? Para Espinosa, no estado de natureza, o homem percebe os outros modos existentes como meio para satisfação de suas necessidades ou como obstáculos às coisas que desejam. Neste aspecto, aqueles que entram a sua potência são frequentemente reconhecidos como inimigos. Contudo, por serem intelectos finitos, não concebem adequadamente a própria natureza, tampouco a estrutura dos corpos exteriores, razão pela qual não confiam a satisfação de seus interesses aos outros modos. Neste cenário, a inadequação fomenta o conflito entre potências, que visam a satisfação de naturezas que são contrárias, à medida que desejam a *posse exclusiva de bens exteriores*¹. Embora o Estado Natural não seja um estado de isolamento, dir-se-á tratar-se de um *Estado de Solidão*, uma vez que as relações que se estabelecem não têm o outro sob perspectiva, é dizer potências contrárias se relacionam por interesses privados estabelecendo vínculos que se esteiam na volatilidade da utilidade unilateral e que, sob os limites da potência individual, podem ser exercidos a todo o tempo, de pleno direito.

É por um propósito privado, conservar-se em sua essência singular, que o homem concebe a utilidade de uma união de potência e a inauguração de potência coletiva inédita, que é admitida por Espinosa nos termos de seu conceito de indivíduo como aquele que possui uma

¹ Nos termos apresentados por Marilena Chauí em seu artigo *Espinosa: poder e liberdade* (2006).

identidade de causa. Em outras palavras, é pelo desejo de tornar-se mais potente e, com isso, ter mais direitos do que aqueles que permanecerem sozinhos que o homem articula a sua potência a outras. Não é, portanto, por uma *sociabilidade inata* que se dará a conveniência entre as naturezas, mas pela necessidade da essência singular.

Em regime afetivo de extrema passividade, as essências singulares deslocam-se para conceber ou imaginar a utilidade da vida em comum, determinando-se por ela. Tal percepção concilia os desejos deflagrados de suas paixões com uma *racionalidade residual*. É dizer, a essência do homem, ao atualizar-se, elabora a existência no estado de natureza como fundada, essencialmente, em paixões tristes que entravam a sua potência ao ponto de aniquilá-la. A liberdade de estar sob a jurisdição de si próprio, outrora festejada, passa a ser apreendida como algo apenas aparente, afastado da realidade, uma vez que é constantemente cerceada pela ignorância, pela insegurança, pelo temor de ser tolhido de seus bens ou de sua própria vida. Os afetos tristes que imperam neste regime apontam para a vida em comum, para o estar sob a jurisdição de outrem, como um mal menor (ou um bem maior) do que a vida em solidão. Desta feita, é por uma necessidade intrínseca de exercer seu poder, de agir em toda a sua potência, que os homens são determinados a submeter-se à jurisdição de outrem: o indivíduo coletivo.

O terceiro capítulo, em tom conclusivo, retoma alguns dos pontos trabalhados nos capítulos anteriores, tem como fundamento teórico, além das mencionadas obras espinosanas, as argumentações trazidas por Marilena Chauí, especialmente em seu artigo *Espinosa: poder e liberdade*, Francisco de Guimaraens em *Ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência* e Ana Saramago em *A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa*.

O primeiro ponto que se perseguirá é o vínculo estabelecido entre a atualidade da essência humana, a utilidade comum e a intrínseca articulação de potências singulares para a instituição do político. É importante ter em vista que a intensa passividade do regime a que os modos estão submetidos em um estado de extrema violência e barbárie pode bloquear a sua potência ao ponto de anulá-la completamente, entrando qualquer atividade, sobejando apenas uma negatividade que não está apta a qualquer transformação. Neste sentido, a articulação de potências, que culminará na instituição de uma potência coletiva, deve ser elaborada como um ato, portanto, como uma positividade que pressupõe o afastamento, por menor que seja, daquela máxima passividade, ou melhor, um deslocamento de essências individuais que se movem em direção a conceber a conveniência da natureza humana, atualizando-se. Tal passagem é

conciliável com a *racionalidade operante*² existente nas noções comuns e com o *regime de imitação dos afetos ou de compensação*³ inerente a todos os homens, portanto, fundamental à apreensão da gênese e manutenção do estado civil.

A questão é, por conseguinte, de intensidade. O homem que estará sempre submetido às paixões, necessariamente, padecerá. Em outras palavras, a maioria dos homens será dominado por seus afetos durante toda a sua vida, poucos serão aqueles que viverão conduzidos pela razão e, ainda estes, o farão por pouco tempo e não de forma absoluta. Assim, em que pese a gênese do político possa ser concebida racionalmente pelo caminho traçado no quarto livro da *Ética*, que corrobora as bases e consistência do plano da imanência que envolve a Natureza eterna, extrai-se da experiência que o seu deflagrar em um regime de passividade dar-se-á efetiva e necessariamente no plano dos afetos no qual se percebe uma *racionalidade residual*.

Nada obstante, o homem possui um corpo (e paralelamente uma mente) complexo, composto por inúmeros outros corpos compostos, sendo capaz de afetar e ser afetado simultaneamente, de maneiras diferentes, por inúmeros outros corpos, e este é determinado a um regime de afecções. As relações que o homem estabelece são necessárias à sua conservação. Contudo, de acordo com Espinosa, somente as coisas que convêm com a natureza do modo, ainda que parcialmente, podem afetá-lo, positiva ou negativamente, lhe sendo todas as outras indiferentes. Nesta perspectiva, conduzidos pela razão, os homens percebem-se com a mesma natureza, concebem a utilidade do comum, desejam a virtude como bem (interior) supremo e fonte de sua felicidade. Ao almejarem um bem comum, afastam-se do ímpeto de buscar na exclusividade da posse das coisas externas a satisfação de suas necessidades.

No traçar do plano da imanência absoluta, a gênese do campo político, ao espelhar um movimento intrínseco das potências singulares que se articulam para engendrar uma nova potência coletiva, se afasta de valores transcendentais, morais ou deontológicos, divinos ou legais, para alcançar como fundamento os direitos naturais. A *razão operante* no Estado de Natureza permite aos homens passionais que reconheçam uma maior utilidade na vida em comum, pela efetivação de seus Direitos Naturais, que se dará à medida que o medo de se subjugar a um poder comum constituído for menor do que o terror de ser constantemente oprimido por todos, isto é, do que a viver uma vida em solidão. Assim, o Direito Natural alça-se, consoante argumentado por Marilena Chauí, como causa eficiente e imanente do político-jurídico e, nesta perspectiva, à medida que se relaciona intrinsecamente com o Direito Civil,

² Terminologia apresentada por Marilena Chauí

³ Terminologia apresentada por Francisco de Guimaraens

que nada mais do que sua continuidade ou efetivação, não pode ser suprimido por este, a menos que este suprima a si próprio.

Com efeito, se Espinosa, no Livro quarto da *Ética*, afirma que os homens conduzidos pela razão são justos, confiáveis e honestos, porque no *Tratado Político* evidencia que o principiar e a manutenção do político e do direito civil se dá por homens dominados por seus afetos? Com este questionamento, o presente trabalho é tencionado a refletir sobre alguns aspectos, como: quais predicados poderiam ser atribuídos aos homens, que dominados por seus afetos, sob o império da natureza, respondem apenas aos seus direitos naturais, isto é, ao desejo que lhes confere o direito de se esforçar por aquilo que julgam ser útil à satisfação de suas necessidades individuais, sem ter em conta qualquer outra coisa que não eles mesmos? Que lança mão de todos os meios disponíveis, como os ardis, para alcançar o seu intento? Ainda, que são naturalmente vingativos, tomando por seu inimigo qualquer um que tente impedi-lo de alcançar o seu propósito? Posteriormente, qual o vínculo estabelecido entre potências que se articulam em meio a tanta passividade? Qual a forma para sua conservação? Existem limites aos quais a cidade por ela formada deva responder?

Por fim, ressalta-se que o presente trabalho tem como pretensão a reflexão acerca da Teoria do Direito espinosana e a indispensabilidade de sua consideração na instituição e manutenção do Estado. O deslocamento ontológico, portanto, intrínseco, pelo qual passam as essências singulares em atenção aos desejos do seu conatus, culmina com o seu articular com outras potências humanas e desencadeia uma nova potência coletiva: a multidão. Ressalta-se que toda essa transformação é limitada à aptidão do homem, que não tem a sua natureza substituída por outra puramente racional. O direito natural, como causa eficiente e imanente do estado civil, não só responderá pelo deflagrar da cidade, permanecerá nela como fundamento (manutenção) e limite, devendo garantir a proporcionalidade de suas leis (ou regras) que devem afirmar a incomensurabilidade da potência do soberano sem desprezar que o seu *conatus coletivo* só se realiza plenamente com a satisfação dos direitos naturais daqueles que a instituíram. Desta maneira, entravá-los por um regime de extrema violência e barbárie, como na tirania, teria como efeito o retorno das essências singulares e da potência coletiva ao *Estado de Solidão*, com isso, a nulidade do ordenamento civil.

1 A TEORIA DOS MODOS FINITOS NA ONTOLOGIA ESPINOSANA

De início, cumpre destacar o porquê se escolheu iniciar o presente trabalho pela *teoria dos modos finitos*, esclarecendo o que se pretende e qual sua correlação com o tema: a *teoria do direito natural* em Espinosa⁴, o deslocamento ontológico do Ser e as transformações que se impõem ao homem na passagem do estado natural para o estado civil⁵.

Espinosa é um filósofo sistemático. Sua obra deve ser examinada em conjunto, a fim de minimizar os riscos de interpretações revestidas de uma parcialidade que o seu sistema não admite. O estudo dos elementos fundamentais de sua metafísica e física⁶, bem como sua contextualização ao período histórico em que foi escrito, são indispensáveis ao reconhecimento do desenvolvimento filosófico e político do autor e evita que suas teorias sejam mal compreendidas. Deleuze (2017) apresenta os riscos que insurgem quando se emprestam às teorias de Espinosa conceitos que são com elas harmonizáveis, aparentemente, mas escondem uma real incompatibilidade que só é desvelada a partir da compreensão do conjunto e de seu método, que se apresenta à maneira dos geômetras, com axiomas, definições e proposições.

Espinosa, no *Tratado Político* (II, §1º)⁷, promete reforçar algumas das concepções desenvolvidas no *Tratado Teológico-Político* e na *Ética*, a fim de que o leitor não precise interromper o estudo daquele para recorrer ao conteúdo destes, “mas, para os que leem o presente tratado não tenham o trabalho de ir procurar noutros aquelas coisas que respeitam mormente a este, proponho-me a explica-las de novo aqui e demonstra-las apoliticamente (...)”.

⁴ Um dos alicerces da filosofia prática de Espinosa é a sua metafísica. Este é um grande ponto de recusa em considerá-lo como um filósofo político e como um filósofo jurídico, nos termos apresentados por Fernando Dias Andrade (2001).

⁵ O estado de natureza não antecede o estado civil temporalmente, conforme será apontado em momento oportuno. Trata-se de uma percepção acerca do homem em sua individualidade e a sua transformação em relação ao outro.

⁶ Marilena Chauí (2003) chama de *pequena física* aquela tratada pelo Livro II da *Ética* e fundamenta uma importante subversão operada por Espinosa. É que para o autor, os filósofos esforçam-se por descobrir qual é a capacidade da mente, sem antes se perguntar o que pode um corpo. Neste sentido, afirma que deve haver uma subversão da ordem deste estudo, pois é o conhecimento das estruturas dos corpos que possibilitará que à mente conceba as ideias verdadeiras.

⁷ Cumpre esclarecer que as citações diretas e indiretas das obras espinosanas apresentar-se-ão em um padrão diferente para que aqueles que as tenham em mãos, independente da tradução, possam ter o exato acesso aos excertos mencionados. A proposta é específica para cada obra, considera as informações trazidas na maioria das traduções e forma com que comunidade de estudos espinosanos convencionou mencioná-las. Neste sentido, ao indicativo do *Breve Tratado* (BT), seguirá a *Parte*, assinalada apenas pelo algarismo romano, posteriormente, o *Capítulo* em algarismo arábico e a menção a *Nota*, quando houver (*BT I, 2, Nota 59*). Ao indicativo da *Ética* (E), seguirá o *Livro*, apontado somente pelo algarismo romano, posteriormente, as proposições (prop.), assinaladas e seguidas de uma numeração arábica e as definições (def.), axiomas (ax.), escólios (escol.), corolários (corol.), também seguidos das respectivas numerações, quando houverem (EI, prop. 32, escol.). A menção ao *Tratado Político* (TP) seguirá identificação do *Capítulo* pelo número romano e, posteriormente, o número do parágrafo (§) em algarismos arábicos (TP, I, §2). Por fim, o *Tratado Teológico-Político* (TTP) seguirá o *Capítulo* apenas em números romanos (TTP, XVI).

Nota-se que tal indicação não deve ser tomada como autorização para uma leitura do *Tratado Político* que desconsidere o complexo que suas obras exprimem, ou ainda, que seja incapaz de perquirir o desenvolvimento do seu pensamento. A reafirmação dos elementos, nos termos acima descritos, se presta a garantir a unidade e a fluidez do texto e, antes de trazer o consentimento para um estudo deslocado, revela a imprescindibilidade de uma compatibilização ao cenário político dos conceitos e argumentos outrora explorados.

Isto posto, adentrando a temática propriamente dita, percebe-se que o poder absoluto, transcendente e arbitrário, cultivado por superstições, preconceitos e dogmas característicos das teorias do direito natural, especialmente das inseridas em um *jusnaturalismo clássico* em Espinosa, cede espaço para uma *potência atual e imanente*⁸ que está na natureza realizando-se constante e incessantemente. O homem, assim como o restante das coisas naturais, é uma *modificação da substância* que se exprime por um *grau de potência* responsável pelo início e pela conservação de sua existência. As modificações, embora possam ser pensadas na imaginação como coisas distintas, estão todas *complicadas*⁹ na substância una. Uma modificação é uma parte quantitativa da substância¹⁰. Quer dizer, não é capaz de representar o todo da natureza, mas constitui a força produtiva pela qual todos os modos se complicam à medida que, estando individualizada, apenas abstratamente compreende-se como uma parte intensiva da potência infinita.

Segundo Deleuze (2017), Espinosa filia-se a um *novo naturalismo*, marcadamente *anticartesiano*, que retira o poder absoluto do Ser transcendente e o devolve como força produtiva à natureza. O *Ser imanente* passa a conceber em ato, constante e simultaneamente, infinitas coisas, de infinitas maneiras. Sua potência absolutamente infinita é atribuída qualitativamente à substância e aos seus atributos e quantitativamente aos modos, como graus de intensidade, expressa-se por uma *livre necessidade* e não pelo *livre arbítrio*. Longe do antropocentrismo, a existência das coisas se dá, não para a satisfação das vontades ou necessidades humanas, mas segundo uma ordem natural que se manifesta por uma *racionalidade universal*¹¹. O *finalismo aristotélico* dá lugar ao *causalismo imanente* e o reflexo

⁸ A teoria da potência de Espinosa é fundada na postura crítica do autor que se opõe à substância transcendente que cria um mundo do qual ela, criadora, não faz parte.

⁹ O termo complicado é utilizado por Deleuze (2017) para designar aqueles modos que podem ser concebidos como inexistentes e que, portanto, revelam-se apenas como uma parte intensiva do atributo, ou melhor, como um grau de potência, ao passo que as modificações que podem ser explicadas pelo atributo podem ser deles diferenciados, assim como dos outros modos, porque são concebidas como existentes e, nestes termos, existem *fora* do atributo.

¹⁰ Deleuze (2017) traz as distinções entre qualitativo e quantitativo para referir-se a substância e os modos.

¹¹ Para Espinosa, todas as coisas são determinadas a existir e agir segundo a necessidade da natureza da substância, por isso, a racionalidade universal espelha um intelecto infinito que compreende todas as coisas que existem. A

destas e de outras constatações do sistema espinosano¹², embora não possuam um caráter propriamente prático, podem ser sentidos na constituição dos indivíduos, bem como na sua transformação no corpo político.

É neste contexto que se traz a seguinte afirmação de Espinosa (EI, prop. 15, dem.): “tudo o que existe na natureza ou é substância (e os seus atributos) ou são suas modificações”. *Deus* é a substância. Todas as demais coisas que existem, qualquer que seja o grau de complexidade, são as modificações ou seus correlatos e criações. Assim, homens, multidões, comunidades, sociedade, estado, direito e todos os demais elementos de uma teoria política se embaraçam a uma teoria dos modos, das afecções e dos afetos.

Com efeito, Espinosa considera os homens sob aspectos diferentes em sua *Ética* e política. Neste sentido, para a teoria dos modos, os homens exprimem-se como modificações das substâncias. Para o domínio prático, expressam-se como sujeitos de direitos e deveres, contudo, os dois domínios dialogam diretamente quanto à forma com que indivíduos altamente complexos se relacionam com as coisas que lhes são externas de acordo com a necessidade de sua natureza e em detrimento de uma vontade livre-arbitrária.¹³

Nas relações com o mundo exterior, e em sua relação para consigo mesmo (nexo que se dá entre suas partes internas), o modo está em constante transformação. Estas mudanças são admitidas sem que se considere qualquer ruptura, isto é, a relação inicial se mantém a mesma enquanto o esforço empenhado pelo modo para sua conservação for suficiente para preservá-la. Melhor dizendo, a forma do modo perdura enquanto suas partes extensivas não forem submetidas a uma nova relação, que por ser mais potente e contrária à anterior, a extingue.

O esforço para conservar-se na existência, no homem, recebe o nome de *conatus e* espelha a sua potência atual. Tal teoria segue-se diretamente do fato de que para Espinosa todas as coisas existem e perseveram na existência pela mesmíssima potência de *Deus*. Desta maneira, nada que seja intrínseco ao modo pode acarretar a sua extinção. Pelo mesmo argumento, opõe-se ao *modo inerte*, aquele que se movimenta apenas por impulsos externos, pois o *conatus* faz com que os homens desejem e busquem, com tudo o que tem em si, aumentar

racionalidade humana, por sua vez, refere-se à potência finita do modo, portanto, está limitada as coisas que são úteis ao homem, uma pequena parte da natureza.

¹² Marilena Chauí (*in* DIAS, 2001) aponta para a utilização do termo espinosanos em detrimento de espinosistas, considerando que o último é recorrentemente utilizado para referências pejorativas ao autor.

¹³ Espinosa se opõe a existência de uma vontade livre, seja ela na substância ou em seus modos. Para o autor, a liberdade é necessária porque revela a satisfação da natureza da substância. Ainda que o homem considere determinadas coisas como contingentes ou possíveis, o certo é que todas elas estão compreendidas no intelecto infinito da substância de maneira que estão determinadas. Por serem conscientes de suas vontades, os homens acham-se livres, mas desconhecem a totalidade da causa que determinou a sua vontade.

a sua potência. Nada obstante, o conatus, segundo Deleuze (2017), revela-se por expressões que se equivalem: *grau de potência*, *poder de agir* e *essência*. Nesta medida, todas se encontram enraizadas à filosofia política de Espinosa, o que pode ser exposto pelo seguinte exemplo: o homem, no estado de natureza, tem os direitos equiparados à sua potência. Está sob sua jurisdição legislar, executar e julgar sobre quais coisas recairá o seu direito. Este direito se expressará na exata medida de sua força e revelará que no estado de natureza o homem só não tem direito sobre aquilo que não pode ou não consegue por seus próprios meios atingir.

Todavia, segundo Espinosa (EIV, axioma), “não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”. O homem, pela complexidade de seu corpo (e de sua mente, nos termos do *paralelismo psicofísico*¹⁴), é o mais potente de todos os modos existentes. Neste sentido, temerá (afeto do ânimo) mais ao próprio homem do que ao restante dos modos, pois somente aquilo que é mais potente e contrário à relação que se estabelece entre as suas partes extensivas é capaz de aniquilá-lo. Em razão disso, antes de considerar uma *sociabilidade inata* entre os homens, que os conduziria a um *pacto social*, Espinosa afirma que o homem é inimigo do próprio homem e que esta *inimizade natural* o conduz a conglobar sua potência, deflagrando um deslocamento ontológico transformador do seu Ser.

No Estado de Natureza, as relações que se estabelecem entre os indivíduos não possuem qualquer estabilidade. A palavra dada a alguém pode ser retirada a qualquer momento, caso quem a tenha proferido entenda que não lhe é mais conveniente honrá-la, sem que por isso haja pecado contra aquele, uma vez que o seu compromisso é sempre consigo mesmo e não com o outro. Neste cenário, os afetos de ânimo, como o temor e a insegurança, são constantes. A prudência aponta ao homem que sempre surgirá alguém mais potente para tomar-lhe o que ele julga ser seu. Isto se dará por direito, pois aquele que empenhou seus esforços, mas não conseguiu, de fato, manter determinada coisa sobre o seu domínio, não tem qualquer direito sobre a coisa. Por isso, o direito natural, paradoxalmente, no estado de natureza, é nulo, efetivando-se no estado civil (TP, II, §15).

¹⁴ A teoria do *Paralelismo psicofísico* é um tema recorrente e fundante de toda a filosofia de Espinosa. Marca o seu caráter crítico e subversivo. Espinosa revela que o homem compreende todas as coisas pelas afecções do corpo e que quando o homem sente uma afecção, a mente, simultaneamente, percebe a ideia daquela afecção, tendo em vista que a ordem e concatenação das ideias é a mesma que a ordem e a concatenação do corpo. Nesta teoria, também se insere um corolário que será determinante para a formação do indivíduo político. É que para Espinosa, antes do homem distinguir-se dos outros modos por sua racionalidade, diferencia-se pela complexidade de seu corpo e de sua mente, complexidade esta que se define conforme o modo consiga perceber o maior número de coisas simultaneamente.

Note-se, é preciso que se conheça a teoria dos modos para que se compreenda como o homem, a fim de conservar-se na existência, busca preencher o seu poder de agir por afecções ativas, pois, aumentando a sua potência, também ampliará, reflexamente, o seu direito, que recairá sobre mais coisas e se manterá com mais facilidade.

Quando Espinosa admite no *Tratado Político* que dois homens *reúnam* a sua potência, está pressupondo uma relação entre modos exteriores¹⁵ por meio de afecções¹⁶. O desdobramento revelado pelo aumento da potência segue-se, à vista disso, de uma afecção ativa que se exprime quando o modo é causa adequada (completa). Uma afecção ativa é explicada totalmente pela natureza do modo afetado e só pode originar-se de uma ideia adequada. Esta ideia que se diz adequada pretende-se uma verdade eterna, por ser da ordem do intelecto. Note-se, a indispensabilidade da exata compreensão da teoria dos modos, não só para a ética, mas também para o âmbito político, revela-se no sempre presente esforço do homem em conservar-se na existência. O *conatus* expressa-se pela busca incessante do modo de preencher seu poder de agir com afecções ativas. Nesta medida, ultrapassa o ímpeto do simples conservar-se na existência e alcança os meios para melhor satisfazê-lo. Quer dizer, o esforço que se exprime pela necessidade do aumento de sua potência é o que conduz o modo, na *Ética*, para a liberdade. No domínio prático, antes, o transporta do estado de natureza para o estado civil.

Destarte, a soma das potências de inúmeros homens resulta no que Espinosa denomina *potência da multidão (multidão)*. Para Antônio Negri (2018), no âmbito prático, trata-se de um deslocamento ontológico do ser, que percorre a potência dos homens enquanto indivíduos e alcança a potência da multidão, complicada pelos mesmos indivíduos que se transformam, expandindo-se em sua unidade. A interpretação de Negri acerca do pensamento espinosano deve ser cuidadosamente trabalhada. Neste momento, é sugerida apenas com o fim de demonstrar como a teoria dos modos e afecções encontra-se intrincada nos conceitos de uma filosofia política e como um conhecimento adequado (completo) exige que se tomem ambas conjuntamente.

Na proposta de Negri (2018), a transformação da natureza do indivíduo, na passagem do estado natural para o estado civil, pressupõe uma continuidade do direito natural. Percebe-

¹⁵ Tudo o que existe são as substâncias e seus atributos ou são suas modificações. Os modos são compostos intrinsecamente por outros modos e são considerados indivíduos à medida que possuem uma causa comum. Nestes termos, refere-se aos modos exteriores para designar aquelas que estão em relações distintas.

¹⁶ As afecções do corpo são o meio pelo qual os modos conhecem a estrutura de seus corpos e a natureza dos corpos que lhes são exteriores. Pela teoria do *Paralelismo psicofísico*, a ordem e a conexão das coisas é a mesma que a ordem e a conexão das ideias. Desta maneira, tudo o que a modificação sente no corpo, a alma percebe simultaneamente a ideia desta afecção, sem que uma seja causa da outra, pois, ambas possuem como causa a substância.

se, inicialmente, que o homem está submetido apenas às leis e a ordem da natureza. Está sob jurisdição de si próprio e estende o seu direito sobre as coisas naturais até onde for sua força para tomá-los e mantê-los. Em um segundo momento, torna-se sujeito de direitos e deveres, ora súdito, ora cidadão. Responde a um poder soberano ao qual é dado legislar, executar e julgar as leis. Neste cenário, o homem já não está mais sob jurisdição de si próprio, mas de outrem, o Estado. Para Espinosa, o Estado é interna e intensivamente constituído. Não se trata da instituição de uma pessoa artificial e, portanto, de natureza totalmente distinta da dos homens que a teriam criado. Trata-se, na verdade, da aplicação do conceito de indivíduo como unidade de causa. Conceito que se extrai da definição 7 do Livro I da *Ética* e ao qual se emprestam elementos de uma teoria dos modos, tornando-se possível conceber uma transformação da potência do indivíduo em potência da multidão, pela efetividade do direito natural, e pela utilidade do direito comum.

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular (EI, def.7).

Os reflexos do que foi trabalhado nos parágrafos anteriores permanecem difundindo-se e os efeitos desta sugerida *continuidade natural do Ser* alcançam a constituição do Estado. Sua formação, por isso, não pode dar-se por meio de um contrato, no qual uma vontade livre e arbitrária é petrificada. O vínculo que o alicerça não refletirá uma sociabilidade inata do homem, tampouco a pura racionalidade, incompatível com a sua natureza, esta estará alicerçada nos afetos de medo (de um mal maior) ou de esperança (de um bem maior) e se manterá sensível, rompendo-se quando estes desaparecerem.

Outros aspectos da *teoria dos modos* poderão ser considerados na filosofia prática de Espinosa. Aqui, buscou-se fazer apenas uma contextualização, a fim de justificar a opção metodológica. Salienta-se que houve a necessidade de antecipar alguns conceitos que se mostravam indispensáveis ao que se propunha apresentar, entretanto, ressalta-se que todos os argumentos trazidos serão cuidadosamente desenvolvidos nos três capítulos idealizados para o presente trabalho.

Neste sentido, para que se possa compreender com clareza o critério utilizado para se chegar à problematização anunciada, a saber, o deslocamento ontológico do ser e a continuidade do direito natural no estado de natureza e os seus reflexos no domínio prático, é necessário estabelecer dois pontos principais: todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza da substância e agem pela necessidade sempre atual de perseverar a sua existência e,

o que é seu corolário, aumentar a sua potência; ao transformar-se em suas relações, o homem mantém a sua essência, a sua forma individual, e pela progressiva soma de sua potência com os demais homens chega ao político e pode ser visto, sob uma nova perspectiva, como um novo indivíduo, proporcionalmente mais potente: a *multidão*.

1.1 RUPTURA ENTRE TEOLOGIA E POLÍTICA

O presente capítulo se propõe a expor a *ontologia do ser*, nos termos apresentados por Espinosa, almejando alcançar, nos capítulos que seguem, o *indivíduo Político*¹⁷ e a sua relação com a *Teoria do Direito Natural* e da livre-necessidade. O caminho traçado nesta seção, em específico, alicerçar-se-á no *Livro I da Ética* que, muito mais do que trazer aos olhos do leitor a metafísica exibida e o método geométrico, portanto, definições, axiomas e proposições, atua como uma propedêutica. Quer dizer, em muitos momentos, o autor ocupa-se em estabelecer premissas, refutar críticas e apontar a direção pela qual trilhará seu sistema propriamente dito.

Com efeito, nas argumentações preliminares ao seu sistema, Espinosa se dispõe a desestruturar os fundamentos de uma teologia assentada na superstição, nos preconceitos e dogmas como instrumentos de dominação de uma multidão que, por medo ou esperança, subjugava sua potência ao poder de um só ou de alguns. A teologia e a política se intrincam à medida em que a ignorância dos homens se torna um mecanismo comum para a manutenção no poder. O rompimento entre os referidos domínios é proposto por Espinosa por teorias que, ao subverterem a tradição seiscentista, trazem clareza e autonomia ao político (CHAUÍ, 2003).

Neste sentido, os argumentos responsáveis por esta ruptura revelam-se na maneira pela qual Espinosa (EI) apresenta as seguintes qualidades da substância infinita: (i) a indivisibilidade da substância extensa; (ii) a onipotência expressa pela imanência do intelecto infinito, cuja potência reflete a livre-necessidade da natureza divina; (iii) a perfeição como realidade. Nesta perspectiva, inicia-se o presente trabalho com o desenvolvimento do esforço de Espinosa em conciliar, em sua metafísica, os conceitos de *infinito* e *realidade* e, mais que isso, conciliar a infinitude da causa (substância) com a *realidade determinada dos seus efeitos (modos finitos)*. Antes de adentrar a temática proposta, esta seção será dedicada à algumas considerações acerca da substância e seus atributos.

¹⁷ Os homens compreendem a utilidade do coletivo e são determinados a articular suas potências em razão de uma causa em comum: a satisfação de direitos, por exemplo, a liberdade e a segurança, praticamente nulos no estado de natureza.

Desta feita, Espinosa (EI, def. III) concebe a *substância* como “sendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa da qual deva ser formado”. Logo, a *substância* é única, perfeita (realidade), infinita (indivisível) e onipotente. Por outro lado, os atributos são “o que o intelecto percebe da substância como sendo sua essência” (EI, def. 4). De sorte, são únicos em sua natureza. Logo, infinitos no seu gênero. O que isso quer dizer? Segundo Espinosa, que as coisas que possuem algo em comum podem limitar-se umas às outras. Neste sentido, ao afirmar a inexistência de dois ou mais atributos com as mesmas propriedades, o autor retira a possibilidade de que estes restrinjam-se uns aos outros.

Por outro lado, considere-se que a relação das modificações com os atributos apresenta-se sob duas perspectivas: intrínseca e extrínseca. Enquanto *partes do atributo*, os modos estão necessariamente nele *complicados* e, por isso, antes de limitá-lo, expandem sua potência. De outra sorte, as modificações que não estão compreendidas pelo atributo, pelo argumento da ausência de propriedades comuns, não podem limitá-lo (EI, prop. 8, dem.).

Assim, a *substância* é infinita, uma vez que o seu intelecto compreende todos os infinitos atributos que existem. Os atributos, por sua vez, serão *infinitos* em seu gênero. Melhor dizendo, embora não possam ser limitados em sua natureza, não há qualquer impeditivo à existência externa de outro atributo, de natureza diversa. Com isso, considere-se que o pensamento e a extensão são, dos infinitos atributos da *substância*, os que podem ser percebidos pelo homem. Atente-se, isso não significa que a *substância* se revele somente por estes dois. Quer dizer, apenas que ao homem, modo *finito*, cabe percebê-la por estas duas vias e nada mais.

1.1.1 Qualidades da substância extensa

A afirmação de que a extensão é um atributo da *substância infinita* insurge a tradição do Século XVII e refletirá em pontos fundamentais do que se entende pela *essência* do *Ser Sumamente Perfeito*. Espinosa (EI, prop. 15) se dedica a refutar algumas objeções à *extensão* da *substância*. Ao analisar os argumentos que lhe são contrapostos, aponta que seus opositores não entendem os próprios argumentos, por isso, enquanto miram a sua filosofia, acabam acertando os próprios pés.

1.1.1.1 Da indivisibilidade

O primeiro argumento a ser refutado é o da indivisibilidade como negativa da extensibilidade da *substância*, construído nos seguintes termos: o *Ser Sumamente Perfeito* é

onipotente e, por isso, possui um poder de agir que não compreende nenhuma passividade. Em contraponto, aquilo que pode ser dividido, como a extensão (matéria), suporta a inatividade e, nestes termos, padece. Espinosa (EI, prop. 11, outra dem.) não contradiz a indivisibilidade como qualidade da substância, pelo contrário, a reafirma. No entanto, insurge-se a forma como, segundo ele, dela se extraem as mais absurdas conclusões, para além do que seria indiscutível. Ora, o inegável seria apenas que uma “(...) quantidade *infinita* não é mensurável e não pode ser dividida em partes finitas” e, nisto, todos parecem acordar.

De outra sorte, para o autor, reconhecer a divisibilidade da substância acarretaria admitir que as partes resultantes da referida divisão seriam: (i) ou *absolutamente infinitas* e, portanto, conservariam a mesma natureza do todo; (ii) ou *finitas* e, portanto, diferentes de sua causa. Nas duas hipóteses, a infinitude da substância estaria negada. Observe-se: (i) se da divisão da coisa *infinita* se pudesse extrair uma parte de mesma natureza, concluir-se-ia que fora da *substância infinita* existe algo de mesma natureza que pode, portanto, limitá-la. Alternativamente, (ii) se a parte resultante desta divisão fosse de natureza distinta, seria forçoso concluir que a soma de partes finitas resultaria em algo *infinito*, ou ainda, que uma coisa *infinita* poder ser dividida em partes finitas, abrindo-se a possibilidade do aniquilamento da substância (EI, prop. 13).

1.1.1.2 Da onipotência

A afirmação de que *Deus* é onipotente ecoa tradicionalmente no século XVII. A insurgência de Espinosa (EI, prop. 18 e 19, dem.) não está em negá-la, mas em iniciar sua argumentação equiparando *Deus* à substância e, mais, ao estabelecer uma relação de dependência entre potência infinita e livre-necessidade. Melhor dizendo, o autor apresenta a onipotência divina no âmbito de sua *Teoria do necessário* excluindo, com isso, qualquer resquício de uma vontade-livre ou de um livre-arbítrio. Estabelece que tudo o que existe, na ordem em que existe, o faz necessariamente e não poderia ser de outra forma. Neste cenário, o *intelecto infinito da substância* é imanente e realiza necessariamente tudo o que concebe por meio de uma *potência* que é atual, simultânea e incessante. Não há espaços para contingências, tudo é determinado. A absoluta liberdade da substância pauta-se em um determinismo que faz com que o existir e o agir de *Deus* sejam reflexos exclusivos da necessidade de sua natureza (EI, def. 7).

Por outra sorte, considere-se os termos da onipotência divina para Descartes (2015) nas *Meditações Metafísicas*. Seu argumento se constrói da seguinte forma: o *intelecto infinito* transcendente, concebe *infinitas* coisas, das quais escolhe, por seu *livre arbítrio*, as que realizará

no mundo. O poder de escolha é o que expressa seu poder e sua liberdade *infinita*. Em outras palavras, a onipotência divina revela-se na ausência de qualquer obstáculo externo que possa atuar como limitador da vontade absoluta de *Deus*.

De outra parte, Leibniz concebe a onipotência divina alicerçada no *Princípio lógico da não contradição*. Nestes termos, para o autor, o poder infinito de *Deus* se manifesta na livre escolha do seu intelecto transcendente, concebendo infinitas coisas, das quais escolhe, ao seu talento, as melhores, criando o melhor mundo possível, não lhe sendo admitido apenas criar coisas que sejam contrárias entre si. Percebe-se, embora menos arbitrária, que as características que Leibniz atribui à onipotência divina se encontram muito distantes daquelas definidas por Espinosa, em decorrência de um intelecto infinito imanente que não cria, mas produz as coisas em si mesmo, no mundo com o qual se identifica¹⁸.

Apresentadas algumas diferenças entre as formas com que os autores apresentam a potência infinita, considere-se que, segundo próprio Espinosa, os opositores se insurgem a sua teoria argumentando que aquilo que ele definiu como onipotência, na verdade, revelar-se-ia em *impotência*. Consideram que, se à substância não é dado escolher, por uma livre vontade, dentre as coisas que concebe as que tornará em ato, seria forçoso concluir que uma vez concebidas as coisas, realizar-se-iam todas, isto é, o poder da substância esgotar-se-ia. Quer dizer, não haveria mais nada que por ela pudesse ser *criado*.

Espinosa refuta tal discurso assegurando que o intelecto da *substância* deve ser visto como algo atual e incessante. As coisas não são por ele concebidas e produzidas de uma só vez. Pelo contrário, o que reflete a potência infinita da substância é o fato de seu intelecto estar em contínua atividade. Isto é, a forma imanente e simultânea com que ele realiza ininterrupta e sucessivamente as coisas que concebe. Para o autor, a impotência está em associar o *poder infinito ao livre arbítrio*. Em seus termos, o poder de escolha refletirá impotência à medida em que à *substância* é dado conceber infinitas coisas, das quais não pode realizar todas sob pena de exaurir-se em toda a sua potência.

1.1.1.3 Da perfeição

¹⁸ As breves menções às filosofias de Descartes e Leibniz, antes de minimizar o debate ao qual estão inseridas, afirmando categoricamente questões que requerem uma reflexão minuciosa, tem como finalidade específica contextualizar a filosofia espinosana, bem como o desenvolvimento do pensamento político do autor. A intenção de destacar elementos insertos em uma temática um pouco mais abrangente do que o tema proposto se deu pela importância dos autores para a história da filosofia e pela necessidade de reforçar o interesse por investigações acerca de temas correlatos.

Estabelecida a imprescindibilidade de ser a *substância* extensa *indivisível*, o autor deve agora conciliar a *infinitude* com a *perfeição (realidade)*. Por certo, a tradição seiscentista não nega à *substância* divina a *Suma Perfeição*. Contudo, para Espinosa (E II, def. 4), a *substância* é sumamente perfeita porque possui infinitos atributos. Quer dizer, realidade e perfeição são a mesma coisa e expressam-se por uma relação diretamente proporcional da qual se extrai que quanto mais realidade possuir o Ser, mais perfeito ele será.

Dessarte, para Espinosa, o *Ser Sumamente Perfeito* é aquele que possui realidade infinita. O que isso quer dizer? Primeiro, que o intelecto da *substância* é *infinito* e torna em ato tudo aquilo que concebe. Segundo, que a *substância* é extensa e *infinita* e que não há superioridade entre pensamento e extensão. A validade ontológica das coisas não deve ser buscada em um outro plano, transcendente ao material, como, por exemplo, no *Mundo das ideias* de Platão. Para Espinosa (EI, prop. 15 e 17), a *substância* é causa imanente de todas as coisas, à medida que “tudo o que existe, existe pela *substância* e na *substância*, e fora dela, nada existe”.

Ao atribuir a *extensão* à *substância*, Espinosa teria a tornado *finita*? Em absoluto. Considere-se o argumento que se segue. Os *atributos* “são o que o intelecto percebe da *substância* como sendo a sua *essência*” (EI, def. 4). Portanto, refletem todas as características daquela. A *substância* é absolutamente infinita porque possui infinitos atributos. Estes, por sua vez, são infinitos em seu gênero. O homem é uma modificação da *substância*, um ser dotado de um intelecto finito que se exprime e conhece apenas dois de seus atributos: o pensamento e a extensão. O conhecimento limitado do homem acerca dos *atributos da substância* não excluiu possibilidade de existirem outros que lhes sejam incognoscíveis.

Ressalta-se que a possibilidade mencionada neste parágrafo não denota qualquer contingência, o que seria incompatível com a integridade do sistema de Espinosa, mas reflete apenas os limites de um intelecto finito que é incapaz de conhecer as causas de todas as coisas da natureza. Desta feita, embora possam existir atributos na *substância* inacessíveis aos modos, estes estarão necessariamente compreendidos pelo intelecto da *substância* que é extensa e infinita.

1.1.1.4 Do infinito e suas diferentes formas

A *substância* infinita é indivisível, onipotente e sumamente perfeita. As seções antecedentes dedicaram-se a expor a maneira como estas propriedades são acolhidas por Espinosa em seu sistema filosófico. Parte-se destas considerações para se indagar: como a

substância pode ser infinita se nela se complicam *modificações extensas finitas*? Para o autor, muitas confusões acerca do conceito de infinitude surgem porque o homem está tensionado a dividir as coisas na imaginação. Quer dizer, tendem a fragmentar abstratamente as coisas indivisíveis como meio de auxiliar seu intelecto finito a compreendê-las. É o que ocorre com a extensão e a sua aparente incompatibilidade com a infinitude da *substância*. Espinosa, em sua Carta à Meyer (Carta 12), revela dois argumentos que visam proporcionar maior clareza às críticas que segundo ele lhes seriam desferidas: (i) a *substância* é una e só aparentemente pode expressar-se por partes; (ii) as coisas infinitas o são de diferentes maneiras.

Com isso, para Espinosa, o infinito pode ser considerado de forma diversa à medida em que se refira à *substância* ou aos modos. Neste sentido, (i) a *substância* e seus *atributos* serão infinitos por natureza ou infinitos, propriamente ditos. Esta infinitude é extraída diretamente de seu conceito, do fato de serem causa de si e causa de todas as coisas. De outra sorte, os *modos* serão considerados infinitos: (i) por sua causa ou (ii) por indefinição.

Em tudo aquilo que precede, vê-se claramente que certas coisas são *infinitas* por sua natureza e que não podem ser concebidas, de nenhum modo, como finitas; e que certas coisas o são em virtude da causa de que dependem e que, todavia, quando a concebemos abstratamente, podem ser divididas em partes e vistas como finitas; que ainda outras, por fim, podem ser ditas *infinitas*, ou se preferirdes, indefinidas, porquanto não podem ser igualadas a um número, embora a pudéssemos conceber como maiores ou menores. Não é necessário, portanto, que coisas que não podemos igualar em número sejam iguais [...]” (Carta 12, Spinoza à Meyer).

As diferentes formas de infinito, identificadas por Espinosa, são indispensáveis para que se compreenda a maneira com que a sua filosofia compatibiliza os conceitos de uma *substância extensa indivisível* com a definição de modificação como sendo um conjunto de inúmeras partes *intensivas* e *extensivas* que são produzidas e existem pela (na) própria *substância*.

Desta feita, quanto a *infinitude da substância*, recorde-se o que foi dito anteriormente. Considere-se que esta decorre diretamente de sua essência. Quer dizer, do fato de ser causa de si e causa primeira de todas as coisas que existem pela necessidade de sua natureza. Sob outra perspectiva, a *infinitude da substância* se revela pela infinitude dos atributos que a compõe. Isto é, exprime-se pela extensão, pelo pensamento e por todos os infinitos atributos que estão compreendidos pelo seu intelecto. Acrescente-se que o *infinito por natureza* se revela pelas propriedades que usualmente se atribui ao infinito. Assim, Espinosa só corrompe aquele conceito ao inaugurar a figura do *infinito dos modos* em suas subdivisões: *infinito pela causa e infinito por indefinição*.

1.2 DOS MODOS INEXISTENTES

Os modos, enquanto modificações da substância, não são causa de si, mas existem em outra coisa, pela qual também são concebidos. Dir-se-ão, coagidos em oposição ao ser livre, que existe por si e em si. Melhor dizendo, a causa da existência e da essência dos modos é sempre externa. E, por não poder ser concluída da sua natureza, tem-se que os modos podem ser concebidos como inexistentes (EI, prop. 24). Desta forma, considerando que a substância é a causa eficiente da existência e da essência de todas as coisas, tem-se que suas modificações podem revelar-se como existentes ou inexistentes.

Quanto ao modo inexistente, percebe-se que só podem ser concebidos na medida em que sua *essência*, ainda não individualizada, existe no intelecto infinito da substância como *parte intensiva* ou *grau da sua própria potência*. Quer dizer, a *essência* do modo que não existe está *complicada no atributo da substância* e dele não se distingue enquanto o modo permanecer inexistente. Nesta primeira perspectiva, o modo não se encontraria individualizado enquanto uma causa extrínseca não lhe sobreviesse acrescentando-lhe a existência¹⁹.

Por conseguinte, da mesma forma que o princípio de sua existência não pode ser consequência de sua essência, assim também a sua perseverança na existência não o pode ser. Porém, para continuarem a existir precisam da mesma potência de que precisam para começar a existir. De onde se segue que a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual consequentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência de eterna de *Deus*. Com efeito, se fosse uma outra, criada, não poderia conservar-se a si própria, nem, por conseguinte conservar as coisas naturais, mas precisaria também ela, para perseverar na existência, da mesma potência de que precisaria para ser criada” (TTP, II, §2º).

Deleuze (2017, p.209-220), em sua obra *Espinoza e o problema de Expressão*, enfatiza o paradoxo que seria admitir que em uma *teoria imanentista* a distinção entre a *essência do modo não existente*, o *atributo* ao qual ela está *complicada* e as outras *essências do mesmo atributo* se dessem tão somente de forma extrínseca. Isto é, a partir de uma causa externa que determinasse suas partes extensivas, a entrar em uma relação de movimento e de repouso, a qual corresponderia uma *parte intensiva*: a *essência do modo existente*. Entretanto, conforme revela o autor, esta parece ter sido a solução dada por Espinoza (EII, def. 7) quando definiu as coisas singulares como sendo aquelas que são finitas e que possuem uma existência determinada.

¹⁹ Trata-se das noções sobre a teoria dos modos apresentada por Deleuze (2017, p.209-220) em sua obra *Espinoza e o problema de Expressão*, a partir da consideração espinosana de que a substância infinita é causa imanente, eficiente e primeira de todas as coisas.

Daí se segue que, na medida em que as coisas singulares não existem, a não ser enquanto estão compreendidas nos *atributos* de *Deus*, o seu Ser objetivo, isto é, as suas ideias, também não existem, a não ser enquanto existem na ideia *infinita* de *Deus*; e, sempre que se diz que as coisas singulares existem, não somente enquanto compreendidas nos *atributos* de *Deus*, enquanto se diz que elas tem uma duração, as suas ideias envolverão também a existência, em virtude do qual se diz que elas tem duração” (EII, Prop. 8, corol.).

Dessarte, é Deleuze (2017, p.209-220) quem esclarece que, enquanto complicadas no atributo, as essências dos modos inexistentes estão para as outras essências e para o atributo aos quais elas pertencem como a cor branca está para uma muralha branca. A analogia é de *Duns Scotus* (in Deleuze, 2017, p.209-220) e consiste em considerar que não é possível identificar os elementos que estão contidos em uma parede enquanto todos refletirem a mesma cor. Contudo, embora seja impossível destacar de uma parede branca algo que seja desta cor, ainda é admissível que se reconheçam intensidades. Quer dizer, é plausível que se constate que ali existem elementos que são mais brancos que outros. Assim, aplicando-se o que foi dito sobre os *modos não existentes*, tem-se a possibilidade de uma distinção intrínseca das *essências* por intensidade. Em outras palavras, os *modos inexistentes* poder-se-iam, assim, ser diferenciados intrínseca e intensivamente uns dos outros por um grau da própria *potência do atributo*.

Deleuze (2017, p.209-220) afirma que embora Espinosa não o tenha feito explicitamente, teria, assim como *Duns Scotus*, considerado esta distinção intrínseca por intensidades ou graus. Neste sentido, considere-se que a *substância* e seus *atributos*, até mesmo a extensão, são indivisíveis. Portanto, não comportam uma divisão *substancial* ou *qualitativa*. Assim, quando se diz que os *modos* são uma parte dos *atributos*, tal afirmação exprime uma divisão de intensidade. Quer dizer, a *qualidade é indivisível*, podendo ser dividida apenas *modal*, *intensiva* e *quantitativamente*. Logo, a essência do *modo* não se afirma como parte qualitativa do todo, o atributo, mas como um grau que exprime quantitativamente a *potência infinita*.

A *essência* dos *modos* é, em si mesma, uma *realidade física*, de maneira que não tendem a existência, como as essências em Leibniz (in DELEUZE, 2017, p.209-220). Nestes termos, as essências, compelidas pelo intelecto divino, são de uma ordem distinta da sua existência extensiva e, uma vez que esta não pode ser dela concluída, nada lhes acrescenta. Em outras palavras, a *essência* do modo é mesma antes e depois dele tornar-se existente e, ainda, permanecerá a mesma enquanto ele se mantém inexistente. Com efeito, a essência do modo prescinde existência, pois não lhe falta nada.

Mas direis: não há nenhuma parte na extensão anterior a todos os *modos*? Em absoluto, respondo. Mas dizeis vós, se há movimento na matéria, deve estar em uma

parte dela, já que não pode estar no todo, porque é *infinito*: de fato, para onde seria movido? Fora dele não há nada; logo, deve então estar em uma parte. Resposta: não há somente movimento, mas sim movimento e repouso juntos; e este está e deve estar no todo, porque na extensão não há parte alguma. Se, não obstante, persistis, digei-me então: se dividis a extensão total, então aquela parte que separais dela com vosso intelecto, podeis separá-la, conforme a natureza, de todas as partes? Se me concedeis isto, pergunto: Que há entre esta parte separada e o resto? Deveis dizer: ou o vazio ou outro corpo ou algo da própria extensão; quarta [alternativa] não há. Não será o primeiro, porque não existe um vazio que seja positivo e não seja corpo. Nem o segundo, porque então haveria um modo que não pode existir, visto que a extensão, enquanto extensão, existe sem os *modos* e é anterior a todos eles. Logo, o terceiro, e, portanto, não existe nenhuma parte, mas sim a extensão total (BT I, 2, nota 59).

Desta feita, as *essências* são *partes intensivas* que possuem realidade física e se exprimem infinitas pela sua causa, isto é, pelo atributo no qual estão contidas. Não são partes reais de um todo qualitativo, revelam-se como partes modais que exprimem quantitativamente a potência que produz o todo.

1.3 DA CAUSALIDADE DOS MODOS EXISTENTES

De acordo com a teoria da causalidade espinosana, as coisas existentes podem ser associadas em dois grupos distintos: (i) como causa de si, quando existirem e puderem ser concebidas por si próprias; (ii) como causadas por outra coisa, pela qual existem e também são concebidas. Este agrupamento das coisas existentes pelo critério da causa revela que todas as coisas existentes no mundo serão, respectivamente, a *substância* e os seus *atributos* ou suas *modificações* (EI, ax. 1 e 2, def. 5).

Deste modo, a substância é *causa imanente* de todas as coisas. Quer dizer, tudo o que existe, na ordem em que existe, o faz exclusivamente pela necessidade de sua natureza (EI, prop. 18). Neste sentido, Espinosa apresenta a potência da substância como equivalente à sua própria essência. Retira a possibilidade de alicerçá-la na vontade-livre ou no livre-arbítrio, conferindo-lhe o fundamento da livre-necessidade de sua natureza. Seu intelecto *infinito* revela-se pelo poder (capacidade) de conceber *infinitas* coisas, de *infinitas* maneiras, pela capacidade de agir necessária, incessante e simultaneamente, tornando existente tudo aquilo que concebe. Destarte, a *substância* é causa imanente (e não transitiva) de todas as coisas porque a realidade lhe é inerente e se apresenta totalmente por sua natureza (EI, prop. 34 e 35).

De outra sorte, a substância é causa eficiente de todas as coisas. O conceito de *causa eficiente* se opõe, em Espinosa, ao de *causa remota* na medida em que por aquela se entende a causa que permanece no efeito e, não necessariamente, a sua causa imediata, pois que da natureza, da *substância* (*natureza naturante*), só pode resultar diretamente um efeito com as

mesmas qualidades, isto é, *eterno e infinito* e, como se sabe, estas não são qualidades comuns a toda a natureza (EI, prop. 16, 21 e 28, dem.)

Desta feita, ser causa eficiente dos modos existentes não significa dizer que a substância é a sua causa próxima, o que para Espinosa seria absurdo, pois que os modos existentes são finitos e determinados. Assim, embora a causa pela qual o modo foi determinado a existir e a operar seja a própria substância, não o é enquanto ela exprime-se eterna e infinita, nem mesmo enquanto ela está afetada por uma modificação que guardou essas qualidades de eternidade e infinitude. Neste sentido, a substância será causa das coisas singulares enquanto estiver afetada por modificação que se expressa pela finitude e pela existência determinada (natureza naturada). Com efeito, no excerto abaixo, Espinosa anuncia a cadeia causal dos modos existentes.

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada, por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada. e assim por diante, até o *infinito* (EI, prop. 28 e dem.).

Com tais características, tem-se que as causas só se prestarão aos efeitos de mesma natureza. Desta maneira, aquilo que é finito e determinado só pode ter sido causado por uma modificação (pela substância enquanto afetada) com as mesmas qualidades. Logo, a essência dos modos, inexistentes enquanto não individualizada extensivamente, não são coisas singulares, diferenciando-se do próprio atributo e das demais essências deste, apenas por uma intensidade ou grau de potência. Neste sentido, enquanto *complicadas* no atributo, as essências o têm como causa e, por isso, se revelam infinitas e eternas. Da mesma forma, pela teoria do *paralelismo psicofísico*, as ideias do modo inexistente (seu ser objetivo) serão infinitas e expressar-se-ão somente enquanto compreendidas pelo intelecto infinito.

As ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos *modos* não existentes, devem estar compreendidas na ideia *infinita* de *Deus*, da mesma maneira que as *essências* formais das coisas singulares. ou seja, dos *modos*, estão contidas nos *atributos* de *Deus*. Corolário. Segue-se disso que, à medida que as coisas singulares não existem a não ser enquanto estão compreendidas nos *atributos* de *Deus*, o seu ser objetivo - ou seja, as suas ideias - não existe a não ser enquanto existe a ideia *infinita* de *Deus*; e, quando que se diz que as coisas singulares existem, não apenas enquanto estão compreendidas nos *atributos* de *Deus*, mas também enquanto se diz que duram, as suas ideias envolverão também a existência, razão pela qual se diz que elas duram (EII, prop.8).

Por outro lado, os *modos existentes*, enquanto *partes extensivas*, já não guardam as qualidades de infinitude e indivisibilidade, são finitos e determinados em razão de uma causa

que compeliu suas inúmeras partes a entrarem em uma relação à qual corresponde uma *essência* irreduzível que se expressa por um *poder de afetar e ser afetado*. Nestes termos, a essência dos modos existentes se comunica pela determinabilidade e pela duração indefinida. O que isso quer dizer? Que a força pela qual os modos existem e o apetite pelo qual nesta perseveram lhessão conferidos por uma causa externa e refletem um grau da potência divina. Em outros termos, embora seja o modo finito, sua duração será indeterminada, ou seja, não será concluída de sua essência, e dependerá sempre de uma causa externa mais potente que atue exaurindo a relação que nele se estabelecia. Em suas palavras: “(...) de onde se segue que, se considerarmos apenas a *essência* dos *modos*, e não a ordem de toda a natureza, não podemos concluir, pelo fato de existirem presencialmente, que existirão na sequência ou que não existirão, que tenham ou não existido anteriormente (...)” (EI, prop. 8, escol.).

Todavia, dizer que o modo existe *fora do atributo* pode parecer paradoxal dentro do contexto de Espinosa, pois que nada pode existir e nem ser concebido fora da substância (e seus atributos). No entanto, não há qualquer contradição na afirmação. Assim, ao anunciar que algo tem existência *fora do atributo*, Espinosa refere-se à maneira pelo qual o *intelecto finito* os identifica na natureza como singularidades, diante de sua dificuldade em conceber que algo que tenha sido gerado por alguma coisa nela permaneça existindo como um todo uno. Contudo, sublinhe-se, tal distinção é apenas *abstrata*²⁰. Logo, como modificações dos atributos, são *partes* modais e quantitativas e não reais e qualitativas.

Ademais, o que foi criado não surgiu do nada, mas necessariamente deve ter sido criado por aquele que existe essencialmente. Mas nós não podemos compreender com nosso intelecto que algo tenha procedido de uma coisa e que, não obstante, esta continue tendo este algo depois de tê-lo produzido (BT I, 2, §9).

De outra sorte, a *substância* possui um *intelecto infinito* capaz de conceber infinitas coisas, de infinitas maneiras, tornando tudo aquilo que concebe existente. Dessarte, quanto à expressão apropriada para referir-se à atividade da substância que torna as coisas existentes, indaga-se: seria correto afirmar que a substância *cria* os modos? Espinosa se dedica a esta distinção em um de seus textos do *Breve tratado* e, como aquela exposição se contextualiza a elementos de uma crítica à onipotência da substância como poder de livre-escolha, torna-se aconselhável, por estes dois aspectos, abrir este importante parêntese.

²⁰ Sobre a abstração no sentido Espinosano, isto é, enquanto o efeito está separado de sua causa eficiente, conferir: Lívio Teixeira (2002) e Marilena Chauí (2006).

E aí reside a diferença entre *criar* e *gerar*. Criar é pôr uma coisa quo ad essentiam et existentiam simul [simultaneamente quanto à *essência* e quanto à existência]; mas gerar, em troca, é quando a coisa surge quo ad existentiam solum [somente quanto à existência]. Daí que agora não haja na Natureza criação alguma, mas somente geração. De sorte que, se *Deus* cria, Ele cria a natureza da coisa juntamente com a coisa. E por isso seria invejoso se, podendo e não querendo, houvera criado a coisa de tal forma que esta não concordasse in essentia et existentia com sua causa. Porém, o que nós chamamos aqui criar não se pode dizer, a rigor, que haja ocorrido alguma vez, e não o fazemos senão para indicar o que podemos dizer quando distinguimos entre criar e gerar. (BT I, 2, §5º, Nota 55).

No excerto acima colacionado, Espinosa afirma que os modos existentes são *criados* “simultaneamente quanto à *essência* e quanto à existência” pela necessidade da natureza da substância, que é imanente. Neste sentido, utiliza o termo *criação*, em detrimento da expressão *geração*. Esta última, relacionar-se-ia a um *poder invejoso*, fundado na vontade-livre, na arbitrariedade de um intelecto infinito que por ser transcendente concebe infinitas coisas, das quais escolhe, ao seu juízo, as que tornará existentes. À vista disso, o termo *geração* não guarda total identidade com o que pretenderá o autor ao apresentar a substância sob as *teorias do determinismo, da necessidade e da imanência*²¹. Contudo, considerando os diversos usos do vocábulo *criação*, com intuito de evitar confusões ou ambiguidades acerca de suas críticas a arbitrariedade de um poder transcendente, Espinosa ajusta à sua teoria o termo *produzido* (*produci*) (EI, prop. 6).

De outra parte, superado o parêntese acerca da utilização do termo *produção* para referir-se à atividade da substância, da qual deflagra a existência dos modos, Oldenburg, correspondente de Espinosa, ao considerar que os modos são tornados existentes por causas exteriores que compelem suas inúmeras partes extensivas a uma relação, que se submete às leis de movimento e repouso, e que corresponde a uma *essência* irreduzível, um grau de *potência* que agora é determinado, finito e, portanto, da ordem da duração (BT I, 2, §9), questiona o autor: *de que maneira estas inúmeras partes do modo se colocariam em concordância com sua essência? De que forma se daria a submissão dos modos existentes às leis mecânicas? E, ainda, de que jeito concordariam com a ordem de toda a natureza?*

Para Espinosa, seguindo a teoria da causalidade, as respostas às indagações feitas por seu correspondente não são possíveis de serem alcançadas, dado que só podem ser concebidas por um intelecto infinito, enquanto ele é causa adequada todas as coisas que existem. Em seus termos: “(...) no que concerne a eu saber absolutamente de que maneira as coisas se ligam umas às outras e se acordam com o seu todo, não tenho essa ciência; ela requereria o conhecimento da natureza inteira e de todas as suas partes (...)” (Carta 32, Spinoza a Oldenburg).

Neste sentido, ao considerar a incapacidade do intelecto finito de conhecer de forma clara e distinta todas as coisas das naturezas, Espinosa supera as causas e o movimento inaugural pelo qual as partes das modificações concordariam intrínseca e extrinsecamente com o todo. Seu esforço filosófico volta-se, agora, no compreender da natureza do modo que percebe o mundo de forma parcial e mutilada, coloca as coisas que nele lhes são apresentadas sob uma perspectiva singular, como é, por exemplo, a *utilidade humana*. Ao desconsiderar a ordem e a necessidade universal de todas as coisas, passa a julgar que determinadas coisas que existem, na forma com que existem, são inúteis, inescrupulosas, desordenadas e absurdas.

(...) quando considero que os homens, como os outros seres, não são senão somente uma parte da natureza e **quando ignoro como cada uma das partes se acorda com o todo, como ela se liga umas com as outras**. E é só esse defeito de conhecimento que é a causa de que certas coisas – existentes na natureza e das quais eu tenho apenas uma percepção incompleta ou mutilada, porque elas concordam mal com os desejos de uma *alma* filosófica – me pareceram outrora vãs, desordenadas e absurdas. (Carta 30, Spinoza a Oldenburg, grifo nosso).

Desta feita, considerando que os pontos fundamentais do diálogo das Cartas 30 e 32 esclarecem a maneira como Espinosa compreende o deflagrar da relação das partes do modo e sua concordância com o todo expresso pela substância uma, propõe-se, a partir deste momento, a acompanhar o desenvolvimento do argumento de Espinosa acerca da natureza do modo, especialmente, da natureza humana.

Não obstante, os homens são modificações da substância que se expressam por dois atributos: pensamento e extensão. Pergunta-se: Como se dá a relação do corpo e da *alma* em uma teoria do *paralelismo psicofísico*? Qual a estrutura do corpo? Como ele se constitui? Enfim, *o que pode o corpo*? Para Espinosa, estas indagações devem preceder logicamente outra, marcadamente cartesiana, *o que pode a alma*? Esta subversão na ordem com que o autor se lança em busca do conhecimento e da relação que se estabelece entre o corpo e a *alma* humanos torna compreensível o porquê de sua teoria centrar-se na complexidade da composição dos corpos e, como reflexo, em sua capacidade de afetar e ser afetados de inúmeras maneiras por inúmeros outros *modos*.

Desta feita, quanto à complexidade dos modos, ressalta-se que todo *modo finito* é um conjunto de inúmeras (infinito) partes correspondentes à uma *essência determinada*. Mais do que um jogo de palavras, é preciso compreender adequadamente como se atribui aos *modos finitos* uma infinidade de partes, uma vez que o que é da ordem do infinito deve ser também indivisível.

O uso do termo infinito compreende três acepções que podem ser associadas, segundo Deleuze (2017, p. 221-238), em dois grupos: (i) *infinito da substância* (positivo), que se diz daquele que é uma propriedade ou qualidade da *substância* e de seus *atributos* e, portanto, pertencente às coisas que por natureza são indivisíveis; (ii) *infinito dos modos* (*modal* ou *abstrato*), que subdivide-se em: (ii.i) *infinito causal*, que se diz das essências dos modos inexistentes, que enquanto partes intensivas compreendidas apenas no atributo guardam as características de infinitude e indivisibilidade daquele que lhe é causa; (2.2) *infinito por indefinição*, que se diz dos modos existentes, que enquanto partes extensivas, não existem apenas dentro dos atributos, mas também fora deles (abstratamente). Este infinito refere-se a uma multidão de partes que compõe os modos e que, embora seja determinada, não pode ser referenciada por um número, ainda que possa ser reconhecida como maior ou menor quando comparada a de outros modos.

(...) vê-se claramente que certas coisas são infinitas por sua natureza e não podem ser concebidas, de nenhum modo, como finitas; que certas coisas o são em virtude da causa da qual dependem e que, todavia, quando a concebemos abstratamente, podem ser divididas em partes e vistas como finitas; que outras ainda, por fim, podem ser ditas infinitas ou se preferirdes, indefinidas, porquanto não podem ser igualadas a números, embora pudéssemos conceber como maiores ou menores. Não é necessário, portanto, que coisas que não podemos igualar em número sejam iguais (...). (Carta 12, Spinoza a Lodewijk Meyer).

Sublinhe-se que o *infinito indefinição* não é o resultado da profusão da multidão de partes dos modos resultaria afirmar que da soma de partes finitas sucederia algo infinito, o que é absurdo. Neste sentido, a infinitude é colocada como equivalente ao termo indefinição, reflete a ausência da possibilidade de se compatibilizar às inúmeras partes do modo com qualquer auxiliar da razão que possa quantificá-los precisamente na imaginação. Nesta acepção, a ausência da capacidade humana em atribuir-lhes um número determinado os torna infinitos quanto ao número de partes. Nestes termos, admite-se que sejam concebidos *infinitos maiores* e *infinitos menores*.

O que eu disse em minha carta sobre o *infinito*, a saber, que não se conclui da multidão de partes que haja uma infinidade, resulta manifestamente de que, a infinidade se concluísse da multidão de partes, nós não poderíamos conceber uma multidão maior, devendo sua multidão ser maior do que toda a multidão dada. Ora, isso é falso, pois no espaço total compreendido entre dois círculos tendo centros diferentes, nós concebemos uma multidão de partes duas vezes maior do que na metade desse espaço e, no entanto, o número de partes, tanto da metade, quanto do espaço total, é maior do que todo o número consignável (Carta 81, Spinoza a Tschirnhaus).

Dessarte, as inúmeras *partes extensivas do modo* estarão sempre em uma relação. Unem-se, umas às outras, por leis de movimento e de repouso, movendo-se, ora mais rápido,

ora mais lentamente, ora para uma direção, ora para outra. Sua forma se conserva na medida em que se preserva a proporcionalidade com que suas partes se comunicam e se explicam por uma *essência irreduzível*.

Ademais, nos *modos existentes*, todo o conhecimento, adequado ou inadequado, se dá por meio de *afecções*. Quer dizer, por meio de relações que se estabelecem entre as partes extensivas, que lhes são próprias, e entre estas e outras que lhes são externas. As *partes intensivas* equivalem às *essências irreduzíveis dos modos* que atuam como *balizas* que estabelecem os limites máximo e mínimo expressos na natureza do modo. A essência dos modos, portanto, admite que a relação entre as infinidades de partes extensivas, dada segundo as leis mecânicas e de composição e decomposição, diversifique-se, estabelecendo as margens que possibilitam que estas transformações ocorram, sem exaurir a relação originária pela qual exprime sua forma individual (DELEUZE, 2017, p.221-238).

Por outro lado, Espinosa (EII, prop. 13, Lema 3, axioma 2) refere-se aos *corpos simples*, “aqueles que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão”. Tal afirmação parece esbarrar na seguinte digressão: se tudo o que existe na natureza é a substância e os seus atributos ou são modos, se a substância e seus atributos são infinitos e, se os modos existentes, por sua vez, se manifestam por uma complexidade, isto é, por um conjunto de inúmeras partes ao qual corresponde uma essência irreduzível, como podem existir *partes extensivas simples* no sistema de Espinosa? A resposta dada por Deleuze (2017, p.221-238) sugere que os *corpos simples* existem no sistema de Espinosa, tanto que por ele foram citados, entretanto, não possuem uma existência e uma essência que lhes sejam próprias. Melhor dizendo, embora existam e componham a extensão, são incognoscíveis aos homens como unidade.

Nesta perspectiva, a existência e a essência dos modos correspondem uma à outra em proporções que não se revelam *termo a termo*. Quer dizer, o *intelecto finito* dos homens só conhece o *conjunto infinito* de partes extensivas ao qual corresponde uma *essência*. Os corpos simplíssimos não possuem uma essência que lhes sejam próprias e, por isso, são incognoscíveis ao homem. Contudo, assim como tantas outras coisas, a ausência de percepção humana não exclui sua existência na natureza. Importa, salientar, conforme alerta Deleuze (2017, p. 221-238), que existem coisas que o intelecto infinito concebe como simples, por exemplo, uma *bolha de sabão*, mas que na verdade não o são. São cognoscíveis ao homem na medida em que são compostas de inúmeras partes. Isto é, existem como forma individual da qual corresponde uma *essência*.

1.4 DA NATUREZA HUMANA E DA TEORIA DO PARALELISMO PSICOFÍSICO

Para Espinosa, a problematização da capacidade da mente humana como primordial negligencia a verdadeira necessidade do desvendar das leis da natureza, aplicáveis autonomamente à extensão e às suas estruturas. Para o autor, as funções do corpo possuem tamanha eficiência que denotam uma aptidão capaz de surpreender até mesmo a própria mente. Com efeito, do costumeiro subjugar do corpo à *livre-vontade* da mente, extrai-se o fato de que as causas das ações do homem (e de suas paixões) permanecem desconhecidas e continuam sendo buscadas onde não podem ser encontradas.

“[...] O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente - pode e o que não pode fazer. Pois, ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados. Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente. Além disso, ninguém sabe por qual método, nem por quais meios, a mente move o corpo, nem que quantidade de movimento ela pode imprimir-lhe, nem com que velocidade ela pode movê-lo. Disso se segue que, quando os homens dizem que esta ou aquela ação provém da mente, que ela tem domínio sobre o corpo, não sabem o que dizem, e não fazem mais do que confessar, com palavras enganosas, que ignoram, sem nenhum espanto, a verdadeira causa dessa ação [...]” (EIII, prop. 2, esc.).

Neste sentido, Espinosa (EV, prefácio) desaprova a solução dada por Descartes e se diz surpreendido por encontrar naquele que se propôs a “nada deduzir que não fosse de princípios evidentes por si mesmos; e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente; e que tantas vezes censurara os escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas” tenha admitido “a hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas: a da *glândula pineal*”.

Com efeito, ele [Descartes] afirma que a *alma*, ou a mente, está unida, principalmente, a uma certa parte do cérebro, mais especificamente, à chamada glândula pineal, por meio da qual a mente sente todos os movimentos que se produzem no corpo, bem como os objetos exteriores. A mente, por sua vez, pode movê-la de várias maneiras, bastando querê-lo. Ele sustenta que essa glândula está suspensa no meio do cérebro, de tal maneira que pode ser movida pelo mínimo movimento dos espíritos animais. Afirma, ainda, que ela fica suspensa no meio do cérebro, de maneiras tão diferentes quanto são diferentes as maneiras pelas quais os espíritos animais se chocam contra ela. E que, além disso, nela se imprimem traços tão diferentes quanto são diferentes os objetos exteriores que impelem esses espíritos animais contra ela. Daí que, se, posteriormente, a glândula pineal que é movida, pela vontade da *alma*, de diferentes maneiras, fica suspensa de maneira idêntica àquela pela qual já foi, uma vez, suspensa

pelo mesmo movimento dos espíritos, então a própria glândula impelirá e determinará os espíritos animais, da mesma maneira com que eles tinham sido, antes, impelidos por uma suspensão análoga da mesma. Sustenta, ainda, que cada vontade da mente está ligada, pela natureza, a um movimento preciso dessa glândula. (EV, prefácio).

Consequentemente, segundo o Espinosa (EIII, prop.2), o explorar da mente humana perpassa caminhos muitas vezes incognoscíveis ao intelecto finito, impedindo que se alcance, com clareza e distinção, certos conceitos perquiridos. Nesta medida, o autor sugere que se inicie o percurso investigativo pelas seguintes indagações: *o que pode o corpo? Qual a sua estrutura? Do que ele é constituído?* Para que então, já na posse do conhecimento de sua natureza, o intelecto finito seja capaz de inferir, na mesma medida, a essência da mente humana.

Dessarte, em que medida a mente humana conhece o seu objeto, o corpo? Para Espinosa (EII, prop. 13), o discernimento da natureza das coisas dar-se-á pelo conhecimento de suas causas. Todas *as modificações* são concebidas e existem no (e pelo) intelecto *infinito* e têm como *causa eficiente a substância*. Todavia, nos termos de um anunciado causalismo, a causa e o efeito devem exprimir as mesmas qualidades. Isto é, a causa próxima de um *modo finito* deve também ser determinada. Este aparente desencontro resolve-se, para Espinosa, da seguinte maneira: a mente humana, enquanto uma ideia, existe necessariamente na *substância* e tem esta como causa, não enquanto ela se expressa como *infinita* e *absoluta*, mas enquanto afetada por uma *modificação* com as mesmas qualidades de finitude e determinabilidade existentes no modo.

Por outro lado, a mente humana se diferencia das demais ideias que existem necessariamente na substância. Para Espinosa, as ideias existentes não são iguais. Quando comparadas umas às outras, podem ser superiores ou inferiores, possuir mais ou menos realidade (perfeição). Assim, embora reflitam a autonomia de seu atributo, o pensamento, as distinções estabelecidas no âmbito das ideias estão direta e proporcionalmente ligadas à constituição de seu objeto na extensão, isto é, à estrutura do corpo ao qual aquela ideia está relacionada. Desta forma, a superioridade ou grau de perfeição de uma ideia extrai-se do comparativo estabelecido entre duas ou mais ideias, mas dar-se-á na exata medida da complexidade de seus objetos e da capacidade do modo de afetar e ser afetado.

Neste sentido, a superioridade de um corpo e, consequentemente, de sua ideia se apresentam nos seguintes critérios: (i) agir ou padecer simultaneamente sobre o maior número de coisas (corpo) e, por outra ordem, perceber simultaneamente o maior número de coisas (*alma*); (ii) aptidão para ser causa adequada (completa) de suas ações.

Digo, porém, que, em geral, quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer

simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente. É por esses critérios que podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras, bem como compreender por que não temos de nosso corpo senão um conhecimento muito confuso, além de muitas outras coisas, as quais deduzirei, a seguir, do que acabo de expor” (EII, prop. 13).

Nestes termos, a seção seguinte dedicar-se-á a exposição de algumas teorias que demonstram o esforço e subversão do autor ao problematizar: *o que pode um corpo?* A dedicação à estrutura e a constituição do corpo humano alicerçará a maneira como o autor apresentará a sua *pequena física*²² e estabelecerá os termos da relação desta com a sua metafísica.

1.4.1 O que pode um corpo?

Ao teorizar sobre a natureza do corpo humano, Espinosa (EI, def. 4 e EIV, def. 2) o define como sendo uma modificação finita e determinada da substância, considerada sob o aspecto do atributo da extensão. Aos modos existentes, opõe-se a infinitude da substância. Logo, tem-se que serão causados pelo atributo da extensão, enquanto este for afetado por outra modificação, que é também finita e determinada.

De outra sorte, enquanto partes intensivas, os modos existem *complicados* no atributo. Nestes termos, concordam entre si e formam a força produtiva daquele. Contudo, quando por uma causa extrínseca estas *partes intensivas* passam a se expressar com um conjunto infinito, certo e determinado de partes extensivas, já não mais concordam absolutamente entre si, expressam-se como potências que se opõe umas às outras, mas que mantém certa identidade à medida que são estão aptas a afetar-se mutuamente. (EII, lema 2, a partir da prop. 13). Quer dizer, os corpos, enquanto modos da extensão, não concordam entre si senão em alguns aspectos, como, por exemplo, o fato de poderem ser *explicados*²³ pelo mesmo atributo e estarem submetidos às mesmas leis mecânicas.

Com efeito, todos os corpos estão submetidos às leis mecânicas, isto é, estão em movimento e repouso. Movem-se, ora mais rápido, ora mais lentamente, ora para uma direção,

²² Marilena Chauí (2003, p.133) utiliza a expressão “*pequena física*” para designar o Livro II da *Ética*, dedicado a compreender a estrutura dos corpos. Espinosa subverte o costume de indagar sobre as qualidades da alma, antes de preocupar-se em definir a complexidade de corpo. Para o autor, essa inversão resultaria no conhecimento claro e distinto de sobre a natureza de ambos.

²³ A expressão *explicada* é utilizada por Deleuze (2017) para apresentar a essência dos modos existentes, distinguindo-se das essências dos modos inexistentes, que são referidas pelo autor como estando *complicadas* no atributo.

ora para outra, diferenciando-se dos demais, somente à medida que são *corpos simples* (EII, ax. 1 e 2, lema 1, a partir da prop. 13). A causa do movimento e do repouso dos corpos é sempre extrínseca. Há um encadeamento de causas que tende ao infinito. A causa do movimento e do repouso de um determinado corpo está submetida às mesmas leis de movimento e repouso do seu efeito, que também foi deflagrado por uma causa que lhe era externa. Neste sentido, a alternância de estado dos corpos, na ordem dos modos, dar-se-á sempre extrinsecamente. Em outras palavras, aquilo que está em repouso, assim permanecerá até que algo o determine ao movimento e, inversamente, aquilo que está em movimento não entrará em repouso por si mesmo (EII, lema 3, dem. e corol., a partir da prop. 13).

Nada obstante, os modos conservam uma aptidão para afetar e serem afetados (preenchidos) de inúmeras maneiras devido à grande quantidade de partes pelas quais são compostos. Seu poder de agir é preenchido constantemente por afecções, isto é, por encontros que refletem tanto a natureza do corpo afetado, quanto a do corpo que o afeta. Nestes termos: (i) um corpo pode ser afetado de inúmeras maneiras em razão da diferença dos corpos que o afetam; (ii) diferentes corpos podem ser afetados de maneira totalmente distinta pelo mesmo corpo; (iii) um corpo pode ser afetado de diferentes formas, em tempos diferentes, pelo mesmo corpo exterior. (EII, ax. 1, a partir da prop. 13).

Nesta perspectiva, os *modos* existentes são sempre *corpos complexos*, isto é, formados por um grande número de partes que se reúnem por meio da comunicação de seus movimentos. A forma individual do modo se mantém a mesma, ainda que se alternem o seu estado, sua velocidade e a sua direção, ainda que se modifique quanto ao tamanho de suas partes, tornando-as maiores ou menores, ou, ainda, substituindo-as, conservando-as ou regenerando-as, desde que preservada a proporção com que as suas partes se comunicam, ou seja, a maneira como estão originalmente acomodadas à sua forma individual que determina os *limites máximos e mínimos*²⁴ admitidos por sua essência.

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. Pois, como cada uma de suas partes compõe-se de vários corpos, cada uma delas poderá, portanto (pelo lema prec.), sem qualquer mudança de sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais velozmente e, como consequência, transmitir seus movimentos às outras partes, ora mais lentamente, ora mais velozmente. Se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se continuamos assim, até o *infinito*, conceberemos facilmente que a natureza

²⁴ Deleuze (2017, p. 209-220) utiliza as expressões *limite máximo e limite mínimo* para referir-se à essência e à forma como balizas às transformações admitidas pelo do modo individual, isto é, que ensejam o seu atualizar e não o seu exaurimento.

inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de *infinitas* maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro (EII, lema 7, escol., a partir da prop. 13).

Com isso, percebe-se que a diferença entre os *modos* não está na *substância*. A *essência* dos *modos*, enquanto complicada no atributo, não pode ser diferenciada das demais *essências* de modos (e do próprio atributo), senão como uma *parte intensiva*, isto é, *como um grau da própria potência da substância*. A individualização extrínseca do modo dar-se-á a partir de sua existência, quer dizer, a partir do momento em que pode ser explicado, *fora* do *atributo*, como um conjunto de partes extensivas provocadas a formar uma relação de movimento e repouso consoante uma essência determinada e irreduzível que admite mudanças contínuas. Perceba-se que da definição de modo se extrai que será ele sempre um indivíduo complexo, isto é, uma coisa singular que conserva a “sua natureza, quer se mova em sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais, tal como antes” (EII, lema 7, esc., a partir da prop.13).

Com efeito, a alta complexidade dos modos existentes se exprime não só pelo liame estabelecido entre os inúmeros indivíduos compostos que o constituem, mas também pela necessidade de se relacionar com mundo e de conectar-se com um incalculável número de corpos que lhe são extrínsecos. Porquanto, são por causas externas que os modos finitos se movem, compõem-se e, ainda, conservam-se ou regeneram-se (EII, post.1 a 4 e 6, a partir da prop. 13). Este movimento de conexão com o mundo, que se dá através das afecções, é o reflexo de sua capacidade de afetar e ser afetado, simultaneamente, de inúmeras maneiras.

1.4.2 O que pode a alma?

O corpo humano compreende uma infinidade de indivíduos altamente complexos. A mente humana tem como objeto o corpo. Logo, pelo *paralelismo psicofísico*, a ideia que constitui o ser formal da mente humana também é altamente complexa (EII, prop. 15). A equivalência e a simultaneidade dos atributos da substância (pensamento e extensão) afirmam-se pela incompatibilidade do *comércio psicofísico*²⁵ e orientam a verificação da natureza da mente humana na presente seção. Nesta perspectiva, considerando que o corpo (finito e determinado) é da ordem da duração, a proposta é desenvolver algumas questões à luz da teoria das afecções de Espinosa, como: a mente, enquanto modo existente, pode ser eterna? Pode

²⁵ A teoria do *Paralelismo psicofísico* espinosana é incompatível com a teoria do *comércio psicofísico* uma vez que reconhece a autonomia e a equanimidade dos atributos (infinitos em gênero) pensamento e extensão.

desvincular-se de seu objeto e vincular-se a outro, em tempos diferentes? Pode o homem recordar-se, reter na memória a imagem de coisas que experimentou antes (ou depois) da existência de seu corpo atual?

Com efeito, para Espinosa (EV, prop. 19), “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das *afecções* pelas quais o corpo é afetado”, ou seja, a mente humana é atual e só conhece a natureza de seu objeto, o corpo humano, pelas relações estabelecidas com os modos exteriores. O conhecimento por afecções envolve a natureza de indivíduos altamente complexos e, por isso, é confuso. Neste sentido, sendo ou não causa adequada de suas afecções, o modo conhecerá mais a constituição atual do seu próprio corpo, do que a natureza do modo exterior com o qual se relacionou. Do corpo exterior (e de sua ideia), o modo tem uma percepção restrita às condições de possibilidade das afecções. Isto é, percebe apenas as coisas que lhes são comuns e que nesta medida oportunizaram a referida relação. Por exemplo, o fato de ambos serem explicados pelo mesmo atributo.

A eternidade da *alma* garante-se no sistema espinosano pela *teoria da causalidade*. Por esta teoria, está pressuposto que a causa deve contemplar todas as propriedades de seu efeito. Perceba-se, a ideia da *alma* humana (causa) integra um encadeamento causal no qual estão inseridos abstratamente a substância, os atributos (especialmente, enquanto afetados por modificações finitas e determinadas), outros modos. Por certo, a substância (infinita) integra a cadeia causal do modo determinado não como sua causa próxima, no entanto, tampouco refletirá uma causa remota, apartada, uma vez que se define como sendo causa imanente e eficiente de todas as coisas.

Dito isso, enquanto considerada por si, a mente humana será sempre finita e determinada, e durará apenas enquanto persistir o corpo. Sendo assim, sua imaginação e suas recordações não poderão expressar mais do que as ideias das afecções do corpo que lhe é coetâneo (EV, prop. 21). Contudo, ao afirmar a atualidade e finitude da mente humana, Espinosa admite por outro viés sua eternidade. O argumento aqui se funda na unicidade da substância e na infinitude do seu intelecto e pode ser apresentado sob duas perspectivas.

Sob o primeiro aspecto, ressalta-se que, enquanto existem *apenas* nos atributos, os modos são considerados *partes intensivas* e exprimem-se infinitos e eternos. Apressadamente, poder-se-ia pensar que o argumento da eternidade da *alma* residiria neste ponto. Contudo, um olhar mais cuidadoso perceberia que muito embora as modificações, enquanto partes intensivas, sejam eternas, ainda não estão aptas a refletir a natureza da *alma* humana, pois que a sua forma individual implica que àquelas partes intensivas estejam relacionadas a um conjunto de

inúmeras partes extensivas, com as quais formarão uma relação finita e determinada. Agora, *como esta relação finita e determinada poderá exprimir-se eterna?* De fato, enquanto considerada em si mesma, a *alma* humana será sempre determinada e, portanto, limitada. No entanto, será eterna ao ser considerada sob o aspecto do intelecto infinito, sua causa eficiente e imanente, que conhece a natureza de todas as coisas que concebe.

Por outra perspectiva, a eternidade da mente humana pode atribuir-se a *parte* que corresponde ao intelecto. Para Espinosa, a mente humana pode abstratamente ser dividida em intelecto e imaginação. Melhor dizendo, os *modos* são coagidos à existência por uma causa que lhes é externa e expressam-se por apenas dois dos infinitos atributos da substância: o pensamento e a extensão. Por não serem absolutamente perfeitos, realizam-se por uma capacidade de afetar e ser afetado. Melhor dizendo, segundo o conhecimento que eles têm sobre a sua própria natureza, podem ser levados a agir ou padecer, figurando, respectivamente, como causa adequada ou inadequada de suas relações. Enquanto são causas adequadas de suas afecções, isto é, enquanto preenchem seu poder de agir com afecções ativas, os modos agem e suas ações decorrem necessariamente de ideias adequadas. As ideias adequadas, por sua vez, pertencem exclusivamente a parte da mente referente ao intelecto e, por isso, guardam a propriedade da eternidade. Por outro lado, a parte da mente que faz com que o modo padeça é a imaginação e, por ser menos perfeita²⁶ do que aquela na qual se acha o intelecto, possui também menos realidade e, nestes termos, exprime-se finita, vinculando-se a duração do corpo que tem como objeto.

(...) a nossa mente, à medida que compreende, é um modo *eterno* do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o *infinito*, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto *eterno e infinito* de *Deus* (EV, prop. 34).

Apenas para ilustrar o que acaba de ser dito, Espinosa (EV, prop. 40) aponta que a submissão da *alma* humana aos afetos referidos às paixões dar-se-á somente enquanto durar o corpo. Note-se, as paixões são afecções passivas que se originam de uma ideia inadequada e só podem ser concebidas na ordem da imaginação. Diferente do intelecto, a imaginação considera mais o estado atual das coisas do que a sua própria natureza, pelo que é sempre confusa. Contudo, é possível afirmar a existência de um amor eterno para o vulgo e para o autor, mas

²⁶ Importante ressaltar que o conceito espinosano de perfeição equipara-se à realidade, portanto, quando se diz que a imaginação é menos perfeita do que o intelecto, quer se dizer com isso que ela possui menos realidade, contudo, embora seja palco para as ideias confusas e inadequadas revelará instrumentos aptos a auxiliar razão e desenvolver-se-á paralelamente a ela. Deste modo, não se pode perder de vista a importância da imaginação para o sistema espinosano, especialmente, para a política, que não assume qualquer viés pejorativo, pelo contrário, revela a natureza humana que existe.

por razões completamente diferentes. Atente-se, para Espinosa, o amor dirigido às coisas singulares será sempre finito e durará enquanto perdurar o corpo, mas o amor dirigido à substância será sempre eterno, uma vez que se exprime como um *amor intelectual* que, diferente do amor imaginado, deflagra-se de uma ideia adequada do intelecto.

1.5 DAS AFECÇÕES DA SUBSTÂNCIA E DOS MODOS

Nesta subseção, procurar-se-á traçar uma distinção entre a aplicabilidade do termo *afecções*, de acordo com o contexto em que é apresentado por Espinosa. Dessarte, a expressão pode adquirir um sentido como *afecção da substância*, outro completamente distinto como *afecção dos modos*, devendo, ainda, ser diferenciada do termo *afetos*²⁷.

Em primeiro lugar, as *afecções das substâncias* são os *modos existentes* e suas *essências* (EI, def. 5), em outras palavras, a substância se manifesta por um poder de agir que é constantemente preenchido por *afecções ativas*. Como não padece, será sempre causa adequada de suas relações, isto é, suas afecções explicar-se-ão, sempre e completamente, por sua natureza. Neste sentido, a referência aos *modos existentes* como afecções da substância ressalta uma relação de causalidade que comunica a substância como causa do modo, não enquanto infinita, mas enquanto afetada por uma modificação finita e determinada.

Em segundo lugar, as *afecções dos modos* manifestam o seu estado atual. São denominadas por Deleuze (2017, p. 231-258) como *afecções das afecções ou afecções de segundo grau* e definidas por Espinosa da seguinte maneira:

(...) entendo por afecções do corpo a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções. Quando, por conseguinte, podemos ser causa adequada de uma dessas afecções, por afecção entendo uma ação; nos outros casos uma paixão. (EIII, def. 3).

Na definição de Espinosa identificam-se dois tipos de afecções dos corpos, as *ativas* e as *passivas*. As afecções distinguem-se pela capacidade que os modos têm de serem *causa adequada* ou *inadequadas* de suas relações. Assim, os modos serão passivos e, portanto, padecerão quando não puderem ser explicados como causa adequada de suas afecções. Isto é, quando não for possível conhecer o que causou a afecção tão somente pela natureza do modo afetado, dir-se-á que ele é *causa inadequada* e que a afecção é uma paixão. A incompletude da

²⁷A referida observação é trazida e desenvolvida por Deleuze (2017, p. 231-258).

causa revela ao modo, quanto a parte que lhe falta, imagens e ideias inadequadas, coisas que por serem da ordem da imaginação não podem configurar uma verdade eterna.

Em síntese, as *afecções dos modos* refletem a constituição de um dado conjunto infinito de partes extrínsecas que é determinado por uma essência que lhe é inerente. A essência dos modos responde por sua forma individual e deve conciliar sua determinabilidade com sua atualidade. Ainda, equivale a um *grau de potência* e, conseqüentemente, a uma aptidão para agir e padecer, que por sua vez é constantemente preenchida por afecções que respondem pela variabilidade do estado (e até o exaurimento) do modo. Diferente das substâncias, ao se relacionar intrínseca e extrinsecamente com as coisas, o modo preenche constantemente sua capacidade de agir com afecções ativas e passivas, que refletem o aumentar e o diminuir de sua potência e transforma suas relações.

Em terceiro lugar, deve-se distinguir as *afecções da substância* dos *afetos do ânimo*. Os *afetos* são ideias de uma afecção dada e, por isso, segundo Espinosa, diferem-se de outros *modos de pensar* (afecções da substância) à medida em que não são autônomos. Isto é, estão sempre relacionados à ideia de um objeto. Por exemplo, ao referir-se ao amor, ao ódio ou a raiva, o modo o faz com relação a ideia que tem de alguma coisa. Quer dizer, existirá sempre no indivíduo que detém determinado afeto de ânimo a ideia da coisa ou pessoa a qual sua afeição é dirigida.

Os modos do pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada, etc. Uma ideia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar. (EII, ax. 3).

Por outro lado, considere-se que os atributos da substância são independentes, simultâneos e equânimes. Não há qualquer superioridade de um atributo sobre o outro. Nestes termos, as modificações do pensamento (afecções da substância) revelam-se emancipadas de seus objetos, o que permite que uma ideia adequada seja afirmada independente de sua relação com o seu ideado. A respeito da ideia adequada, observa Espinosa: “(...) considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (EII, def. 4)

Percebe-se que a distinção entre os conceitos de afetos do ânimo e afecções da substância está alicerçada na relação de (in)dependência, que se estabelece entre a ideia e o seu ideado. Quanto aos modos do pensamento, possuem em si mesmos todas as propriedades de uma ideia adequada, de maneira que o seu valor, diante da emancipação dos atributos, deve ser

perquirido intrinsecamente no próprio modo e não exteriormente em seu ideado, que é de outro gênero (atributo da extensão) e, por isso, nada acrescenta à sua essência.

Diversamente, nos afetos do ânimo, é indispensável que haja uma correspondência entre a ideia e o seu ideado. Contudo, enquanto da ordem da imaginação, o ideado não é capaz de tornar aquele sentimento como verdadeiro. A dependência que aqui se estabelece é da ordem da duração, ou seja, se manifesta na contínua e indefinida existência da ideia no tempo que se exaure quando uma afecção, contrária e mais forte que o ideado, atinge o modo que sente a sua presença de tal forma que torna latente a sua ausência.

1.5.1 Das afecções do modo e sua relação com a essência, o grau de potência e o poder de agir

A seção antecedente dedicou-se aos diferentes contextos em que o termo afecção pode ser empregado por Espinosa. Ressaltou-se, ainda, a diferença conceitual que se vislumbra entre as expressões afecção e afeto. Estabelecidas estas distinções, destacam-se as afecções dos modos e os afetos como temas sensíveis e indispensáveis ao desenvolvimento desta pesquisa, que visa acompanhar o deslocamento ontológico do sujeito sob o viés de uma *teoria do direito natural* que se fomenta no campo político.

Quanto aos afetos, tem-se que se encontram tão arraigados aos fundamentos da filosofia prática de Espinosa que seria tortuoso percorrer um caminho por esta, sem mencionar aqueles. Apenas para exemplificar a relação que intimamente se constrói entre eles, observe-se que, em oposição a uma tradição contratualista, Espinosa traz o medo e a esperança como liame, volátil e sensível que mantém o poder soberano do estado e a instituição de um direito comum.

Ainda neste sentido, ao desenvolver suas teorias do direito e do estado, o autor insurge à maneira como os afetos são alimentados pelas superstições, dogmas e preconceitos e a forma como são utilizados como instrumento de manipulação e escravização da multidão, por serem extremamente úteis aos *detentores* da soberania do Estado, que não visam mais do que a satisfação de seu próprio interesse privado, isto é, a própria manutenção no poder. Desta forma, a emancipação da multidão está intrinsecamente relacionada aos afetos, pois que depende do autoconhecer-se como a própria potência do estado; do afastar-se dos afetos que alimentam a sua ignorância e lhes aprisiona; do tornar-se livre na medida em que possa ser determinada por uma racionalidade real, ativa e potente. Desta maneira, evidenciado o diálogo imediato dos afetos com a filosofia política, opta-se, metodologicamente, por apresentá-los conjuntamente no capítulo seguinte.

Quanto às *afecções dos modos*, antes de reexaminar os conceitos já apresentados, são necessários alguns esclarecimentos acerca das qualidades do próprio modo. Para tal intento, estear-se-á na *tríade da expressão do modo*, proposta por Deleuze (2017, p. 239-258): *essência do modo existente, grau de potência e o poder de agir*.

Nesta perspectiva, em primeiro lugar, considere-se *a essência dos modos existentes*. Espinosa, ao apresentar as propriedades da substância, não as opõe ao conceito de atributos, utilizando o conceito de modificação como contraponto, seguindo a metodologia do autor, entende-se que a definição de modo se torna mais clara quando considerada em conjunto com as qualidades da substância. Deste modo, anuncia-se: a substância é absolutamente livre e perfeita; existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza; seu intelecto infinito é causa adequada de todas as coisas; sua essência equipara-se a uma potência absoluta que se expressa pela capacidade de afetar de infinitas maneiras.

Nos modos, a existência é determinada por uma causa extrínseca. Coagido a existir, o modo nunca será absolutamente livre. Entretanto, ao emancipar-se intelectualmente, pode alcançar a *total liberdade*; sua *essência* determinada equipara-se a um *grau da própria potência* da substância que se expressa na capacidade que tem o modo de afetar e ser afetado *de inúmeras* maneiras; possui um intelecto finito; suas relações com outros modos exteriores, bem como, com aqueles que lhes são intrínsecos, dar-se-á por meio de *afecções*. Desta maneira, dir-se-á *causa adequada* quando sua *afecção* for *ativa* (ações) e puder ser explicada totalmente por sua natureza. Por outro lado, expressar-se-á como causa *inadequada* quando sua *afecção* for *passiva* (paixões) e puder ser explicada apenas parcialmente por sua natureza.

A essência determinada do modo compatibiliza-se com a sua capacidade de transformação, em outras palavras, suas partes extensivas entram em uma relação de movimento e repouso correspondente a uma parte intensiva determinada que se prolonga na existência, enquanto for mantida a proporção com que suas *inúmeras partes* se comunicam. Nestes termos, quer suas partes intrínsecas se movam mais rápido ou mais lentamente, para uma ou para outra direção, quer pereçam e sejam regeneradas ou substituídas por outras, expressar-se-ão sempre pela mesma forma individual. Neste sentido, o estado do modo pode atualizar-se sem esgotar a sua natureza ou inaugurar uma nova relação. É o que ocorre, por exemplo, com os homens. Enquanto crianças, exteriorizam uma natureza que aparenta ser completamente distinta da dos adultos que se tornarão, mas que na verdade representa um indivíduo que se reconhece o mesmo em fases distintas de sua permanência na existência.

Outrossim, a duração dos modos não pode ser concluída de sua essência finita. Sua existência no tempo, início e termo, é indeterminada e dar-se-á sempre em razão da atuação de

uma causa externa. Sua conservação, de outra sorte, depende do exercício intrínseco da potência que lhe foi dada. Em outros termos, incutidos pelo apetite de perseverar na existência, aumentando a sua potência, os modos passam por inúmeras e profundas transformações admitidas por sua forma individual (ou natureza), perpetuando o seu ser. O exaurimento de sua potência, da mesma forma como o seu deflagrar, não podem ser concluídos de sua essência, mas distinguem-se entre si enquanto a morte não expressa a potência infinita da substância, mas impotência do modo.

Aqui, deve-se observar, entretanto, que compreendo que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ousou negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma da sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse esquecido também sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, o que diremos da transformação das crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros. Para não dar, entretanto, aos supersticiosos, pretexto para que levantem novas questões, prefiro parar por aqui. (EIV, prop. 39, escol.).

Em segundo lugar, dedicar-se-á ao *grau de potência*, presente na tríade da expressão do modo, apresentada por Deleuze (2017, p.239-258). Com efeito, os modos são coagidos à existência por uma causa que lhes é extrínseca; existem em outra coisa pela qual também são concebidos. Assim, por não possuírem uma existência necessária, a potência pela qual existem e se conservam não pode ser própria, tampouco dada por uma outra modificação. Nestes termos, como a substância é a única ao qual é dado existir por si, conclui-se que a potência dos modos se exprime como um grau da própria potência da substância (TP, I, §2º).

Desta forma, os *modos* existentes são dotados de uma *força* que os inaugura e os faz perseverar na existência. Esta *força* conduzirá o modo à positividade e expressar-se-á pelo *apetite* que o modo tem de conservar-se, regenerar-se e expandir-se no limite de suas relações internas. Logo, a redução de qualquer destas conexões e, em última instância, a aniquilação do modo não pode ser considerada manifestação de sua potência, antes pronuncia a impotência resultante de uma afecção externa que lhe é contrária e mais potente.

Nestes termos, quando o modo ignora, total ou parcial, a causa de sua afecção, passa a guiar-se pelos afetos decorrentes da maneira como as imagens dos corpos exteriores se apresentam complicadas à ideia do estado atual de seu próprio corpo. Ao relacionar-se consigo mesmo e com o mundo, por meio de suas paixões, o modo reflete reação e passividade e todo esse movimento que o torna causa inadequada de suas afecções obstaculiza a sua potência colocando em risco sua própria existência.

Em terceiro lugar, quanto ao *poder de agir*, relembre-se, as *modificações* da *substância* se manifestam como um conjunto infinito de *partes extensivas* determinadas atualmente a entrar em uma relação de movimento e repouso, correlata a uma essência. Esta essência equivale a um *grau de potência* da própria substância, a um *poder de agir* que estará sempre preenchido por *afecções ativas* e *passivas* e que, por isso, é dinâmico e, dentro de certos limites (a forma do indivíduo), variável.

Com efeito, as *afecções passivas* referem-se às causas que se podem conhecer apenas parcialmente pela natureza do modo afetado e estão relacionadas às ideias inadequadas que temos na imaginação. Ao entrar em uma relação da qual não é causa adequada, o modo padece, submetendo-se à natureza do modo externo. Neste sentido, coloca-se em risco, ameaçando a conservação da relação que nele se estabelece. Assim, o diminuir do *poder de agir* não só impede que o modo se manifeste em sua totalidade, mas, em casos extremos, acaba por compelir suas partes a entrarem em uma nova relação que extingue a anterior.

Sob outra perspectiva, as *afecções ativas* relacionam-se com as *ideias e causas adequadas*. As *ideias adequadas* refletem a parte da mente pela qual responde o intelecto. Portanto, são da ordem da razão (eternas) e devem figurar como antecedentes lógicos das *causas adequadas*. Conforme visto anteriormente, as causas serão adequadas quando puderem ser explicadas totalmente pela natureza do modo afetado que, por isso, é ativo. Com tais características, as *afecções ativas* são responsáveis por aumentar ou desobstruir a potência do modo permitindo que ele possa conhecer o seu *poder de agir* em toda a sua *força* (máximo).

Assim, embora a potência dos *modos* seja revestida de positividade e, portanto, exprima-se como realidade e liberdade, ela pode ser freada por *afecções passivas*. Segundo Deleuze (2017, p. 231-258), o *poder de agir* do modo pode ser atravancado por um *poder de sofrer* (negativo). Em outros termos, o *poder de agir* do modo permanecerá sempre o mesmo e será adequadamente explicado por sua essência. Contudo, será constante e totalmente preenchido por *afecções ativas* ou *passivas* que se alternarão entre si, proporcional e inversamente, dependendo da forma com a qual os modos se estabelecem em suas relações (ação ou paixão).

Assim, quanto mais *afecções ativas* experimentar o modo, por menos *afecções passivas* ele padecerá e, inversamente, quanto menos *afecções ativas*, mais *afecções passivas*. O aumento da *potência* está imediatamente referido às *afecções ativas* e revela-se pelo esforço do modo em desentruar o seu *poder de agir*, retirando tudo aquilo pelo qual ele padece (*impotência*), que lhe impede de viver sua *potência* em toda a sua plenitude, que lhe impede de ser totalmente livre e de agir por causas que podem ser explicadas, especialmente pela necessidade de sua natureza.

Encerra-se o presente capítulo com as seguintes indagações: é possível aos homens alcançar as *afecções ativas*? Qual sua relação com o desejo (apetite) que tem o modo de aumentar a sua *potência* e conservar-se na existência? As interrogações (e não suas respostas) são fundamentais aos desdobramentos da filosofia prática de Espinosa, uma vez que o deslocar ontológico do homem à multidão se revela como processo de expansão de *potências*, isto é, ao compor um indivíduo coletivo, o homem não é aniquilado em sua essência, não se trata da criação de um modo o exterior, mas da instituição de uma *potência inédita* onde homem e multidão refletem fases de uma mesma natureza, ainda que intelecto finito, estando confuso, custe a percebê-los como tal.

2 JUS SIVE POTENTIA: DA TEORIA DO DIREITO NATURAL E A POTÊNCIA DO INDIVÍDUO ENQUANTO PARTE DA NATUREZA

A primeira parte do trabalho teve como objetivo expor alguns dos principais aspectos da teoria dos modos, nos termos em que são apresentados por Espinosa, sob o recorte de sua utilidade à constituição do sujeito político. Dentre os tópicos desenvolvidos, ressaltam-se: (i) a composição dos corpos complexos por um conjunto de inúmeras partes extensivas e intensivas, que se relacionam à medida que têm uma causa comum²⁸; (ii) a teoria do *paralelismo psicofísico*, que define a ordem e a conexão do corpo como a mesma que a ordem e a conexão das ideias, uma vez que tem como causa comum a substância do qual são parte²⁹.

2.1 ESPINOSA, UM FILÓSOFO POLÍTICO-JURÍDICO?

Inicialmente, resalta-se a dificuldade de ser Espinosa reconhecido como filósofo político e jurídico. A recusa à filosofia prática de Espinosa é trazida por Fernando Dias Andrade (2001) sob duas perspectivas principais: (i) o aparente tratamento secundário que o político recebe de Espinosa em seu sistema filosófico; (ii) o alicerce metafísico.

O argumento de que o político se apresenta às margens do sistema filosófico de Espinosa considera, principalmente, as obras que teriam sido dedicadas especificamente ao tema pelo autor. Neste contexto, está o *Tratado Teológico-Político*, publicado anonimamente em 1670, que revela, segundo Diogo Pires Aurélio (*in* SPINOZA, 2015, p.49), uma “análise da religião popular e crítica contundente ao calvinismo ortodoxo do partido orangista”. Por ser um método retórico e geométrico, Espinosa expõe a necessidade da separação entre filosofia, política e religião. Propõe ao leitor filósofo um estudo bíblico, alicerçado na razão, em detrimento do preconceito e da superstição das revelações. Distingue as leis divinas daquelas propriamente humanas e alicerça ambas na necessidade da natureza. Nestes termos, aponta para o estado laico e assegura, já no prefácio daquela obra, que a liberdade de pensar e manifestar este pensamento são indispensáveis à segurança do Estado. Contudo, dos vinte capítulos que compõem a obra,

²⁸ Marilena Chauí (2003, p.133) utiliza a expressão “*pequena física*” para designar o Livro II da *Ética*, dedicado a compreender a estrutura dos corpos. Espinosa subverte o costume de indagar sobre as qualidades da alma, antes de preocupar-se em definir a complexidade de corpo. Para o autor, essa inversão resultaria no conhecimento claro e distinto de sobre a natureza de ambos.

²⁹ Em outras palavras, para Espinosa (*Ética*), o homem relaciona-se com os modos exteriores por meio de afecções do corpo e as ideias destas afecções são simultaneamente percebidas pela sua mente. Desta feita, embora pensamento e extensão sejam dois atributos independentes, são simultâneos ou paralelos, a mente tem como o objeto o corpo e a causa eficiente e imanente de ambos é comum a todas as coisas: a substância.

os primeiros quinze teriam sido dedicados à religião, sendo apenas os seus últimos quatro destinados à política propriamente dita.

Outrossim, o *Tratado Político* foi escrito entre os anos de 1676 e 1677 por sugestão de um corresponde de Espinosa. De maneira diversa do *Tratado Teológico-Político*, tal obra não é dedicada à religião, mas exclusivamente ao político e ao jurídico, por isso, estaria a salvo das críticas desta natureza. No entanto, passa a ser considerado uma obra imperfeita³⁰, tendo o valor de seu conteúdo no campo prático relativizado, segundo Fernando Dias Andrade, pelo fato de ter sido abruptamente interrompida após algumas poucas linhas do capítulo que seria dedicado às “leis e de outras questões particulares respeitantes à política”, nos termos apresentados na Carta 84, em razão do falecimento do Espinosa em 21 de fevereiro de 1677.

Com efeito, extrai-se dos ensinamentos de Fernando Dias Andrade (2001, p.34-86) que o argumento de que o político se apresenta às margens da filosofia espinosana não deve prosperar ao passo que o seu sistema coeso permite perceber o político em todas as suas obras, não de forma secundária, mas principal. Em outras palavras, senão de forma textual, como nas obras acima mencionadas e, acrescente-se aqui a Parte IV da *Ética*, a pretensão política de Espinosa está no cerne de um sistema filosófico cujas teorias convergem para então revelar a sua unidade.

A identificação da política como algo que se impõe ao pensamento principal de Espinosa extrai-se não apenas de escritos, mas dos momentos marcantes de sua vida, daqueles que o conduziram, portanto, o inspiraram. Nesta acepção, deve ser considerado o dia 27 de julho de 1656, quando, aos vinte e quatro anos, Espinosa é excomungado pela comunidade judaica de Amsterdã, nos termos do excerto abaixo colacionado:

Pela decisão dos anjos e julgamento dos santos, excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Espinosa... Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito quando se deita e maldito seja quando se levanta, maldito seja quando sai e maldito seja quando regressa (...) Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto ou pelo menos quatro jardas, que ninguém leia algo escrito ou transcrito por ele. (CHAUI in SPINOZA, 1983, p. VII).

Nesta perspectiva, ao argumentar acerca da liberdade de pensamento perante à igreja, Espinosa torna-se um escritor *maldito*. Em outras palavras, para Fernando Dias Andrade (2001, p. 34-86), a defesa apresentada pelo autor em seu processo de excomunhão deve ser considerada

³⁰ Espinosa, no prefácio da Parte IV, da *Ética*, afirma que a perfeição é uma criação humana que, portanto, algo que revela a opinião e que, portanto, está âmbito da imaginação. Cita como exemplo quando o autor pretende construir determinada coisa, se suas expectativas são realizadas, dir-se-á que a coisa está perfeita e acabada. Ao contrário, se tendo planejado algo, esta coisa se frustra, ter-se-á algo vulgarmente imperfeito.

como o seu primeiro ato político. Embora o teor do texto não seja conhecido, Andrade propõe que tal desconhecimento se deva ao fato de este não ter sido juntado ao processo por não versar acerca de um pedido de desculpas de Espinosa à igreja, mas sim da elaboração de uma defesa propriamente dita, de uma resistência às acusações que lhe teriam sido imputadas, da afirmação de seu posicionamento crítico à religião e ao Estado.

Nesta continuidade, em outro ataque a liberdade de manifestação do pensamento, em 1674, a circulação do *Tratado Teológico-Político* e de outros livros, considerados atentatórios à religião e ao Estado, foram proibidos na Holanda e Espinosa, que havia concluído a *Ética* em 1675, temendo por sua própria vida, decide não publicar. Fernando Dias Andrade (2001, p.34-86) salienta que ao tomar pelas críticas incisivas que sua obra recebeu, é possível concluir que mesmo tendo a circulação e leitura proibida, ela acabou sendo amplamente conhecida pelo público de sua época.

Por outro lado, segundo Fernando Dias Andrade (2001, p.34-86), Espinosa, assim como outros filósofos modernos, para uma filosofia jurídica que surge na contemporaneidade, especialmente voltada a teoria das instituições, carrega o descrédito de ser fundada em argumentos metafísicos. Contudo, o conhecimento acerca de sua política e da integralidade de seu sistema permite que se perceba que o autor, ao compatibilizar aspectos de sua ontologia ao político e ao jurídico, não exclui toda e qualquer fundamentação prática indispensável a estes campos.

2.2 DA CONCEPÇÃO FINALISTA: DO PRECONCEITO À SUPERSTIÇÃO

Em uma teoria finalista, todas as coisas que existem devem cumprir uma finalidade para qual estão predeterminadas. A *teoria da causalidade* é uma antítese a esta concepção e seus traços marcantes irradiam por toda filosofia de Espinosa, ética e política. Ao buscar a função pela qual as coisas se inclinam e pela qual agem, o homem acaba por subverter “completamente a Natureza, porquanto, o que na realidade é causa, considera-o como efeito e inversamente, além disso, o que é anterior fá-lo posterior e, por fim, o mais perfeito torna-se imaginativamente o mais imperfeito³¹” (EI, apêndice).

³¹ É importante salientar que Espinosa (EII, def. 6) equipara realidade a perfeição. Quanto mais atributos tiver a coisa, mais realidade ela terá. Logo, a substância ou Deus é sumamente perfeito porque expressa-se por infinitos atributos.

Em apertada síntese, para o autor, só se compreende adequadamente as coisas ao conhecer completamente a sua causa³². O conhecimento do efeito, ainda que seja completo, produzirá no modo um conhecimento apenas parcial. Ressalta-se que todas as coisas que existem estão compreendidas pelo intelecto infinito de *Deus*. O homem, por seu intelecto finito, é incapaz de compreender toda a ordem e concatenação de causas existentes na natureza, por isso, algumas coisas lhes serão sempre obscuras ou confusas, outras, porém, estarão diante de sua potência atual e, quanto mais guiado for pela razão, maior será sua capacidade de compreender o mundo.

Por outro lado, o que não pode ser compreendido pelo intelecto finito, é facilmente imaginado (ainda mais por aqueles que possuem as mentes mais férteis). A imaginação, no entanto, não tem nenhum compromisso com as ideias verdadeiras, esta revela-se por opiniões que o homem forma pela habitualidade, pelos afetos que impulsionam seus desejos, pelas imagens confusas de sua própria natureza e dos modos que lhes são externos.

O poder sobrenatural de *Deus* é revelado, segundo Espinosa, na *Ética*, pela crença em sua transcendência e pelo preconceito do que não pode ser compreendido. Embora todas as coisas sejam determinadas e compreendidas pelo intelecto infinito e imanente de *Deus*, que é causa primeira de tudo o que existe, as coisas são reputadas possíveis (ou contingentes) à medida que o intelecto finito desconhece suas causas.

Espinosa (EII, def. 6) equipara os termos *realidade* e *perfeição*. Assim, as coisas serão tanto mais perfeitas, portanto, possuirão mais realidade, quanto mais próximas estiverem da causa primeira: o *ser sumamente perfeito*. Na cadeia causal, todo o efeito possui menos propriedades que sua causa, assim, a proximidade com a causa primeira conferirá ao modo maior realidade. A compreensão da causa revela a completude do seu efeito ao passo que uma coisa só pode ser causa da outra por aquilo que lhes é comum. Por exemplo, algo que é da ordem da extensão só pode ser criado pela potência da extensão³³. Nestes termos, a concepção finalista e utilitarista opera uma subversão na ordem da natureza e afasta-se das ideias verdadeiras à medida que considera algo com menos realidade como aquilo que é mais perfeito.

³² O homem só compreende as coisas por suas afecções, ou seja, pelas relações que estabelece com o que lhe é ao menos minimamente comum. Quando a causa de sua afecção puder ser explicada completamente pela sua natureza, dir-se-á que ele é causa adequada de suas relações de maneira que as ideias que deflagrarem daquele encontro serão verdadeiras, sejam elas, referentes à estrutura ou a natureza do corpo afetado, seja com relação aquele que o afetou.

³³ Este é um dos argumentos que Espinosa utiliza para atribuir à substância o atributo da extensão, em outras palavras, se a substância é causa de todas as coisas que existem, caso se considere que ela não se expressa pelo atributo da extensão. Indaga o autor: por qual potência elas teriam sido criadas?

Toda confusão anunciada pela concepção finalista ocorre no âmbito da imaginação, onde os homens deixam guiar-se mais pelos afetos e por toda a sorte de preconceitos e superstições, do que pela razão. Por estarem conscientes de que agem segundo a sua vontade³⁴, e por encontrar tanto dentro de si, como no exterior, coisas que lhes são úteis, habitam-se a considerá-las segundo a sua utilidade ao ser humano. Assim, todas as coisas seriam criadas para cumprir uma finalidade, uma função relacionada aquilo que melhor desempenham. Os olhos ser-lhes-iam úteis para enxergar, as orelhas para ouvir, os peixes para alimentá-lo, a água para saciar a sua sede. Nestes termos, por ideias inadequadas, em sua imaginação, conclui que todas as coisas que existem foram determinadas à satisfação das necessidades humanas.

Dessarte, para Espinosa (EI, apêndice), o homem imagina que *Deus* o fez a sua imagem e semelhança, criou todas as coisas para satisfazer as necessidades humanas, depois o homem para que lhe prestasse culto. Nesta sua perspectiva de mundo, ficariam sem explicações alguns fenômenos naturais como trovões, tempestades e outras calamidades naturais³⁵. Estas forças violentas, que não possuem nenhuma utilidade, em uma concepção finalista, passam a ser consideradas como *falhas da natureza*. Contudo, como pode *Deus* criar coisas tão imperfeitas? Do preconceito da utilidade deflagra-se a superstição e, como resposta a esta indagação, o homem concebe em sua imaginação que *Deus* fez toda a natureza para que lhe servisse, mas quando não demonstra sua gratidão, desperta a ira do seu criador que, por uma vontade livre e arbitrária, vingam-se através da violência dos fenômenos naturais.

Desta feita, ao conceber *Deus* sob o domínio dos afetos (orgulho, vaidade e ira), o homem confere-lhe uma passividade que é incompatível com a substância. Espinosa dedica-se no livro I da *Ética* a refutar uma série de argumentos sobre a incompatibilidade entre a infinitude e as propriedades de passividade, divisibilidade e aniquilamento que, segundo o próprio autor, teriam sido atribuídas à substância extensa. Contra a passividade, Espinosa apresenta a substância como sendo dotada de um intelecto infinito, capaz de conceber, simultânea e incessantemente, infinitas coisas, de infinitas maneiras, produzindo-as todas sem esgotar a sua potência divina. Em outros termos, a potência infinita da substância revelar-se-ia pela atividade atual e incessante que a todo o momento se renova sob a perspectiva de seus dois atributos: ideia e corpo.

³⁴ Para Espinosa (EIII, prop. 9, escol.), a vontade que se tem consciência é chamada de desejo. Assim, muito embora os homens sejam cômicos de suas vontades, não conhecem as causas pelas quais nele se manifestam a inclinação para determinado bem.

³⁵ Os fenômenos naturais são identificados como castigos de Deus pela ausência de compatibilidade com a utilidade humana, mas integram a racionalidade universal da natureza. As causas destes fenômenos não estão além da capacidade do intelecto finito que pode conhece-las à medida que busque as ideias verdadeiras.

Desta maneira, a substância³⁶ extensa e imanente não admite qualquer passividade ou impotência, pois, o ser absolutamente livre só se manifesta por ação, nunca por paixões. Para Espinosa (EI, def. 7), ser absolutamente livre é agir exclusivamente pela necessidade de sua natureza, esta é uma das propriedades de *Deus*. A ela se põe a criação imaginativa de um *Deus* transcendente que funda seu poder sobrenatural³⁷ nos afetos humanos. Em outras palavras, a existência de uma potência infinita revelada pela livre vontade ou pela arbitrariedade de suas escolhas, segundo o autor, revelar-se-á somente sob o domínio dos afetos³⁸.

Considerar uma substância que pode ser acometida pela ira, que se envaidece, que necessita ser cultuada ou adorada, é humaniza-la ao ponto de retirar-lhe todas as propriedades que lhe asseguram a divindade. A superstição é alimentada pelo preconceito gerado pela visão antropocêntrica de mundo e faz com que os homens, sob o prisma da concepção finalista, busquem uma utilidade humana nas coisas naturais e enxerguem a perfeição e a imperfeição na natureza, desconsiderando a ordem natural e a sua necessidade universal. A ignorância do homem, portanto, revelar-se-á na medida da incapacidade de seu intelecto finito em compreender a ordem e concatenação da causa de todas as coisas na natureza. Contudo, pode revelar-se também pelo desinteresse daqueles que vivem sob o domínio dos afetos e se satisfazem com as ideias inadequadas, paixões efêmeras, as quais, por serem atuais e mais fortes, impedem-lhe de conhecer a verdadeira causa das coisas (EI, apêndice).

A concepção finalista e utilitarista, segundo Espinosa, corrobora a passividade e o desinteresse do homem pelas causas verdadeiras. Conscientes de que tem vontades, imaginam ser livres para agir. Da mesma maneira, creem que *Deus*, o ser todo-poderoso, age livre e arbitrariamente. Assim, aberta a porta do preconceito, a ignorância se infiltra e perpetua uma concepção parcial de mundo, onde os homens apreendem e ensinam que devem agradar a *Deus*, não o irritar, para não serem acometidos por sua ira e castigados com todos os tipos de calamidade e desgraças naturais.

Por fim, para Espinosa (EI, apêndice), os homens não estão preocupados em descobrir as verdadeiras causas das coisas, estes observam a experiência sob o viés de sua utilidade e,

³⁶ Extensa e imanente.

³⁷ O termo poder sobrenatural que é apontado por Espinosa no *Teológico Político* (2004) para reforçar a ideia de transcendente. A teoria forte de Espinosa (1983) acerca das imanências da substância revela que os homens estão mais inclinados a acreditar nestes poderes sobre-humanos do que a buscar pelo conhecimento verdadeiro das coisas naturais. Quando o Espinosa considera Deus como imanente, revela que a causa para todas as coisas que existem estão na natureza e não em outro mundo exterior a este, por isso, não está além da capacidade humana conhecê-las.

³⁸ É apenas no domínio dos afetos que os homens padecem, jamais quando estão guiados pela da razão, que além de ser reservada para pouquíssimos homens, aqueles que de fato buscam o conhecimento da verdade que é virtude por si mesma, ainda estes, terão esta potência tolhida durante a maior parte de suas vidas.

assim, suprem a sua curiosidade. Quanto aquilo que ignoram, designam como sobrenaturais, inalcançáveis pelo seu intelecto finito e seguindo pela via da imaginação afastam-se do caminho mais útil para se alcançar a *total liberdade*³⁹.

2.3 DO CONCEITO DO DIREITO NATURAL E DAS FORMAS (ADEQUADA E INADEQUADA) DE EFETIVAÇÃO DO CONATUS

No estado de natureza os homens estão essencialmente sob o domínio dos afetos. Para Espinosa (EI, apêndice), a observância dos inúmeros exemplos práticos demonstra: todos os homens nascem tolhidos de sua potência da razão; todos possuem o apetite de perseverar na existência e aumentar a sua potência⁴⁰; mas poucos são os que se desenvolvem ao ponto de alcançá-la. Aqueles que o fazem, ainda estes, passam a maior parte da vida guiados mais pelos afetos.

Ressalta-se que para Espinosa, segundo a interpretação de Antônio Negri (2018), o estado de natureza não possui necessariamente uma existência anterior ao estado civil na ordem das coisas. Sua anterioridade e concomitância revela-se como um momento no interior dos modos, que faz transparecer o deslocamento ontológico do ser que se transforma por suas relações, ao ponto de conceber-se uma nova perspectiva: a coletiva.

Embora os afetos se orientem pela via confusa das ideias inadequadas ou parciais, revelam o apetite do homem em satisfazer a sua natureza e, neste sentido, pode-se afirmar que a razão e os afetos não são necessariamente contrários. Contudo, ainda assim, são de ordens completamente distintas. Enquanto a razão é revelada pela parte da *alma* humana pela qual responde o intelecto, as paixões⁴¹ exprimem-se por aquela referente à imaginação⁴².

³⁹ Para Espinosa (EI, def. 7) a substância é absolutamente livre por que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, sem ser coagida por nada. As modificações da natureza nunca serão absolutamente livres porque tem sua existência coagida, em outras palavras, não é causa de si, sua existência é dada por outra coisa na qual ela também existe (Deus). Aos modos, no entanto, é dada a capacidade ou a potência de ser totalmente livre, isto é, agir exclusivamente segundo a necessidade de sua natureza. Quanto mais guiar-se pela razão, mais o homem será causa adequada de suas afecções (relações) e maior será a sua potência de agir.

⁴⁰ O autor revela que pouco importa se o desejo que perseverar na existência e aumentar a sua potência tenha originado da razão ou dos afetos, muito embora reconheça que aqueles devem se apresentar no mais das vezes como paixões e não como ações.

⁴¹ Utiliza-se o termo paixões como sinônimo de afetos. Sob o domínio dos afetos, os homens não são causas adequadas de suas relações, sua compreensão acerca de si próprio e da natureza das coisas exteriores é apenas parcial, por isso inadequada. Este conhecimento fracionado faz com que reaja a determinadas situações com intuito de aumentar a sua potência, mas sob o domínio da imaginação, porque considera as coisas confusamente, o homem erra e corre o risco de diminuir a sua potência ou até mesmo ser aniquilado.

⁴² Espinosa revela no Livro V da *Ética* que a parte do intelecto é o que pode ser considerada na alma humana como sendo eterno, pois, ela reflete diretamente a potência de Deus. Pelo intelecto, o homem não padece, será sempre causa adequada de suas relações, por isso, todo o conhecimento que extrair de suas afecções serão verdadeiros,

Consequentemente, as paixões não podem ser freadas, enfraquecidas ou entravadas por regras racionais. Somente as afecções mais fortes e contrárias àquelas serão capazes de diminuir ou entravar a potência imaginativa do indivíduo (EIV, prop. 7).

Assim, relevante para teoria da potência e central à filosofia política e jurídica de Espinosa, especialmente, para o conceito de direito de natureza, é a afirmação de que todos os seres são dotados da mesma potência, contudo, em graus diferentes⁴³. O homem e os demais seres da natureza são determinados ou coagidos à existência de maneira que a força pela qual existem e perseveram não é outra senão a própria potência de *Deus*. Em outras palavras, a potência pela qual uma coisa perdura na existência é necessariamente a mesma que a deflagrou. Não poderia ser outra, criada por uma modificação que não é causa de si, deve ser a própria potência de *Deus*, enquanto certa e determinada⁴⁴.

Por conseguinte, da mesma forma que o princípio da sua existência não pode ser consequência da sua essência, assim também a sua perseverança na existência o não pode ser. Porém, para continuarem a existir precisam da mesma potência de que precisam para começar a existir. De onde se segue que a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual consequentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de *Deus*. Com efeito, se fosse uma outra, criada, não poderia conservar-se a si própria, nem, por conseguinte conservar as coisas naturais, mas precisaria também ela, para perseverar na existência, da mesma potência de que precisaria para ser criada. (TP, II, §2º).

Espinosa (EII) demonstra a perspectiva sob a qual todas as modificações consideram-se iguais perante a natureza, mas assegura que podem diferenciar-se segundo a sua complexidade⁴⁵, o que reforça a necessidade de compreender adequadamente a maneira como as inúmeras partes dos modos relacionam-se intrínseca e extrinsecamente com o mundo, e constituem uma potência coletiva⁴⁶.

em outras palavras, seguirá completamente a ordem de sua natureza. A parte da alma humana referente a imaginação, segundo o autor, está ligada à sua duração, é por isso que o homem não pode lembrar de nada anterior ao seu corpo. O corpo e a mente são simultâneos, quer dizer, um só dura enquanto durar o outro.

⁴³ Quanto a este ponto, o capítulo primeiro foi dedicado a exposição da teoria dos modos e as percepções de Deleuze (2017) acerca dos graus de potências que teriam sido consideradas por Espinosa ainda que de maneira tácita, que reconhece a necessidade de diferenciar as modificações ainda que estejam complicadas no interior de seus atributos, isto é, quando à sua essência ainda não se atribui um conjunto de partes extensivas.

⁴⁴ É importante ressaltar que as modificações são determinadas e finitas, portanto, terão como sua causa próxima uma modificação com as mesmas propriedades. Na cadeia de suas causas, Deus será sua causa primeira e estará em todas as demais causas enquanto compreendidas por seu intelecto infinito.

⁴⁵ Os homens são modificações complexas. Espinosa argumenta acerca da composição do corpo humano em sua pequena física (EII, post. 1, a partir da prop. 13) revelando que ele é constituído um conjunto de inúmeras partes extrínsecas relacionadas, que por sua vez também são altamente compostas. Simultânea e pela mesma causa, sua mente é altamente complexa, uma vez que tem a capacidade de compreender simultaneamente um grande número de coisas em razão de relacionar-se diretamente com o seu objeto: o corpo. Assim, diz Espinosa, tudo o que ocorre no corpo, na ordem em ocorre, acontece paralelamente na mente (teoria do *Paralelismo psicofísico*).

⁴⁶ O próximo capítulo será dedicado ao indivíduo coletivo e sua relação com o direito natural sob o âmbito do estado civil. Uma das teses da teoria política de Espinosa é que o estado civil não é uma evolução do estado natural.

Assim, considere-se que os modos serão mais complexos à proporção que compreendam, adequada e simultaneamente, o maior número de coisas; quanto mais coisas tiverem em comum com outras modificações, mais complexos serão, uma vez que todo o conhecimento se dá meio das afecções e só será adequado à medida que possa ser explicado totalmente pela natureza do modo que o afeta⁴⁷.

Desta feita, o homem sendo cômico de suas vontades e desejando aquilo que lhe pode ser útil passa a considerar-se o mais astuto dos animais, imagina que toda a natureza foi criada para ser seu alimento, auxiliá-lo no trabalho ou simplesmente para o seu deleite, isto é, ao colocar-se no centro do universo, acredita que é a potência da racionalidade, e não a complexidade de seu corpo e mente, que o distingue dos outros modos, inclusive, de outros homens, débeis ou tolos. Neste contexto, a razão assumiria mais que uma qualidade humana, refletiria a essência individual do modo, elevando-o a categoria de um ser que é mais perfeito que os demais, portanto, mais próximo de *Deus*.

Nada obstante, a racionalidade é inerente à natureza humana, mas não é o que define a essência individual do homem⁴⁸. Nesta perspectiva, os homens, cada um, vivem segundo a sua potência atual e são determinados a existir e agir segundo a necessidade (ou aparência) de sua natureza. Assim, embora a razão seja comum aos homens, estes nascem com a potência racional travada e vivem a maior parte de suas vidas, dominados por seus afetos. Poucos são os que se desprendem e a alcançam e, mesmo estes, apenas por uma pequena parte de suas vidas. Dessarte, como essências únicas que são devem ser considerados menos sob a perspectiva da racionalidade e mais por aquilo que individualmente os constitui e os distingue dos demais.

Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido. (EII, def. 2).

Quer dizer, os homens que viviam em guerra, portanto, em intensa passividade, no estado de natureza, não evoluem ao ponto de mudar a sua natureza para viver em paz no estado civil. Ao considerar uma transformação ontológica do indivíduo para o coletivo, o autor reafirma a existência natural da conflituosidade, especialmente, no estado constituído, diferindo apenas quanto a intensidade em que se apresenta.

⁴⁷ As noções comuns da razão são responsáveis por deflagrar as ideias adequadas na mente humana. Serão tratadas em um subitem separado, por sua importância à formação do campo político e à transformação do indivíduo enquanto considerado unicamente vivendo sob o estado de natureza. Contudo, antecipa-se que são elas as mesmas noções no modo que afeta, em sua parte e no todo, e no modo que é afetado. As noções comuns são verdades e, conforme assevera Espinosa (*EII, prop. 38*), as verdades são índices de si mesmo, ou melhor, aquele que compreende uma ideia como verdadeira tem consciência da sua necessidade.

⁴⁸ Cada modificação é determinada pela sua essência a seguir necessariamente as regras de sua própria natureza. Marilena Chauí (2003) aponta que esta questão se destaca na filosofia prática de Espinosa, especialmente, quando confrontada com o binômio: universalização de direitos e satisfação plena das liberdades individuais.

Cada modificação é uma essência única, à vista disso, o que essa possui em comum com as outras, a despeito de integrar o rol de suas qualidades, não pode ser considerado como o que a define como essência singular. Dessarte, apesar de a razão compor a parte da *alma* pela qual responde o intelecto, onde são percebidas as ideias verdadeiras, portanto, ser a potência pela qual o homem deve dirigir todos os seus esforços⁴⁹, não é o que define a essência singular do homem no estado de natureza, tampouco a do indivíduo coletivo no estado civil. Em outras palavras, não é a razão ou por estar sob o seu domínio que o homem é levado ao campo da política e é determinado à sua instituição.

Em tempo, ao repetir que a potência dos modos é a mesmíssima potência da substância o intuito é reforçar toda a positividade que está intrinsecamente envolvida na individualidade do modo que padece, mas nunca por algo que lhe é inerente. Melhor dizendo, as essências das modificações não refletem nenhuma negatividade, não pode existir na natureza do modo nada capaz de diminuir a sua potência. Somente as coisas externas, contrárias e mais fortes, estão aptas a entrar e até mesmo aniquilar a potência do modo. Então, porque os homens relacionar-se-iam com outras essências e correriam o risco de ver a sua própria diminuída, ou pior, aniquilada? A resposta é dada por Espinosa (EIII, prop. 6) de maneira bastante clara. As modificações são naturalmente determinadas a existir, isto é, a conservar, com toda a força que tem em si, a sua existência. Segue-se disso, que o homem buscará, por todos os meios disponíveis, à satisfação das necessidades de sua natureza o que, no que lhe concerne, só se dará com o conseqüente aumento de sua potência.

Em continuidade, para Espinosa (EII, prop. 13, ax.2, lema 3, dem.), os modos comunicam-se com o mundo exterior pelo movimento e pelo repouso. Assim sendo, caso fossem inertes⁵⁰ não deixariam de relacionar-se com o mundo exterior, mas de determinar-se perante estas relações, submetendo-se à passividade dos encontros que não podem ser explicados completamente por sua natureza. Em outros termos, o homem é constantemente afetado pelas coisas que lhes são externas e estabelece com elas uma relação em que, segundo o autor, podem ser causa adequada, que se diz quando a afecção puder ser explicada

⁴⁹ Para Espinosa, ao livrar-se da concepção finalista, de seus preconceitos e superstições, o homem concebe a razão como um fim em si mesmo, isto é, o conhecimento como a própria virtude. Mesmo estando sob o domínio dos afetos, os homens desejam a vida em comum pela sua utilidade à natureza humana e, com isso, a racionalidade humana.

⁵⁰ Trata-se apenas de hipótese argumentativa, pois, segundo Marilena Chauí (2003, p.134), a teoria da inércia é incompatível a natureza do homem que age com tudo o que tem em si para satisfazer as regras de sua própria natureza.

exclusivamente pela necessidade de sua natureza, ou inadequada, quando for concebida apenas parcialmente por ela.

Espinosa (EIII, prop. 9, esc.) define o desejo como o *apetite* que se tem consciência. O desejo será sempre determinado pela necessidade da satisfação de sua natureza. Ocorre que nem sempre originar-se-ão da razão, pelo contrário, na maioria das vezes serão deflagrados pelos afetos. Neste sentido, pode ocorrer que o homem deseje algo por imaginar que convenha a sua natureza, orientando-se por afetos de tristeza, como a vingança, o ódio e a ira, entretanto, no terreno da imaginação o homem padece e pode enganar-se, uma vez que só tem das coisas que lhes são exteriores e de sua própria natureza um conhecimento parcial. Neste sentido, as ideias inadequadas que concebe, aliadas à concepção finalista, subvertem a ordem das coisas naturais e entram a potência ou a capacidade do homem de compreender em ato as verdades eternas.

Com efeito, considerando que os homens vivem a maior parte de suas vidas sob o domínio dos afetos, em qualquer estado em que se encontre; ainda, considerando que no estado de natureza, na ausência de vida em comum, o homem está sob jurisdição de si próprio, quer dizer, é impulsionado a agir exclusivamente pela necessidade de sua natureza, sendo-lhe lícito a utilização de todos os meios que lhe pareçam necessários para sua plena satisfação, indaga-se: no estado de natureza os homens são totalmente livres?

2.3.1 Liberdade, potência e direito: quando o poder de agir é mais forte do que as afecções externas?

A definição de liberdade dada por Espinosa no estado natural transpõe, necessariamente, o conceito de direito. Com efeito, o autor relaciona de maneira intrínseca e reversível os termos: potência, liberdade e direito. Espinosa (2009, p.62) equipara o direito natural à potência, ou melhor, afirma que desde a substância até os modos, todos têm direito a tudo o que por sua potência conseguir alcançar, não tendo direito apenas sobre aquilo que não deseja ou que não pode conquistar. Para Fernando Dias Andrade (2001), Espinosa subverte o conceito de *direito natural* ao ponto de retirar-lhe todo o conteúdo que comumente lhe era atribuído.⁵¹; a razão

⁵¹ Para Fernando Dias Andrade (2001) as categorias criadas para identificar os filósofos como jusnaturalista e positivistas não podem ser aplicadas quando se trata da filosofia de Espinosa. Na verdade, aponta o autor para o problema em tecer considerações neste sentido, pois, serão sempre visões parciais que aproximam sob o mesmo rótulo filosofias muito distintas. Um ponto de vista externo, parcial e finalista que busca apenas as semelhanças que lhe permitiriam conferir esta ou aquela moldura. Espinosa utiliza o termo direito natural e ao equipará-lo com a potência determinada do indivíduo estabelece que os direitos no estado de natureza são concebidos independentemente de uma moral universal, tampouco revelando-se no poder arbitrário da substância divina que os instituiu como graça aos homens. Ele é determinado pela necessidade da natureza e não se limita, a não ser pela própria potência e pelo

para manter o seu uso dar-se-ia apenas por fins práticos, por ser um vocábulo já assente na comunidade política e jurídica. Tais considerações são indispensáveis e ressaltam a importância do olhar atento ao conceito de direito natural estabelecido no *Tratado Teológico-Político* e retomado por Espinosa no *Tratado Político*, onde o autor revela a pretensão de demonstrá-lo de forma apodítica.

Dessarte, direito e instituição da natureza explicam-se como “as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais nós concebemos cada um como determinado naturalmente a existir e a agir de uma certa maneira” (TTP, XVI). Ao utilizar o termo *regras* em detrimento de *lei*, Espinosa, reforça o seu argumento contra o poder arbitrário atribuído a substância divina, uma vez que a terminologia *regra* melhor se aplicaria para identificar aquilo que em sua filosofia segue da necessidade da natureza divina e, que, portanto, refere-se a uma vontade que se identifica ao entendimento à medida que é sempre necessária. Em que pese a referida distinção acerca das regras e leis, ainda no *Tratado Teológico-Político*, o autor dedica grande parte do capítulo quarto a estabelecer a diferença entre leis divinas e naturais. Nesta exposição, considera o uso metafórico da expressão *leis naturais* para expor o que é determinado pela necessidade da natureza, dado que o termo estaria destinado às situações que podem ou não ser cumpridas pelo homem, por isso, em total desacordo com o que se pretende designar por *leis naturais*⁵².

Outro ponto que merece destaque na definição de direito natural é a referência a *natureza de cada indivíduo*. Todos os modos são coagidos a existir e agir de uma maneira certa e determinada, segundo as regras individuais de sua própria natureza que está compreendida na necessidade da natureza divina. Para corroborar o argumento de que a modificação tem a mesma potência da substância, Espinosa (TTP, XVI), utiliza-se do método retórico e apresenta o seguinte exemplo: os peixes são os “donos das águas e os peixes maiores têm o direito natural de comer os peixes menores”.

Em continuidade, Espinosa (TTP, XVI) afirma “que a potência universal de toda a natureza não é mais que a potência de todos os indivíduos em conjunto.”, à primeira vista a potência infinita da substância equivaleria, então, à soma das potências finitas de suas modificações. Contudo, a aparente contradição de desfaz na carta sobre o infinito, com a

desejo do modo.

⁵² O autor, no Teológico-Político, cita o exemplo de Adão, a quem Deus ordenou não comesse a maçã. Espinosa revela que tal lei não pode ser divina ou uma regra natural, pois, se todas as coisas são determinadas pela natureza da substância, caso fosse de fato uma regra da natureza que Adão não comesse a maçã, este a compreenderia e estaria determinado a cumpri-la, se pode descumprir a norma, é porque aquilo que se estabeleceu como proibitivo, não era no sentido de uma regra universal da natureza.

afirmação de que somente a substância é propriamente infinita, isto é, qualitativamente infinita⁵³; desta maneira, os modos em conjunto ainda que revelem a totalidade da potência atual e universal da substância, não a esgotam, uma vez que ela incessante e ininterrupta.

A teoria da imanência tem como um de seus corolários a consideração dos modos como *partes da natureza*⁵⁴. Neste sentido, afirma Espinosa (TP) que, se *Deus* ou a substância tem direito a absolutamente tudo porque a sua potência é infinita; as modificações que são coagidas a existência e explicam-se⁵⁵ pela mesma potência extensa, têm o direito àquilo que sua potência determinada for capaz de alcançar.

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

Nada obstante, todos têm direito sobre as coisas que desejam e sobre as quais sua potência é capaz. *Deus* tem direito a absolutamente tudo, porque é absolutamente livre, existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, sendo assim, desejo e necessidade se equiparam na substância. Os modos, por outro lado, não serão absolutamente livres, mas podem ser totalmente livres à medida que suas afecções sejam explicadas totalmente pela necessidade de sua natureza. É neste sentido que Espinosa apresenta o conceito de direito de natureza.

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência. (TP, II, §4°).

Neste contexto, percebe-se que antes da coletividade, a individualidade é inerente à

⁵³ O autor utiliza-se o termo infinito para fazer referência ao conjunto de partes infinita que compõe as modificações. Contudo, esclarece que neste contexto infinito é apenas a ausência de capacidade da compreensão humana alcançar um número que possa identificar este conjunto, o que não significa dizer, nestes casos, que não existe um infinito maior ou menor.

⁵⁴ As modificações da substância são partes integrantes de sua natureza. Tal consideração, não obstante, se dá no campo da imaginação, por instrumentos da razão responsáveis por quantificar as coisas e, neste ponto, afirma-se, conforme apontado por Deleuze (2017) e exposto no parágrafo primeiro, que as modificações não são partes reais, são partes intensivas, de maneira que tal consideração não guarda qualquer oposição com as qualidades de unicidade e indivisibilidade da substância.

⁵⁵ Deleuze (2017) diferencia os modos que são explicados pelos atributos e compõe-se de partes intensivas e extensivas que se relacionam lhe proporcionando a forma individual pela qual existem, daqueles que estão complicados nos atributos, ou melhor, aqueles que não existe, senão como parte intensiva dentro do atributo.

natureza humana. O homem, seja ele sábio ou tolo, busca em primeiro lugar satisfazer as suas necessidades naturais, por isso, no estado de natureza não considera outra coisa, senão a necessidade de sua própria natureza. Contudo, segundo as regras da natureza, se uma modificação julga uma coisa como sendo sua, esforça-se com tudo o que está em si para conquista-la; isto é, por julgar ter sua posse ou propriedade retira-lhe de quem anteriormente a possuía por direito. Com efeito, quem se apossa ou se apropria do que o outro pensa ser seu, o faz como o supremo direito de natureza, pois, disso resulta o seu direito natural. No entanto, também este modo, mais potente que o primeiro, teme perder os seus bens a outro mais potente do que ele. É uma lei suprema (EIV, axioma), por isso, comum a todos, que não há na natureza nada de que não exista outra coisa mais potente que possa aniquilá-lo.

Neste sentido, segundo Espinosa (TP), embora no estado de natureza o homem esteja sob jurisdição de si próprio⁵⁶, não pode dizer-se livre, porque vive aprisionado pelo medo, teme por seus bens e por sua vida. Como cada indivíduo está sob jurisdição de si próprio, agindo conforme a necessidade individualmente determinada por sua natureza, a subjetividade e a precariedade acentuam a ausência efetiva de direitos no estado de natureza.

Espinosa não define um rol de direitos essenciais, primordialmente indispensáveis ao homem, a sua sobrevivência e a dignidade humana, melhor dizendo, no estado de natureza, o homem pode empregar qualquer meio para conseguir as coisas que almeja e, tudo aquilo que o homem consegue, por seus esforços, é essencial a sua natureza e seu por direito.

Do mesmo modo, considerando a natureza dos afetos e o que a experiência exterioriza, o homem buscará governar, isto é, subjugar as outras potências a sua, o que faz com o ímpeto de aumentar a sua potência de agir e de existir⁵⁷. Espinosa (TTP, XVI) apresenta uma lei universal segundo a qual todos os modos se esforçam, com toda a sua força, com tudo o que tem em si, em permanecer existindo. No entanto, segue-se desta lei, como seu corolário natural, que o homem deve buscar aumentar o seu poder de agir que, em última análise, é o que lhe

⁵⁶ Concentra as funções de legislar, executar e julgar suas próprias ações. Desta feita, no estado de natureza o homem não segue nenhum conjunto de regras externas, responde somente pela necessidade de sua natureza de maneira que são úteis todos os meios que lhe pareçam necessários para sua plena satisfação, mesmos os ardis, o engano, entre outros.

⁵⁷ No *Tratado Político*, Espinosa expõe as formas de Estado e analisa a precariedade do vínculo que existe em um estado que se mantém pela violência. Este tema será retomado no capítulo a seguir. Aqui é mencionado apenas para que se perceba que, ao subjugar a potência do outro à sua o homem aumenta atualmente a sua potência, no entanto, este aumento não se manterá por si, isto é, sem os mesmos esforços que utilizou para conquistá-la. Nestes termos, o homem que tem a sua potência aumentada e a mantém, exclusivamente, por afetos de alegria e tristeza e não pela racionalidade, volta todos os seus esforços para manter-se no poder e deixa de procurar os meios eficientes para aumentar a sua potência.

garantirá a satisfação daquele seu primeiro objetivo: manter-se existindo. Quanto mais potente o modo, menos temerá a sua sobrevivência e a salvaguarda de seus bens.

E, uma vez que a lei suprema da natureza é que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado, sem ter em conta qualquer outra coisa a não ser ela mesma, segue-se que cada indivíduo tem supremo direito a isso, ou seja (conforme já disse), a existir e agir conforme está naturalmente determinado (TTP, XVI).

Ao anunciar que todos os modos, segundo a lei suprema da natureza, esforçam-se em perseverar na existência com toda a potência que está em si, Espinosa (TTP, XVI), afasta qualquer diferença entre os homens e os demais modos, ou ainda entre o homem sábio, que vive sob o domínio da razão, e tolo, que vive sob o domínio dos afetos. Todas as ações ou reações estão compreendidas nas regras universais da natureza. Nesta perspectiva, pouco importa se o desejo que deflagrou determinada ação nasceu da razão ou de um afeto de ânimo, tudo é determinado por natureza. Em outras palavras, a potência atual do modo, guiada à preservação da sua existência, o faz seguir este ou aquele caminho necessariamente. Desta maneira, não é dado ao modo agir de outra forma, ou melhor dizendo, o homem não age por uma livre vontade, mas por uma livre necessidade que é sempre atual e compatível com a sua potência. Nestes termos, o direito se reconhece nos exatos limites de sua potência.

É. por isso que no respeitante aos homens, enquanto considerados como vivendo sob o império unicamente da natureza, aquele que ainda não conhece a razão ou que ainda não contraiu o hábito da virtude vive unicamente segundo as leis do apetite com o mesmo direito supremo que aquele que rege a sua vida pelas leis da razão. Por outras palavras, tal como o sábio tem o supremo direito de fazer tudo o que a razão manda, ou seja, de 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. (TTP, XVI).

O homem sob o estado de natureza vive por si, pela sua individualidade. Neste contexto, percebe os outros modos existentes como meio para satisfação de suas necessidades ou como obstáculo às coisas que desejam. Aqueles que entravam a sua potência são frequentemente reconhecidos como seus inimigos. Por não confiarem uns nos outros, quando estabelecem relações entre si, reavaliam a todo momento a utilidade unilateral do acordado. No estado de natureza tanto o trato, como o distrato, desde que estejam sob os limites da sua potência individual, podem ser exercidos de pleno direito. Assim, a *palavra dada* pode ser retirada por aquele que entende que as circunstâncias ou a utilidade do avençado não mais persistem; ou por aquele que desde a início de sua estipulação tenha usado de ardis ou manipulações. Tudo o que está voltado para satisfação do apetite ou desejo individual lhe é necessário e, nesta medida, lhe é lícito.

‘A palavra dada’ a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. Com efeito, quem tem o poder de romper uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito, mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar, certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza (pelo art. 9 deste cap.) rompê-la-á. (TP (TP, II, §12º).

Neste sentido, Espinosa (TP, I, §2º) argumenta sobre a importância, para a construção de uma política que possa ser colocada em aplicação, da consideração de uma natureza humana que existe. Ao anunciar que a experiência parece ter mostrado todas as formas de uma vida em comum, revela que sua filosofia não se encarregará de trazer nada novo. Nestes termos, pondera que os políticos, ainda que pareçam mais empenhados em criar armadilhas aos súditos e satisfazer seus interesses privados, por pautarem suas ações na natureza humana revelada pela experiência estão mais aptos a governar do que os filósofos que ao ignorarem os afetos do ânimo, ou pior, os ridicularizarem, ocupam-se com a criação de uma ética destinada ao *século de ouro dos poetas*, onde nem sequer seria necessária,⁵⁸ e uma política que em lugar nenhum poderia ser posta em aplicação.

Nestes termos, a filosofia prática de Espinosa se estabelece na natureza dos afetos, domínio sob o qual os homens vivem a maior parte de suas vidas⁵⁹. Segue-se disso que, com a mesma força que a *teoria do direito natural* busca desvencilhar-se de uma interpretação que concebe o direito como uma *graça* ou um *presente* ofertado por um *Deus* benevolente e voluntarioso; empenha-se em considerar uma natureza humana que existe. Assim, somente na vida em comum as condutas dos indivíduos serão consideradas em relação ao outro. No estado natural, a equação define-se apenas pelo alcance daquilo que é objeto do apetite ou do desejo do homem, enquanto considerado em sua relação para consigo mesmo; os homens no estado de natureza “são tão obrigados a viver de acordo com as leis da mente sã como um gato é obrigado a viver segundo as leis da natureza do leão.” (TTP, XVI).

Com efeito, o intelecto finito do homem que não concebe as causas e a ordem universal de toda a natureza, não compreende como os indivíduos, determinados a conservar a sua potência (racionalidade humana), conduzem-se, necessariamente, por conflitos, por afetos do

⁵⁸ Destinada aos homens que, naturalmente, agem sob o domínio da razão, quer dizer, compreendem a utilidade de uma vida em comum e a necessidade do cumprimento de regras racionais que garantam a convivência e a segurança da comunidade.

⁵⁹ Tal referência leva em conta os bebês e as crianças que, segundo Espinosa (EV, prop. 39, escol.) vivem exclusivamente sob o domínio dos afetos. Assim, embora encontrem em si uma capacidade racional, esta não é algo que se revela para eles como uma potência atual.

ânimo, como o ódio. Contudo, embora as paixões não sejam concebidas como úteis ao homem, por isso, sejam desprezadas, lhes são necessariamente naturais e estão de acordo com a lei de toda a natureza, a qual ele desconhece.

Por conseguinte, se algo na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é porque só conhecemos as coisas em parte e ignoramos em boa parte a ordem e a coerência de toda a natureza, além de quereremos que tudo esteja orientado segundo as normas da nossa razão, quando o que a razão considera ser mau não o é em relação à ordem e às leis da natureza universal, mas apenas em relação às leis da nossa própria natureza.” (TTP, XVI).

Não se olvida que as regras para a vida em comum serão tanto mais úteis aos homens, quanto mais racionais forem⁶⁰. Contudo, não é exclusivamente pelo intelecto⁶¹ que os homens compreendem a utilidade da vida em comum. Em outras palavras, os homens percebem⁶² a magnitude de sua potência atual na natureza e temem⁶³ que surja uma potência maior que seja capaz de usurpar aquilo que ele julga ser seu. Neste cenário, o medo⁶⁴ cerceia a liberdade do indivíduo ao ponto de impedir a plena satisfação de seus direitos, constringendo-o a reagir em todas as suas relações. Dito de outro modo, entrava a sua potência de tal maneira, que o seu poder de agir já não é mais suficiente para engendrar uma ação; ao reagir às suas relações, o homem consegue apenas permanecer existindo, sobrevive à existência sem a vida.⁶⁵

2.3.2 Das noções comuns da razão

Todo o primeiro capítulo foi dedicado à exposição da teoria dos modos⁶⁶, ou nos termos apresentados por Marilena Chauí (2003, p.131), à “gênese do indivíduo humano, a partir da

⁶⁰ Serão mais úteis aos homens por atenderem e se identificarem com a utilidade humana.

⁶¹ O intelecto e a imaginação são partes da mente humana. É no intelecto que está compreendida a potência racional do homem.

⁶² Esta percepção pode ser adequada ou inadequada, para este contexto é suficiente que se retenha que por tal percepção se deflagra o desejo pela vida comum.

⁶³ No texto utiliza-se medo como exemplo de um dos afetos do ânimo pelos quais pode ser deflagado o desejo pela vida em comum. Salienta-se, entretanto, que a esperança de um bem maior também pode ser aqui considerada.

⁶⁴ O medo é um afeto de tristeza.

⁶⁵ Utiliza-se esta expressão “sobrevive à uma existência sem vida” traçando-se um paralelo com aquilo que Espinosa afirma ser a diferença entre estado de guerra, estado de ausência de guerra e estado de paz. Os dois últimos não necessariamente se identificam. Nesta linha, sobreviver é permanecer existindo sob o domínio das paixões tristes, sendo tolhido de sua liberdade, sendo subjugado pelo medo e a insegurança, sendo constantemente causa inadequada de suas relações e não tendo força suficiente para agir, atuar em uma relação concebida o aumento de sua potência.

suas relações e, neste sentido, não consegue satisfazer sua natureza, não age por seu interesse, mas

⁶⁶ Para Fernando Dias Andrade (2001) este é um dos pontos que levam o leitor jurista, a quem é destinado o tratado político, a se desacreditarem a sua filosofia prática como um todo.

gênese dos modos singulares”. O próximo passo para a constituição do sujeito político, o final de um percurso ontológico que leva às relações necessárias é, segundo a autora, a compreensão das *noções comuns da razão*. Assim, rememore-se os seguintes aspectos: (i) o homem é uma modificação da natureza; (ii) possui corpo e mente complexos⁶⁷; (iii) os modos que estão compreendidos pelo conjunto infinito de partes extensiva dos corpos que são complexos, são também altamente compostos, portanto, cada uma de suas partes possui sua essência; (iv) uma afecção pode atingir determinada parte do corpo e outras não⁶⁸.

Desta maneira, visto sob determinada perspectiva, o homem revela-se como uma essência individual que expressa a potência divina. Contudo, sob outro prisma, compreende-se como a união de todas as essências que o compõe. Cada uma de suas partes são modos, dotados da mesma potência pela qual todas as coisas existem e operam. Neste sentido, cada uma das essências que compõem o conjunto infinito de partes dos modos busca, com tudo o que tem em si, perseverar na sua existência. O que os torna um indivíduo comum é união de sua causa, ou melhor, é a utilidade que essa união representada para cada uma destas partes, ou ainda, o reflexo do agir de uma potência que tem como apetite a preservação da existência e o aumento de sua potência.

Para Marilena Chauí (2003, p.137), o argumento das *noções comuns da razão* é determinante à percepção de que um corpo político não pode ser traduzido pela ausência de *conflituosidade*. Neste sentido, à medida que oferece à imaginação uma nova perspectiva do homem, os entes auxiliares da razão mediam a percepção de suas partes como essências determinadas que guardam não só semelhanças, mas diferenças umas das outras.⁶⁹ Em outras palavras, o homem passa a ser compreendido não somente pela forma do indivíduo que espelha a unidade de seu corpo e mente⁷⁰.

⁶⁷ Em outras palavras, os homens são complexos porque possuem um corpo que é composto por um conjunto de infinitas partes extensivas que, por sua vez, também são complexas. Paralelamente, por possuírem a mesma causa, a ordem e concatenação do corpo é a mesma que a ordem e concatenação das ideias. Desta maneira, tudo o que no homem se dá pelas afecções do corpo é sentido simultaneamente pela mente por suas ideias. Assim, uma mente que tem como objeto um corpo complexo, é da mesma maneira altamente composta, porque capaz de compreender simultaneamente uma infinidade de coisas. Neste sentido, o homem é realmente o mais astuto dos animais, não por sua racionalidade, mas, porque, segundo o autor, consegue conceber mais coisas simultaneamente e, isto, graças as propriedades comuns que guarda com os demais modos.

⁶⁸ Isto é, a cada parte extensiva do modo corresponde uma essência singular que se revela por uma potência que pode ser aumentado ou diminuído mediante a relação com os demais modos.

⁶⁹ Entretanto, ressalta-se que as partes de um mesmo indivíduo não podem ser contrárias umas às outras, porque os contrários e mais fortes excluem-se, aniquilam tudo que lhes é contrário e mais fraco.

⁷⁰ As modificações são partes da substância. Contudo, a substância é una e indivisível de maneira que só pode ser dívida em partes na imaginação, não realmente.

Os homens ao compreenderem sua própria natureza e os modos que lhes são exteriores pelas afecções⁷¹, estão plenamente conscientes de que uma noção lhes é comum. Em outras palavras, aquilo que afeta o corpo humano em todo o seu conjunto infinito de partes é tido, por todas elas, como algo que lhes é comum. Neste ponto, os homens também são conscientes que tal afecção existe no corpo externo que lhe afetou. Para Espinosa (EII, prop.38, corol.) isso é possível porque a verdade é índice de si mesma. No caso das noções comuns, ao perceber adequadamente a sua própria estrutura, o homem tem consciência de que a ideia daquela afecção, que também reflete a natureza do modo exterior, é adequada e tem como causa o intelecto infinito de *Deus*.

2.3.3 Da utilidade da vida em comum

No estado de natureza compete aos homens viver unicamente segundo o que prescreve sua necessidade, isto é, agir exclusivamente para a satisfação de seus interesses privados, sendo-lhe lícito utilizar de todos os meios necessários para conquistar aquilo que julga ser seu. Os homens estão naturalmente inclinados à satisfação de seus interesses privados, de maneira que antes de serem apontados como *animais sociais* podem ser designados como *inimigos naturais*⁷².

Quanto mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para o outro e estão uns contra os outros, pelo que são tanto mais de temer quanto mais podem e quanto mais hábeis e astutos são que os restantes animais. E uma vez que os homens estão a maior parte do tempo (como dissemos no art. 5 do cap. ant.) sujeitos por natureza a tais afetos, os homens são por natureza inimigos. Com efeito, o meu maior inimigo é aquele a quem mais devo temer e de quem mais me devo precaver.” (TP, II, §14).

No estado de natureza os homens estão sempre em vigília, vivem à margem do medo de que algo mais potente surja e tome, por direito, aquilo que ele julga ser seu, nesta medida, os direitos naturais são praticamente nulos.

Como, porém (pelo art. 9 deste cap.), no estado natural cada um está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver -se de modo a não ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o

⁷¹ Pela teoria do *Paralelismo psicofísico* o homem compreende todas as coisas, a estrutura do seu corpo e a natureza dos modos exteriores por meio das afecções à medida que simultaneamente à afecção no corpo, a mente concebe as ideias desta afecção.

⁷² Por tudo o que foi dito anteriormente acerca das noções comuns. Ainda considerando o já trabalho axioma de que para todas as coisas que existem, sempre existirá uma outra que é mais potente e, que, portanto, estará apta a aniquilá-la. O homem concebe o outro homem como o mais astuto dos animais, e neste sentido, é o modo a que mais teme.

direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. (TP, II, 15).

É por um propósito privado: conservar-se em sua essência singular; que o homem concebe a utilidade de uma união de potência. Desta feita, é pelo desejo de tornar-se mais potente e, com isso, ter mais direitos sobre a natureza do que aqueles que permanecerem sozinhos que os homens confluem suas potências, não é, portanto, por uma sociabilidade que lhes é inata

A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Como (pelo art. 13 deste cap.), porém quantos mais forem os que assim se põe de acordo, mais direito têm todos juntos. E se é por essa razão, a saber, porque os homens no estado natural dificilmente podem estar sob jurisdição de si próprios, que os escolásticos querem chamar ao homem um animal social, nada tenho a objetar-lhes.” (TP, II, 15).

Nestes termos, as regras para a vida em comum serão tanto mais úteis aos homens, quanto mais racionais forem⁷³. Contudo, a percepção da utilidade da vida em comum não é dada ao homem exclusivamente por seu intelecto⁷⁴, por isso, deve ser conciliada com os dos desejos deflagrados de suas paixões. É dizer, o homem que no estado de natureza se vê em constante cerceamento de suas liberdades⁷⁵, vive sob a insegurança e o medo de ser tolhido de seus bens ou de sua própria vida, concebe a existência naquele estado como sendo fundada essencialmente em paixões tristes que entravam a sua potência. Nestes termos, vislumbra a vida em comum como um mal menor do que a solitária. Ainda, é pela esperança de uma maior liberdade, mais segurança, pela necessidade de um auxílio mútuo, que o homem é determinado, por uma causa comum: a conservação de suas essências e o aumento de suas potências, a unirem-se.

Se tivermos, além disso, em conta que os homens, sem o auxílio mútuo, vivem necessariamente na miséria e não cultivam a razão, conforme demonstrámos no cap. v, ver-se-á com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram necessariamente de unir-se e, assim, fazer com que o direito que cada um tinha por natureza a tudo se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela

⁷³ Serão mais uteis aos homens por atenderem e se identificarem com a utilidade humana.

⁷⁴ O intelecto e a imaginação são partes da mente humana. É no intelecto que está compreendida a potência racional do homem.

⁷⁵ Espinosa define a total liberdade do homem como a sua capacidade de agir exclusivamente pela necessidade de sua natureza. Essa capacidade pressupõe a busca do conhecimento de sua natureza que se engendra na parte da mente responsável pelas ideias verdadeiras: o intelecto.

força e o apetite de cada um, mas pela potência e a vontade de todos em simultâneo. Debalde, porém, o tentariam fazer se não quisessem dar ouvidos senão ao apetite, uma vez que pelas leis do apetite cada um é arrastado para seu lado.” (TTP, XVI).

No excerto do *Tratado Teológico-Político* acima colacionado, Espinosa afirma que os homens “tiveram necessariamente que unir-se”. Esta definição dada pelo autor revela que os homens não *reuniram* suas potências permanecendo indivíduos independentes e autônomos, mas *uniram-se*, transformando-se ontologicamente. A união de potências fornece ao modo uma nova perspectiva: a coletiva. Com efeito, o indivíduo coletivo será considerado um *ente* à medida que possui sua própria essência; os homens (modos) passam a ser compreendidos por uma relação diversa, mas não contrária àquela primitiva, de maneira que sua forma originária, por isso, se mantém.

2.3.4 Das leis humanas

Espinosa no *Tratado Teológico Político* define lei, em sentido absoluto, como sendo as regras de conduta que os indivíduos estabelecem para si próprios ou para os outros, para todos ou para alguns⁷⁶.

A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo em conformidade com o qual cada indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agem de uma certa e determinada maneira. A lei depende, ou da necessidade da natureza, ou da decisão do homem. [...] A lei que depende da necessidade da natureza é aquela que deriva necessariamente da própria natureza ou da definição da coisa; a que depende de uma decisão humana, e à qual se chamaria com mais propriedade direito, é aquela que os homens, para viver mais segura e comodamente, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si mesmos e aos outros. (TTP, IV).

Para o autor, existem dois tipos de leis humanas: (i) as que decorrem da necessidade da natureza humana; (ii) as que dependem da decisão dos homens⁷⁷. Quanto às leis que decorrem da necessidade humana, Espinosa (TTP, IV) apresenta dois exemplos: a transmissão de movimento envolvendo dois corpos de tamanhos diferentes; (ii) a lembrança coincidente de afecções sentidas simultaneamente pelo corpo. No tocante às leis que dependem de decisões humanas, o autor as equipara aos direitos e as pondera em sua a teoria determinista⁷⁸.

⁷⁶ Espinosa utiliza a expressão leis humanas para distingui-las das leis divinas. As leis de Deus, seriam, portanto, aquelas reveladas pelos profetas, ou aquelas cuja finalidade é a virtude em si mesmo, as regras que estão relacionadas à busca pelo sumo bem, o amor intelectual de Deus.

⁷⁷ Espinosa, empenha-se em demonstrar que todas as leis, sejam humanas ou divinas, não estão além da capacidade humana de entendimento. Desta feita, o que merece destaque no momento é que as leis que decorrem da necessidade da natureza humana, podem ser percebidas pelo entendimento.

⁷⁸ Para Espinosa, todas as coisas que existem, na ordem em que existem são coagidas a existência e determinadas a existir e agir segundo a necessidade da natureza da substância.

Porém, que os homens cedam ou sejam obrigados a ceder uma parte do direito que têm por natureza e se limitem a viver segundo uma certa regra, isso depende da decisão humana. E embora eu sustente sem qualquer reserva que todas as coisas são determinadas por leis universais da natureza a existir e a agir de uma certa e determinada maneira, ainda assim, afirmo que estas leis dependem de decisão dos homens. (TTP, IV).

Espinosa (TTP, IV) apresenta dois argumentos conciliadores da afirmação de que “todas as coisas são determinadas por leis universais da natureza a existir e agir de certa e determinada maneira” com a constatação da existência de leis que dependem da decisão dos homens.

Em primeiro lugar, considera a teoria das potências. Com efeito, as leis necessárias seguem-se “necessariamente da própria natureza ou da definição da coisa” de maneira que ao homem é dado percebê-la de forma clara e distinta. Melhor dizendo, tratam-se de ideias que se sabem verdadeiras porque são noções comuns da razão, ou melhor, ideias que existem no todo e na parte, no modo que afeta e no que é afetado e, neste sentido, refletem a própria potência da substância enquanto eterna. Por outro lado, as leis que dependem das decisões do homem têm a potência da mente humana como causa, estão no âmbito das coisas que o homem não compreende clara e distintamente, por isso, sobre elas são determinados, pela via confusa da imaginação, a tecer julgamentos ou emitirem opiniões⁷⁹.

Em segundo lugar, Para Espinosa (TTP, IV), as leis dependem da decisão dos homens porque devem ser explicadas por sua causa próxima. Com efeito, quanto maior for a sua potência, mais coisas perceberá clara e distintamente. Em contrapartida, quanto menor for sua potência, menor será o seu poder de agir, conseqüentemente, maior será atividade reativa em relação às coisas que lhe afeta. Neste cenário, o homem não será causa completa de suas afecções, não estará apto a explicar adequadamente a natureza do modo afetado, porque as ideias daquela afecção formar-se-ão de maneira confusa e obscura. A ausência de compreensão completa das causas conduz os homens à potência da imaginação, na qual os afetos e a experiência os levam a estabelecer modelos de perfeição e imperfeição⁸⁰ e a considerar as coisas existentes como possíveis. O autor, ao considerar os preconceitos e superstição⁸¹ a que os

⁷⁹ O homem não compreende clara e distintamente as coisas sob as quais não tem o conhecimento completo ou adequado. Quer dizer, quando suas afecções não puderem ser explicadas totalmente pela necessidade de sua natureza, o modo será uma causa inadequada e, que aquela relação só lhe fornecerá ideias inadequadas, incompletas, obscuras ou confusas. Neste sentido, o homem que tem de determinada coisa um conhecimento parcial segue a lei universal que lhe determina entre dois males, o menor, e entre dois bens, o maior.

⁸⁰ Tais termos são considerados por Espinosa (E, IV, pref.) como criações humanas e serão tratados de forma mais minuciosa no seguinte tópico.

⁸¹ O preconceito revela-se pela visão antropocêntrica do homem que percebe o mundo como algo que foi criado por um Deus transcendente e voluntarioso para satisfazer as necessidades de sua natureza e a tudo aquilo que se opõe a utilidade demonstram a ação de um Deus vaidoso que exige que lhes prestem cultos como agradecimento

homens estão tão fortemente incutidos, afirma “talvez lhe seja preferível e até necessário acreditar nas coisas como possíveis e não como necessárias.”

Em segundo lugar; eu disse que estas leis dependem da decisão do homem porque devemos definir e explicar às coisas pelas suas causas próximas, e também porque uma consideração universal sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares. A isto acresce o facto de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, tomando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário, na prática, considerá-las como possíveis. (TTP, IV).

Por outro lado, além das mencionadas leis em sentido absoluto, existem as de sentido relativo, empregadas metaforicamente para designar as regras da natureza. Segundo Espinosa, no *Tratado Teológico Político*, o termo lei é tomado pelo vulgo como uma regra de constrição da potência humana. Nestes termos, pode ser encarado sob dois primas: (i) obrigações de fazer, não ultrapassa a capacidade humana, isto é, determina coisas que são facilmente alcançáveis pelo homem, sob pena de não ser cumprida arriscando perder sua utilidade. Por exemplo, uma lei não deve ordenar ao homem que ele, por suas próprias forças, voe. (ii) obrigações de não fazer: deve considerar a capacidade humana como suficiente para executar aquilo que a lei proíbe. Em outras palavras, a lei ficará sem eficácia caso impeça algo que o homem não consegue realizar.

No entanto, como a palavra «lei» parece aplicar-se metaforicamente às coisas naturais, e visto que, de costume, só se entende por lei uma ordem que os homens tanto podem executar como desrespeitar, até porque ela coacta a potência humana dentro de certos limites para lá dos quais está ainda se estende e, por outro lado, não impõe nada que exceda as suas forças, convirá defini-la mais especificamente, a saber, como uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de algum fim. (TTP, IV).

Viu-se que as leis em sentido absoluto se realizam pela necessidade da natureza ou pelas decisões dos homens. Ressalta-se, entretanto, que sua adequação racional das leis encontra dois obstáculos: (i) o legislador, quando cria as regras de convivência, para si ou para os outros, pode compreender adequada ou inadequadamente a necessidade da natureza que as impõe. (ii) o vulgo, essencialmente sob o domínio dos afetos, desconsidera a necessidade da lei em si mesma, razão pela qual o legislador forja para suas prescrições uma finalidade do âmbito da imaginação, por isso, mais facilmente sentidas pelo vulgo. Quer dizer, as leis passam a ser acompanhadas daquilo que o vulgo mais gosta ou daquilo que ele mais teme. Agora, aqueles que as descumprem recebem uma sanção e aqueles que a cumprem, um bem maior.

de suas ações sob pena de lhes mandar *castigos* em forma de catástrofes naturais.

Do fato do cumprimento da lei dar-se por duas vias: (i) necessidade racional da regra de convivência; (ii) finalidade passional forjada pelo legislador, impõe-se a exigência de se diferenciar os indivíduos que as cumprem. Nestes termos, os que temem uma sanção pelo seu descumprimento ou regozijam pela recompensa de sua obediência, vivem sob o domínio dos afetos. Em contrapartida, segundo Espinosa (TTP, IV), somente aquele que desempenha o ordenamento porque concebe a sua utilidade racional à vida em comum, à medida que busca o conhecimento por ele mesmo, merece “que lhe chamem justo”.

Procuraram assim conter o vulgo, tanto quanto possível, como um cavalo pelo freio. Por isso é que se considera a lei, antes de mais, uma maneira de viver imposta a alguns homens pelo poder de outros e, conseqüentemente, diz daqueles que observam as leis que eles vivem sob a lei e parecem seus escravos. É certo que quem dá a cada um o que lhe é devido porque teme o patíbulo age por imposição alheia e coagido pelo mal, não podendo dizer-se que seja justo; mas aquele que dá a cada um o que lhe é devido por conhecer a verdadeira razão das leis e a sua necessidade age de ânimo constante, por sua própria decisão e não por decisão de outrem, merecendo por isso que lhe chamem justo. (TTP, IV).

A justiça e o justo, enquanto balizadores de uma vida em sociedade, devem ser considerados incompatíveis com o estado de natureza.

Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem.” (TTP, IV).

Para Espinosa (TTP, IV), estes termos não possuem nenhuma positividade. Quer dizer, não revelam a virtude em si mesma, devendo ser considerados apenas como meios para alcançá-la. Para o autor, a verdadeira virtude é a busca pelo conhecimento. Neste sentido, “não sendo, portanto, a lei outra coisa que uma regra de vida que os homens prescrevem a si mesmos ou a outros com determinada finalidade”, o seu cumprimento não torna ninguém justo ou injusto.

Com efeito, Espinosa, na *Ética* (I, apêndice), refere-se a estes termos como criações humanas. Desta feita, bem e mal, perfeito ou imperfeito, justo ou injusto, pecado e obediência, nada mais exprimem do que as opiniões dos modos enquanto causas inadequadas de suas afecções. Neste sentido, o alcance e a definição dos termos alteram-se conforme seja substituído aquele a quem é dado decidir por um ou pelo outro.

Desta feita, o argumento de que se tratam apenas de criações humanas compreendidas pela potência da imaginação é ratificado com um exemplo de aplicação das expressões perfeição e imperfeição. Para Espinosa (EI, apêndice), os homens imaginam modelos e aquilo

que não se encaixa ao preestabelecido é tido como imperfeito. Deste modo, quando alguém se propõe a fazer algo e o conclui conforme o idealizado, à medida que satisfaz sua expectativa, terá algo considerado perfeito, por estar acabado. Por outro lado, a coisa que é apenas parcialmente concluída, por ter frustrado ambição de seu autor, será taxada como inacabada ou imperfeita. Nota-se, o critério estabelecido é precário, extraída a intenção do autor, estará dissipada a definição do perfeito e imperfeito referente àquela coisa. De outra parte, sob uma perspectiva finalista e utilitarista, os homens confundem os seus próprios apetites e desejos com a causa final da coisa. Deste modo, ao desejarem uma casa para habitá-la consideram-na como perfeita à proporção que cumpra com a função imaginada.

Ao equiparar o direito à potência do indivíduo, Espinosa (TP, II, §18) reafirma que no estado de natureza os homens estão sob jurisdição de si próprios e *agem* somente as regras determinadas por suas necessidades. O outro surgirá na equação após a concepção da utilidade da vida comum com o estado civil, antes disso, as relações serão pautadas só pela individualidade. Quer dizer, cada qual buscará aquilo que melhor satisfaça suas necessidades privadas. Desta maneira, segundo o direito supremo de natureza, ser-lhes-á lícito manipular, empregar mentiras, ardis e todos os outros mecanismos disponíveis para conquistar a coisa desejada. Afastando-se de uma *moralidade normativa*, para o autor não há no estado de natureza qualquer aplicabilidade para as criações: boa-fé e má-fé.

(...) é claro que no estado natural não se dá o pecado', ou, se alguém peca, peca contra si, não contra outrem. Porquanto ninguém a não ser que queira, tem por direito natural de fazer a vontade a outrem, nem de ter por bom ou por mal senão aquilo que ele próprio, pelo seu engenho, discerne ser bom ou mau. E não há absolutamente nada proibido pelo direito de natureza a não ser aquilo que a ninguém é possível [...]. Contudo, os homens são sobretudo conduzidos pelo apetite irracional, e nem por isso perturbam a ordem da natureza, antes a seguem necessariamente. Daí que o ignorante e o pusilânime, segundo o direito de natureza, não tenham de organizar a vida sabiamente mais do que um doente tem de ser de corpo são. (TP, II, §18).

Ainda neste sentido, Espinosa (TP, II, §18) demonstra que o binômio pecado e obediência era comumente relacionado com viver sob o domínio da razão. Desta feita, considerar-se-iam aqueles que se rendem aos desejos que se originam dos afetos como pecadores, porque pecariam contra ao que prescreve a razão. Em contrapartida, os que se orientam pela razão, freando constantemente os afetos, seriam tidos como obedientes. Para o autor, não se pode olvidar que o homem é tanto mais livre, quanto mais se oriente pela razão. Contudo, afirma: “não podemos, a não ser muito impropriamente, chamar obediência à vida racional e pecado àquilo que realmente é impotência da mente, mas não licença contra ela mesma, e, por isso, o homem pode antes dizer-se servo que dizer-se livre (...).” Em outras

palavras, não pode dizer-se daquele que vive sob o domínio da razão que ele é obediente, mas sim o oposto, que ele é totalmente livre. Com efeito, o homem é tanto mais potente e, neste sentido, tanto mais livres, quanto mais guiar-se pelas regras racionais de sua natureza.

2.4 DA DISPENSA DO PACTO COMO CATEGORIA EXPLICATIVA DA GÊNESE DO CORPO POLÍTICO E DO CONATUS COLETIVO

No estado de natureza o homem está sob o domínio dos afetos e concentra sua potência no desejo de viver segundo o que prescreve sua própria necessidade, regra que o conduz à satisfação exclusiva de seus interesses privados. Contudo, à medida que compreende que no estado de natureza seus direitos são praticamente nulos, concebe a utilidade da vida em comum. Tal percepção se dá pela via do intelecto, a parte da *alma* que é eterna por refletir ideias adequadas e verdadeiras⁸².

Neste sentido, sob a racionalidade, os homens empenham sua potência naquilo que é útil para toda a natureza humana e não somente para sua, enquanto indivíduo. Em outras palavras, as regras que os conduzem à vida comum não podem estar alicerçadas nos afetos, pois, conforme aponta Espinosa (TTP, XVI), sob o seu domínio cada qual tenta conquistar aquilo que entende ser seu e o faz segundo o seu pleno direito de natureza. São as regras racionais de convivência que adicionam esta nova perspectiva do agir: a consideração pelo outro. Nestes termos, o autor aponta três diretrizes da razão para a vida em comum: “refrear o apetite sempre que ele sugere algo que redunde em prejuízo de outrem, não fazer a ninguém o que não quer que lhe façam a si e, finalmente, defender o direito alheio como se do seu se tratasse”.

Com efeito, quando os homens são determinados pela necessidade a unir suas potências, são coagidos a refrear seus apetites, moderando, sob uma determinada perspectiva, seu poder de agir, que no estado de natureza é equiparado ao seu direito. Desta feita, pela necessidade constante de perseverar na existência, o homem pondera entre dois males, aquilo que lhe aparenta ser o menor. Assim, concebe maior utilidade no entrar dos seus afetos, no limitar do seu direito sobre todas as coisas da natureza, ou melhor, no viver sob regras racionais de uma vida em comum, do que permanecer sobre a sua própria jurisdição no estado de natureza.

⁸² Para Espinosa, o intelecto é a parte da alma que é eterna. Contudo, eternidade é um termo utilizado pelo autor para referir-se às coisas que não são da ordem da duração por refletirem diretamente a potência divina da substância, por exemplo, uma ideia verdadeira.

Dito de outro modo, no estado de natureza, a presença constante de afetos tristes como o medo promove no homem o paradoxo de ter direito a tudo o que sua potência possa alcançar, mas ter o seu poder de agir reduzido ao ponto de tornar qualquer direito a ele equiparado nulo. A vida no estado de natureza fomenta a insegurança à medida que o homem concebe, nos termos apresentados por Espinosa (EIV), como verdadeiro que sempre existirá uma potência mais forte e contrária que pode, portanto, usurpar-lhe todos os seus bens e sua própria vida. Por aquilo que mais reflete a sua essência, o desejo de aumentar a sua potência, o homem se vê determinado a unir sua potência a de outros homens, submetendo-se a um conjunto de regras que visam o interesse comum⁸³.

Decerto, a união de potências por uma causa comum revelará uma nova perspectiva do homem e esta relação pode ser concebida como uma modificação da natureza que se expressa como um conjunto de modos complexos que se conectam e permanecem unidos à medida que preservam a proporção com que se comunicam. O vínculo que se estabelece entre as referidas modificações não é eterno, será sempre sensível e volátil, e se manterá enquanto perdurar a causa que os uniu. Segundo Espinosa (TTP, XVI), trata-se de uma lei universal da natureza humana que os homens, que estão a todo o tempo relacionando-se com o mundo, busquem sempre aquilo que lhe é mais útil, que melhor satisfaça seu apetite de permanecer vivo e de aumentar a sua potência.

É uma lei universal da natureza humana que ninguém despreze o que julga ser bom, a não ser na esperança de um bem maior ou por receio de um maior dano, nem suporte um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que parece menor. Sublinho que é aquele que parece, a quem escolhe, ser o maior ou o menor, não que as coisas sejam necessariamente como ele julga.” (TTP, XVI).

Atente-se que sob as regras do estado de natureza o homem concebe a necessidade de unir-se a outros modos como o mais útil para aumentar a sua potência. Desta feita, para Espinosa (TTP, XVI), esta união se conservará enquanto estiver alicerçada sob dois pilares: (i) na racionalidade que espelha a necessidade da vida em comum propriamente dita; (ii) nos afetos do ânimo, isto é, na esperança de um bem maior ou no medo de um mal maior do que experimentaríamos sozinhos no estado de natureza. Em suas palavras, “(...) um pacto não pode

⁸³ Os homens pensam ser livres no estado de natureza porque estão sob a jurisdição de si próprios. Contudo, a liberdade está relacionada com os direitos naturais na mesma proporção em que são equiparados à potência. Nestes termos, enquanto a liberdade for concebida como a necessidade da natureza humana e, não em uma vontade que se pensa livre, mas cuja causa adequada se desconhece, o homem não poderá dizer-se livre em um estado onde os seus direitos são nulos.

ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida está, no mesmo instante o pacto é abolido e fica sem eficácia”.

Em continuidade, ao compreender a utilidade da vida comum, o homem não renuncia todos os seus direitos. Segundo Espinosa (TTP, XVI), não poderia fazê-lo a não ser que “por medo de um mal maior ou pela esperança de um bem maior”, sabendo que lhe será impossível honrar tal promessa, o fizesse intencionalmente com o objetivo de não cumpri-la. Mencionou-se anteriormente que o pecado e a desobediência, o bem e o mal, a justiça e injustiça são criações humanas e não se aplicam ao estado de natureza à medida que naquele o homem está sob sua jurisdição, isto é, sob a perspectiva única da sua natureza.

No estado de natureza, o homem é responsável por promulgar, revogar, executar e julgar suas próprias condutas, segundo as regras determinadas por sua natureza e pelo limite de sua potência. Quanto aos meios empregados, o critério a ser adotado é o da efetividade para a satisfação de sua natureza. Quer dizer, pelo imperativo da necessidade é lícito ao homem, no estado de natureza, utilizar de ardil, engodo, traição e todos os outros meios que lhes tragam os resultados esperados.

Com efeito, Espinosa (TTP), ao tratar sobre os acordos firmados entre os homens no estado de natureza, apresenta duas situações: (i) a intenção de descumprir o acordo é simultânea a sua pactuação, por exemplo, ao ver-se diante de um ladrão, um homem temendo perder a sua vida engana-o, prometendo-lhe algo que sua potência não é capaz de satisfazer. (ii) a intenção de descumprir aquilo que foi pactuado é posterior. Nestes termos, o homem muda sua opinião acerca da utilidade do acordo firmado com outrem, ou ainda, as circunstâncias iniciais são alteradas ao passo que, refletindo sobre aquele, o homem que tinha a intenção inicial de cumpri-lo, posteriormente concebe maior utilidade em seu distrato.

Nada obstante, esteja a intenção do descumprimento antes ou depois do avençado, ambas refletem supremo direito do homem que no estado de natureza vive sob o domínio dos afetos. Diversamente, a razão reconhece a utilidade em manter as promessas feitas. Desta maneira, aquele que concebe a utilidade da vida em comum compreende que a palavra dada deve ser revestida, se não de uma eternidade, ao menos de um certo grau de confiabilidade. Assim, o vínculo entre os acordos firmados tornar-se-á mais estável à medida que o homem tenha um conhecimento adequado das causas do que pactua.

Desta maneira, embora a vida em comum seja um fim em si mesmo, por refletir a utilidade maior de uma vida sob o domínio da racionalidade, ao homem que vive no estado de natureza e que, portanto, tem o seu direito limitado apenas a sua potência, deve estar claro, a todo o tempo, as vantagens e desvantagem da vida em comum. O vínculo sensível que se

estabelece pela necessidade da união de potências será fundado nesta premissa e não em promessas que podem por direito ser descumpridas.

Mas, se todos os homens pudessem com facilidade guiar-se unicamente pela razão e se conhecessem a utilidade e a suprema necessidade da república, não haverianinguém que não detestasse profundamente os dolos e todos, por desejo deste bem supremo que é a conservação da república, observariam integralmente e com a máxima fidelidade os contratos e manteriam, acima de tudo, a palavra dada, que é o mais forte baluarte da república. Quão longe, no entanto, estamos de poderem todos conduzir-se facilmente apenas pela razão! Cada um deixa-se levar a seu bel-prazer e, a maioria das vezes, tem a mente a tal ponto inundada pela avareza, a glória, a inveja, o ódio, etc., que não lhe fica lá o mínimo espaço para a razão. (TTP, XVI).

A união de potências operada pela causa comum incutida pela necessidade do aumento da potência de cada indivíduo tem, por isso, como fundamento o direito natural. Desta maneira, as regras de convivência só terão aplicabilidade ao passo que considerarem a verdadeira natureza humana, aquela sob a qual os homens nascem e vivem a maior parte de suas vidas: os afetos; não uma natureza humana que não existe, ou que só resiste no imaginário dos filósofos.

2.4.1 Da transformação gradual do homem: da perspectiva puramente individual à coletiva

Os homens, ainda no estado de natureza, unem as suas potências com a disposição de aumentá-las individualmente. Para tanto, prometem frear os afetos do ânimo e, neste sentido, não agir somente em função de seu próprio proveito, comprometendo-se, por sua palavra, a não causar prejuízo a outrem. Corolário desta união de potência é a transformação ontológica gradual pela qual o homem, enquanto essência singular, passa até chegar ao coletivo. Não há contrariedade no fato de que para aumentar a sua potência e, conseqüentemente, satisfazer os seus interesses privados, os homens tenham que usufruir dos benefícios de uma vida em comum e, com isso, tenham que comprometer-se em frear seus afetos, entravando a sua potência individual, transferindo o direito de legislar, executar e julgar suas ações a outrem, não mais a si mesmo. O homem concebe a vida em comum como algo que aumenta a sua potência individual à medida que lhe confere maior segurança e liberdade⁸⁴.

⁸⁴ . Embora haja um aparente cerceamento de sua liberdade, tendo em vista que os homens são determinados a não mais agirem sob a influência dos afetos e, portanto, os seus direitos passam a não alcançar tudo o que sua potência é capaz de conquistar. A aparência de uma menor liberdade se dá pela ideia inadequada que a vincula com uma vontade livre e arbitrária. Nos termos apontados anteriormente, a liberdade, para Espinosa, relaciona-se com a potência de maneira que o homem será tanto mais livre, quanto mais potente, e será tanto mais potente, quanto mais guiar-se pelos caminhos da razão, que se manifesta como verdadeira utilidade para a satisfação de sua natureza.

Nada obstante, ao unir sua potência com outras, o homem passa a ser considerado sob duas perspectivas: (i) modo individual⁸⁵; (ii) o modo coletivo. Segundo Espinosa (TP), o *corpo político* possui uma essência e uma potência diferente daquelas que são atribuídas a cada indivíduo que o compõe, mas que compreendem de maneira inversamente proporcional a soma de todas elas. Outrossim, o indivíduo coletivo possui uma essência diferente da de suas partes, seu apetite concebe como necessária sua existência individual e esforça-se, com tudo o que tem em si, isto é, com todas as suas partes, por aumentar a sua potência.

2.4.2 Da instituição da pessoa política

Inicialmente, cumpre destacar o uso por Espinosa de termos comuns à filosofia política e sua real compatibilidade com o alcance que lhes eram atribuídos por teorias coexistentes. Fernando Dias Andrade (2001, p.172-187) sustenta que o autor, especialmente nos *Tratado Teológico Político* e *Tratado Político*, utiliza um vocabulário próprio de Thomas Hobbes, uma vez que os leitores a quem destina aquelas obras certamente estariam familiarizados com estes termos, mas opera uma ressignificação total.

Com efeito, em apertada síntese, o termo *pacto* integra o vocabulário da filosofia política como sendo um ajuste, expresso ou tácito, pelo qual os homens deflagram a existência do Estado. Muito embora essa terminologia seja utilizada por Espinosa (TTP, XVI), aqui não se trata propriamente de um acordo entre vontades-livres, sejam elas, tácitas ou expressas, espontâneas ou coagidas, no qual em troca de segurança os homens renunciam todos os seus direitos a uma outra pessoa, artificialmente criada, que se faz detentora do poder soberano, diante da renúncia operada pelos homens que conceberam a utilidade da vida comum.

Para Espinosa, o *pacto* representa um momento na duração do indivíduo. Segundo a interpretação de Antônio Negri (2018, p.319-358), uma passagem do individual para o coletivo, momento em que o homem passa a ser concebido sob duas perspectivas: a individual e a coletiva. Esta transformação que se dá no indivíduo tem como fundamento o seu apetite de permanecer existindo e aumentar a sua potência, bem como, na compreensão de que para que satisfazer o seu desejo é necessário buscar à segurança, à liberdade e tudo o mais que lhe permita viver mais sob a racionalidade e menos sob o domínio dos afetos.

⁸⁵ O homem mante a sua essência e forma individual ainda que o seu poder de agir esteja entevado pelo seu comprometimento na vida em comum em frear seus afetos de ânimo.

Espinosa (TTP, XVI), acerca da renúncia de direitos, traz duas afirmações, aparentemente incompatíveis: (i) os homens só prometem renunciar a todos os seus direitos, tendo em vista uma utilidade maior, isto é, medo de um mal maior ou esperança de um bem maior, mas sendo cômnicos que não podem cumprir tal intento, pois, ninguém pode privar-se de sua potência ao ponto de agir de forma contrária à sua natureza; (ii) os homens renunciam a todos os seus direitos, sem se reservar a nenhum, pois, se assim o quisessem, deveriam ter feito de forma explicita; no mais, qualquer reserva de direitos romperia com o coletivo.

Nada obstante, ao cuidar do mesmo tema no *Tratado Político*, Espinosa (TP, VIII) é mais específico e seus argumentos podem ser apresentados sob duas perspectivas.

Em primeiro lugar, os homens renunciam seus direitos ao corpo político que deverá redistribuí-la igualmente a todos, reestabelecendo o equilíbrio natural⁸⁶. Contudo, a renúncia versaria apenas acerca da potência de legislar, executar e julgar, vez que ao homem não é dado renunciar toda a sua potência ao ponto de privar-se de zelar por sua própria vida e por sua liberdade. Nestes termos, o autor afirma a existência de direitos irrenunciáveis, como, por exemplo, aquele de ter uma opinião e expressá-la livremente. Para Espinosa, o estado deve salvaguardar tais direitos para manter-se potente em face aos seus indivíduos, uma vez que é a ineficiência evidente de um ordenamento que proíbe alguém a ter uma determinada opinião ou gostar de alguém que ele desgoste, o que pode deflagrar a sua própria ruína. Desta feita, as regras de vida comum devem voltar-se a prática e quanto mais claros forem os seus fins, mais seguro estará o estado. Com efeito, ao vincular-se a um colegiado, os homens relacionam-se intrinsecamente ao ponto de serem juntos mais potentes, o que se percebe não apenas coletivamente, pelo aumento da potência do corpo político, mas pela vida em comum revelada mais útil à natureza humana, ainda quando considerada a potência de cada modo individualmente.

Em segundo lugar, considera-se que a renúncia se dá apenas acerca da potência que recai sobre os direitos comuns e sobre a qual um regramento racional possa ser efetivamente aplicado. Ressalta-se que, embora o estado estabeleça-se por sua utilidade racional, segundo Espinosa (TP, VIII), deve ser considerado que: (i) os homens são essencialmente passionais; (ii) que os afetos não podem ser freados pela razão, mas sim por afetos mais fortes e contrários; (iii) que uma política para que se possa ser posta em aplicação deve ter a natureza dos afetos

86 Neste cenário, a vida em comum não lhe retira a sua potência individual, mas a aumenta. Ao seguir os regramentos de uma vida em comum, a potência atual de agir do indivíduo, que no estado natural se dá essencialmente sob o domínio dos afetos, é freada, porque o indivíduo foi determinado a viver sob o domínio da razão e, nestes termos, satisfazendo o seu apetite de aumentar a sua potência ao realizar seus direitos naturais.

em consideração. Neste sentido, ainda que os homens reconheçam a utilidade da vida em comum, poucos serão aqueles que reconhecerão a necessidade dos instrumentos para sua realização. Assim, o legislador, conforme apontado anteriormente, se verá determinado a forjar outras finalidades para o cumprimento das regras, que não a sua necessidade propriamente dita. Desta maneira, criar regramentos que não possam ser cumpridos ou executados, como, por exemplo, o direito a não ter uma opinião acerca de determinada coisa é antes uma ameaça a estabilidade do estado.

Espinosa (TTP, XVI) afirma que estabelecido o estado civil, este deverá guiar-se por uma só mente, ainda que o detentor do poder soberano seja o indivíduo coletivo, pois, caso fosse dado a cada um legislar e julgar acerca dos próprios bens, estariam assegurados os mesmos direitos que no estado de natureza e a instituição do indivíduo coletivo não revelaria qualquer utilidade, pelo contrário, mostrar-se-ia apenas como algo mais penoso. Neste sentido, considera-se soberano aquele que exerce a soberania e os súditos “a [quem] compete executarem as ordens deste e não reconhecerem como direito senão aquilo que o soberano declara ser o direito”.

Por fim, Espinosa (TTP, XVI) reconhece que possa haver quem considere que os homens no estado de natureza, à medida que tem direito sobre todas as coisas que sua potência pode alcançar, como sendo livres. Neste sentido, porque o homem que no estado de natureza pode fazer tudo o que deseja, sem ter que se preocupar com a satisfação de qualquer direito alheio; estando, portanto, *sui juris*; sendo senhor da sua vida, vivendo sob os seus regramentos e somente por seus julgamentos; opta pela vida em comum, tornando-se súdito, sendo obrigado a cumprir as ordens daquele que exerce o poder soberano, regras que necessariamente entram a sua potência de agir e cerceiam sua liberdade?

Pensará, talvez, alguém que, com tal argumento, fazemos dos súditos escravos, já que se considera que é escravo aquele que age a mando de outrem e livre o que se comporta como muito bem entende, coisa que, todavia, não é absolutamente verdadeiro. Porque, na realidade, o mais escravo é aquele que se deixa assim arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; só é livre aquele que vive, com toda a sinceridade, conduzido unicamente pela razão. (TTP, XVI).

Para o autor, o homem no estado de natureza não é livre, pois, embora possua direito sobre todas as coisas que pode alcançar por sua potência é cômico da existência de uma potência maior que, portanto, terá mais direito sobre o bem que ele almeja. Neste contexto, vive sobre o domínio do medo e da insegurança, afetos que entram a sua potência ao ponto de não alcançar os meios necessários para agir e aumenta-la.

Desta feita, aquele que é súdito e se compromete a seguir o ordenamento do poder soberano não será escravo enquanto o legislador se pautar na racionalidade e cumprir a utilidade pela qual o homem busca vida em comum, ainda que esta seja desconhecida pela maioria. Nestes termos, embora exista um cercamento aparente em sua liberdade, este dar-se-á apenas no que se refere ao frear dos afetos e para Espinosa a verdadeira liberdade está em conhecer a razão e guiar-se por ela. Neste sentido, quanto mais os homens cumprem as leis que visam a utilidade do bem comum, a despeito de poderem ser chamados de súditos, não podem ser chamados de escravos, pois, serão tanto mais livres. O autor aproxima os súditos que cumprem as regras, que tem como causa a satisfação das necessidades comuns, com a das crianças que seguem os ordenamentos dos pais.

Quanto à ação a mando de alguém, quer dizer, a obediência, ela retira de certo modo a liberdade, mas não toma automaticamente um homem escravo, pois só o móbil da ação a tanto pode levar. Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, numa república e num Estado, onde a lei suprema é a salvação de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo ao soberano não deve dizer-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súbdito. (TTP, XVI).

Contudo, segundo Espinosa (TTP, XVI), pode ocorrer que aquele que detém o exercício do poder soberano legisle em favor de si próprio, tendo em vista apenas a utilidade das regras para a manutenção do seu poder ou ainda para satisfação de outro interesse que não seja compatível com o direito comum, agindo sob o domínio dos afetos, pela ganância, orgulho, entre outros. Neste caso, os súditos que vivem sob regras que não lhes tem utilidade nenhuma, ao satisfazem exclusivamente os interesses de outrem, podem ser chamados escravos.

2.4.3 Da titularidade do poder soberano: diferença entre titularidade e exercício

É importante traçar uma distinção entre aquele que exerce o poder soberano e aquele que de fato possui a soberania. Neste sentido, o poder soberano, concernente a potência de todos os modos que foram determinados a unir-se e renunciar ao direito de viver somente segundo as regras de sua natureza, pertence ao indivíduo e se forma pela união das potências. Contudo, o seu exercício pode ser atribuído a uma pessoa ou a uma assembleia de pessoas. O vínculo estabelecido entre os homens considera as potências que integram o coletivo, a causa de sua união, e pode ser mantido por quem exerce a soberania: (i) pela violência, caso em que será sensível e, uma vez que alicerçado apenas no medo, tornar-se-á extremamente precário ao ponto de manter-se somente enquanto for sustentada aquela violência com a mesma (ou maior)

intensidade; (ii) pela satisfação dos direitos comuns, por leis que embora limitem a potência do indivíduo, reforçam os objetivos da vida em comum.

Apesar disso, se os homens que optam por entrar a sua potência, limitando o seu poder de agir, forem expostos a todo o tipo de violência, poderão retornar de pleno direito ao estado natural a que haviam renunciado. Nestes termos, a relação que era estabelecida e que dava a forma do sujeito coletivo se rompe porque suas partes, os homens que a compunham, não mais se comunicam da mesma forma, isto é, há uma ruptura entre a proporção com que as partes comunicam o seu movimento e o repouso. Neste sentido, as partes do indivíduo coletivo entram em novas relações ao ponto de serem criados indivíduos cuja união das potências pode tornar-se maior e contrária à do estado. As novas relações são formadas por aquilo que as partes têm em comum, o apetite pela perseverança na existência e o aumento da potência do indivíduo que devem refletir no todo.

Por isso é que só muito raro pode acontecer os soberanos ordenarem algo assim tão absurdo, uma vez que têm todo o interesse, para se precaverem e conservarem o poder, em olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme os ditames da razão. Como diz Séneca, poderes violentos ninguém os conserva por muito tempo. (TTP, XVI).

No *Tratado Político*, ao expor as formas de estado, Espinosa aponta que a política deve basear-se na experiência e nos afetos; no fato de que os homens são por natureza egoístas, isto é, não são altruístas ao ponto de defender o que é do outro, sem pensar em si. Nesta perspectiva, para o autor, as regras de interesse público só cumprir-se-ão à medida que estiverem enoveladas aos interesses privados.

3 A GÊNESE DO POLÍTICO-JURÍDICO

Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, na *Ética* e no *Tratado Político*, serve-se do termo *direito natural*, além de utilizar as categorias Estado de Natureza e Estado Civil. Pela utilização destas e de outras expressões como a renúncia de direitos, contrato e a limitação do poder do estado, o autor classificaria-se, por exemplo, para Norberto Bobbio e Simone Goyard-Fabre como um jusnaturalista moderno⁸⁷. Ainda que possa haver alguma variação quanto ao seu uso e alcance, o certo se convencionou separar o jusnaturalismo em clássico e moderno, este último seria fortemente marcado pelas filosofias políticas do século XVII, ao qual Espinosa está inserido e estaria sendo constantemente influenciado⁸⁸.

Neste seguimento, consoante os ensinamentos de Fernando Dias Andrade (2001), se por utilizar em seus textos a expressão direito natural Espinosa deve ser considerado como um jusnaturalista, então há qualquer oposição a esta classificação. Contudo, apesar de utilizar o vocabulário assente em sua época, o faz de forma totalmente revolucionária, atribuindo às expressões um alcance e sentido distintos do que comumente era apresentado em sua época.

Portanto, o presente capítulo, ainda que de forma não exaustiva, explorará as definições e a interdependência entre o direito natural e direito civil; os principais pontos distintivos entre o estado de natureza e estado civil na filosofia jurídica espinosana; a causalidade eficiente e imanente do político, fundamento legitimador e justamente aquilo que subverte a forma como o autor apresenta a sua *teoria do direito natural*.

Nesta oportunidade, como expõe Marilena Chauí (2006), acompanhada de Ana Saramago (2016), o homem é intersubjetivo, a individualidade ou a singularidade de sua essência é real, em ato. Não existe essência ideal em Espinosa, mas uma essência atual e que se realiza em atividade, na ação. Em outras palavras, sendo o homem uma modificação da substância, o aumento de sua potência, bem como a sua diminuição, pressupõe afecções, isto é, que ele se relacione interna e externamente, necessária, simultânea e ininterruptamente com outros modos da natureza. Ocorre que, por serem dotados de finitude e determinação, padecem, quer dizer, serão necessariamente afetados por outros modos mais potentes, determinando-se a entrar em relações que não se podem ser explicadas completamente por sua natureza.

Desta feita, no homem, o desejo de conservar a sua existência tem como correlato natural o desejo de aumentar a sua potência, tendo em vista que quanto mais potente, mais

⁸⁷ Segundo apontado por Francisco de Guimaraens (2011).

⁸⁸ Esta seção tem como fundamento teórico os argumentos trazidos por Francisco de Guimaraens em *Direito, Ética e Política: uma cartografia da imanência* (2011).

realidade, virtude e mais direitos. Nesta medida, embora a potência do homem seja a própria potência de *Deus* (modificada), isto é, que nada intrínseco a sua natureza possa destruí-lo, não pode por um livre-arbítrio escolher tornar a indeterminabilidade de sua duração eterna, optando por viver em isolamento, deve submeter-se a um regime de afecções que é ininterrupto e necessário. Em outras palavras, mesmo sendo cômico de que “(...) dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída.” e que, portanto, as relações que se estabelecem podem levar ao seu aniquilamento, será determinado, por seu conatus, a relacionar-se com os demais modos.

Neste sentido, ainda que seja apresentado como um estado de solidão, os homens no estado de natureza não vivem apartados de outros homens, contudo, a relação se estabelece sob um regime de extrema passividade, na ausência da conveniência, que será deflagrada pela consciência da natureza humana. Em outros termos, o estado de natureza é um estado onde os direitos naturais não podem ser efetivados pela ausência do interesse comum, pelo regime das paixões tristes que nele se estabelece e torna os homens contrários em natureza, nesta medida, inimigos e o maior mal que eles podem temer.

Por outro lado, os homens concordam em natureza ao conceberem que a verdadeira virtude não se encontra na exclusividade da posse de bens exteriores, portanto, que tanto o aumento de sua potência, quanto a sua auto conservação, dependem do comum, articulam a sua potência à outras de mesma natureza, tornam-se juntos mais potentes que separados. Os que não desvelam a conveniência humana permanecem aprisionados por uma igualdade que exprime que os homens estão sob a jurisdição de si próprios e tem direito a todas as coisas, que tudo pode ser de todos, mas que é *fantasmagórica* ao esconder uma *desigualdade real*, fomentada por um *círculo opressão recíproca*⁸⁹.

Com efeito, para Espinosa, a liberdade é correlata a potência, portanto, define-se como positividade. Daí o porquê onde o medo, a insegurança, a solidão impera. Impera também um regime de paixões tristes, portanto, verdadeiramente um regime de total falta de liberdade, de total impotência. Nesta perspectiva, ainda que o homem esteja sobre a jurisdição de si próprio e julgue o que é bom segundo o seu juízo, ainda assim, não pode se dizer livre, mas será antes, escravo.

3.1 SER PARTE DA NATUREZA E A SINGULARIDADE DE CADA ESSÊNCIA

⁸⁹ A distinção entre igualdade fantasmagórica e a *desigualdade real*, *círculo opressão recíproca* é trazida por Marilena Chauí em seu artigo *Espinosa: poder e liberdade* (2006).

HUMANA

O primeiro ponto que se buscará trabalhar acerca da constituição do campo político é o que Espinosa apresenta como a utilidade comum. O autor revela que sua racionalidade pode ser percebida tanto pelo homem sábio quanto pelo tolo, isto é, tanto pelo homem que se deixa guiar por suas paixões, quanto por aquele que é conduzido pela razão. A via da razão tem como pressuposto *as noções comuns*, ao passo que o caminho dos afetos leva a um *regime de imitação*⁹⁰.

A despeito de apresentar no quarto livro da *Ética* a via racional para constituição do comum, em seu *Tratado Político*, o autor assevera que em todos os lugares a natureza humana é a mesma. Desta maneira, pode afirmar que são poucos os homens que são conduzidos pela razão e, aqueles que o são, ainda estes, passam a maior parte de suas vidas dominados pelos afetos. É neste tom que Espinosa inicia a sua política, rechaçando qualquer fundamento deontológico, moral ou teológico. É nesta proposta de racionalizar os afetos que Espinosa prefere os políticos aos filósofos dos séculos dourados na condução do estado e que reconhece a contribuição da experiência para corroborar uma natureza humana que existe e que, quando em si, é considerada é perfeita.

A natureza humana integra o plano espinosano de imanência absoluta, o que lhe permite afirmar, como na Carta 30 a Oldenburg, que o homem é apenas uma parte da natureza, uma modificação como as tantas outras. Ao considerar o regime dos afetos como natural ao homem, Espinosa revela que ódio, os conflitos, a ira, a vingança, somente parecerão absurdos, desordenados e vãos frente a incompletude do intelecto humano que não é capaz de alcançar a ordem eterna da natureza. O que não é o mesmo que dizer que a ordem da natureza não os compreende, pelo contrário, é no plano da imanência que o autor encontrará o argumento acerca da existência de uma certa *racionalidade operante*⁹¹ que é comum aos afetos e à razão, o que lhe permitirá afirmar que eles compõem a natureza de tal maneira que são os mesmos em todos os lugares, em todos os Estados, estando inseridos nas leis e ordem naturais, portanto, compreendidos pelo intelecto infinito de *Deus*.

Não creio que me convenha, com efeito, meter ao ridículo a natureza e, muito menos ainda, me lamentar a seu respeito, quando considero que os homens, como os outros seres, **não senão uma parte da natureza e quando ignoro como se liga com as outras**. E é só esse defeito de conhecimento que é a causa de certas coisas – existentes

⁹⁰ A expressão é trazida por Francisco de Guimaraens em sua obra *Direito, ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência* (2010).

⁹¹ Argumento e expressão trazidos por Marilena Chauí em seu artigo *Espinosa: poder e liberdade* (2006).

na natureza e das quais eu tenho apenas uma percepção incompleta e mutilada, porque elas concordam mal com os desejos de uma *alma* filosófica – me parecem outrora vãs, desordenadas e absurdas. (Carta 30, Spinoza à Oldenburg, grifo nosso).

A constituição do estado civil, portanto, tem como elemento fundante o fato de os homens determinarem-se essencialmente por seus afetos. Se todos fossem racionais e vivessem conduzidos somente pela razão não encontrariam qualquer utilidade na constituição do Estado, uma vez que todos conceberiam as vantagens da vida comum, encontrariam a causa da satisfação de suas necessidades em si mesmos, portanto, não almejariam *a posse exclusiva de bens externos*⁹² como principal meio para conservar-se na existência.

Atente-se que, da ideia do homem, enquanto modo infinito, não se pode deduzir a ordem e a conexão de toda natureza. No entanto, estas são determinadas, necessárias e existem no mesmo plano das coisas naturais, estando compreendidas pela potência infinita e eterna de *Deus*. Todavia, em que pese tudo esteja determinado e seja necessário, Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, considera o direito como sendo uma lei que depende de uma decisão humana. Tal afirmação não traz qualquer ruptura à teoria determinista, o próprio autor esclarece que o seu fundamento está no regime de afetos. A mesma finitude que permite que sejam apresentados como parte da natureza⁹³ faz com que os homens padeçam, isto é, que não sejam causas adequadas de todas as suas relações, logo, que tenham ideias inadequadas, confusas e mutiladas do que melhor convêm a sua natureza.

A lei depende, ou da necessidade da natureza, ou da necessidade do homem (...) a que depende de uma decisão humana, e à qual se chamaria com mais propriedade de direito, é aquela que os homens, para viver mais segura e comodamente, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si mesmo e aos outros (...). Porém, que os homens cedam ou sejam obrigados a ceder uma parte do direito que têm por natureza e se limitem a viver segundo uma certa regra, isso depende da decisão humana. E embora eu sustente sem qualquer reserva que todas as coisas são determinadas por leis universais da natureza a existir e a agir de certa e determinada maneira, ainda assim afirmo que estas leis dependem da decisão dos homens. (TTP, IV).

Desta maneira, ao revelar que existem leis que dependem da decisão humana, Espinosa não está sendo incoerente com os argumentos apresentados em sua ontologia, mas constante. O homem é apenas uma parte da potência infinita da natureza, suas necessidades não são as do todo. O homem não é um *império dentro de um império*. É dizer, no plano da imanência, todas as coisas existentes são determinadas e possuem uma ordem e conexão que se refere ao todo e

⁹² “A *posse exclusiva de bens externos*” é uma expressão utilizada por Marilena Chauí em seu artigo *Espinosa: poder e liberdade* (2006).

⁹³ Relembre-se que a natureza para Espinosa é indivisível, una, apenas quantitativamente e não qualitativamente pode-se falar em parte da natureza, esta divisão ocorre na imaginação e pode ser tida apenas como uma auxiliar da razão que conduz o homem no sentido de melhor compreender a sua natureza.

não à parte, isto é, estão compreendidas pela potência infinita de *Deus* e somente nesta medida são necessárias, dado que o intelecto infinito que não padece compreende todas as causas adequadamente. A referência ao homem como parte da natureza é feita também na sequência, onde Espinosa acentua o caráter não racional, mas imaginativo da decisão dos homens quanto ao que lhes é ou não necessário à conservação⁹⁴.

Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela potência humana, deriva, necessariamente, da humana potência. Daí o poder perfeitamente dizer-se que a fixação destas leis depende da decisão do homem, visto ela depender principalmente da potência humana, mas de tal modo que está, **na medida em que percebe as coisas sob o prisma do verdadeiro e do falso, pode conceber-se com toda a clareza sem tais leis, ainda que não possa sem uma lei necessária, no sentido que a pouco definimos.**” (TTP, IV, grifo nosso).

A concepção de homem como parte da natureza é inevitável para se alcançar a gênese do político-jurídico, à medida que como um primeiro movimento, o autor se afasta de qualquer virtualidade ou idealidade ao empenhar-se por atingir seus princípios na ontologia.

3.1.1 A condição humana da passividade

A despeito do *Tratado Político* anunciar que os homens estão dominados, na maior parte de suas vidas, por suas paixões de maneira que a constituição comum deve considerar mais o regime afetivo ao qual estão submetidos, do que propriamente a razão, o autor apresenta no quarto livro da *Ética* a via racional pela qual o comum pode ser concebido. Conquanto seja um livro dedicado às causas da servidão humana, como revela Francisco Guimaraens, não há qualquer pessimismo neste fragmento, diversamente, há um comprometimento com o conhecimento da natureza humana, um dedicar-se em buscar as causas da servidão como meio legitimador da experiência da liberdade. Aquilo a que o autor já se propõe quando se corresponde com Oldenburg, ao revelar não lhe convir ridicularizar ou lamentar os afetos humanos, mas apenas considerar o homem como os outros seres, menção, por vezes, repetida na própria *Ética*, no *Tratado Teológico-Político* e no primeiro capítulo do *Tratado Político*.

Por este ângulo, Espinosa (EIV, prop. II) afirma que “Nós padecemos apenas enquanto somos partes da natureza que não pode ser concebida por si sem as outras”. A referida proposição é demonstrada com o auxílio das definições correlatas de causa adequada e

⁹⁴ Francisco de Guimaraens (2011).

inadequada, bem como, do que o autor denomina como ação e paixão. Assim, dizer que o homem padece, não é o mesmo que dizer que ele é impotente, pois considerada sua essência em si mesmo, sem compará-las ou relacioná-las com causas externas, ela é uma modificação da própria potência de *Deus*, portanto, positividade e potência.

Contudo, a essência atual do homem, seja com relação a si própria, seja com relação às causas exteriores, está necessariamente envolvida em regime de afecções no qual afeta e pode ser afetada por uma infinidade de causas. Ocorre que, em que pese a ordem e a conexão das coisas ser necessária e determinada, o homem enquanto modificação finita não é capaz de compreendê-la em sua completude, por isso, ao relacionar-se com outros modos, o faz como causa adequada ou inadequada destas conexões, do que se segue que pode agir propriamente ou padecer.

Destarte, dir-se-á que homem padece, enquanto [re]age determinado por causas que apenas parcial, mutilada e confusamente podem ser explicadas pela necessidade de sua natureza, determinando-se pela natureza de causas externas mais potentes. Espinosa relacionará as causas inadequadas aos afetos tristes. Na contramão, será considerada, pelas Definições I e II, da parte 3, “causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma”. Em outras palavras, o homem será causa adequada quando suas ações forem determinadas exclusivamente pela necessidade de natureza, a qual contemplará completamente todas as causas daquela relação.

Diz que padecemos quando se origina algo em nós de que não somos causa senão parcial (pela Def. 2 da parte 3), isto é, (pela Def. 1 da parte 3), algo que não pode ser deduzido só pelas leis de nossa natureza. Portanto, padecemos enquanto somos uma parte da natureza que não pode ser concebida por si sem as outras. (Demonstração). (EIV, prop. 2, dem.).

Dessarte, ao evidenciar na terceira proposição que “a força (vis) pela qual o homem persevera no existir é limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas”, Espinosa reforça a limitação da potência do homem contrapondo-a não a potência infinita da Natureza, da qual ela é uma modificação, portanto, um reflexo finito e determinado, mas à potência das outras coisas singulares mediante a consideração da cadeia causal, em outras palavras: (i) se todas de todas as coisas que existem decorre algum efeito, (ii) e se as causas são mais potentes que seus efeitos, logo a potência da coisa singular é infinitamente superada pela potência das causas externas, este é inclusive o axioma do Livro quatro: “Na natureza das coisas não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas dada uma coisa qualquer, é dada outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”.

Assim sendo, se pela ontologia espinosana não é possível considerar o homem senão como uma parte da natureza, também não se pode conceber que o homem seja causa adequada de todas as mudanças ocorridas em sua essência (EIV, prop. 4). Tal afirmação pode se dar por duas vias. O primeiro argumento concerne a essência atual da coisa singular e a sua identidade com o *conatus*, isto é, o desejo ou apetite que a coisa singular tem de perseverar na existência que se estabelece em razão da potência infinita de *Deus*. Em outras palavras, o homem não pode ser causa adequada de todas as mudanças pela qual passa a sua essência, pois as coisas singulares não são causa de si, tem a sua existência, seja o principiar ou o perseverar, dada pela própria potência de *Deus* enquanto afetada por uma modificação finita e determinada.

Em sequência, o segundo argumento apresentado pelo autor é o da eternidade. Deste modo, se por hipótese o homem não pudesse padecer outras mudanças senão aquelas das quais é causa adequada, como é uma parte da potência infinita de *Deus*, nada em sua potência seria capaz de aniquilá-lo. Contudo, como a potência finita está sujeita a encontros com outras coisas singulares que a superam infinitamente, a eternidade de sua existência deveria ser deduzida da própria potência de *Deus* enquanto eterna e infinita, em outras palavras, da ideia de homem poder-se-ia deduzir “a ordem da Natureza inteira, enquanto concebida sob os atributos da extensão e do pensamento” (EIV, prop.3).

Com efeito, da afirmação de que o homem padece, necessariamente, extrai-se um corolário fundamental para percepção da gênese do político e do jurídico: “[...] o homem está sempre necessariamente submetido a paixões, segue a ordem a Natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas” (EIV, prop. 3, corol.).

3.2 A CAUSA INTRÍNSECA DA VIRTUDE

Da seção antecedente depreende-se que o homem estará sempre submetido às paixões, necessariamente padecerá. Em outras palavras, a maioria dos homens será dominado por seus afetos durante toda a sua vida, poucos serão aqueles que viverão conduzidos pela razão e, ainda estes, o farão por pouco tempo e não de forma absoluta. Assim, em que pese a gênese do político possa ser concebida racionalmente, caminho traçado pelo autor no quarto livro da *Ética* para demonstrar as bases e consistência do plano da imanência que envolve a Natureza eterna, ela dar-se-á efetiva e necessariamente pelos afetos, especialmente, pela dinâmica da imitação⁹⁵.

É importante ponderar que da mesma forma como o homem é apenas uma parte da

⁹⁵ O tema será desenvolvido de forma mais pormenorizada em outro momento.

potência infinita de *Deus*, neste sentido, igual as demais modificações, os direitos naturais, inerentes ao gênero humano, não possuem qualquer hierarquia entre si. Quer dizer, a vida, a liberdade, a segurança não são valores supremos, são úteis ao homem como qualquer outra coisa que seja necessária à conservação de sua existência, são indispensáveis à satisfação de sua necessidade e refletem seu direito natural à medida que têm capacidade para alcançá-la. A recusa a qualquer valor como princípio fundante da política e do direito pode ser percebida, segundo Francisco de Guimarães, pela correspondência estabelecida entre os termos potência, virtude, realidade e perfeição e o deslocamento da definição de impiedade humana.

Ao definir o conceito de *Conatus* (EIII) como o esforço da coisa em perseverar na existência e o relacionar com a essência atual da própria coisa, o autor afasta-se de qualquer abstração, no sentido espinosano do termo de separar a coisa de sua causa eficiente⁹⁶. Nestes termos, ao *conatus* não pode ser atribuída qualquer virtualidade, um dever ser da natureza humana, sua definição aporta-se na realidade, no que constitui a essência atual da coisa, no que proporciona a sua individualidade e a sua intersubjetividade, isto é, no regime de afecções ao qual está submetida.

A essência humana está em constante transformação, sua potência, nos limites estabelecidos, dentro da proporção de movimento e de repouso com que as suas partes se comunicam, aumenta e diminui, conforme o homem seja capaz de determinar-se em suas ações, isto é, conforme seja capaz de ser causa adequada ou padeça por ser causa inadequada de suas relações. As mudanças pelas quais os homens estão necessariamente submetidos faz que a sua essência seja a presente, não a futura e tão pouco a passada, pois estas não mais existem, são apenas virtualidade, considerações de um marco temporal que é apenas imaginativo.

A essência atual é perfeita, real, segue a necessidade da natureza, por isso, nada lhe falta. Como no exemplo citado por Espinosa, do poeta que não mais se lembra de ter escrito suas obras, a impotência só surge quando o homem é comparado com as coisas externas que em nada se referem a sua essência, portanto, nada dizem sobre a sua constituição. Recordar-se que a potência do homem se refere à capacidade que ele tem para satisfazer as necessidades de sua natureza e o esforço de perseverar em sua existência tange a sua essência atual. Por conseguinte, a mudança pela qual passou o poeta fez com que a escrita ficasse no passado, em uma essência que só existe virtualmente, tal propriedade não integra a sua essência atual, portanto, não lhe é natural, não pode ser tido como algo que lhe faça menos perfeito, que demonstre fraqueza. Em

⁹⁶ Abstração no sentido Espinosano é apresentada nestes termos por Lívio Teixeira (2002) e Marilena Chauí (2006).

outras palavras, sua essência atual ocupa o lugar ao qual foi determinado na ordem eterna da natureza e, nesta medida, quanto mais se esforce por perseverar na existência, segundo as necessidades desta essência atual, tanto mais virtuoso será.

Espinosa equipara a virtude à potência relacionando ambas à essência atual do homem, portanto, ao seu *conatus*. Com efeito, a virtude não deve ser buscada nas coisas ou em um plano exterior. Da mesma forma como para o autor não se trata de algo que possa ser ensinado. O homem se esforça com tudo o que tem em si para perseverar em sua existência. Este esforço, definido como *conatus*, se apresenta como a sua própria essência atual. *Desta feita*, será virtuoso aquele buscar o conhecimento de sua natureza, o conhecimento de *Deus*, e determinar-se em suas relações, sendo causa adequada de suas afecções.

A correlação entre os referidos termos revela uma individualidade aparentemente contrária à formação da política, especialmente pelas considerações acerca do olhar somente para si, a reflexão apenas sobre a própria natureza para o conhecimento de *Deus*, a busca pela satisfação das próprias necessidades, mas, de maneira oposta, trata-se de apenas compreender a limitação do intelecto finito que não consegue conceber a ordem e a conexão eterna da Natureza, mas é capaz de conhecer a si próprio. Portanto, este esforço que é tão útil ao homem também o será para a constituição do comum, pois a racionalidade nunca será contrária à natureza. Neste sentido, quando o homem compreende a sua natureza, concebe a verdadeira utilidade naquilo que lhe convém inteiramente, percebe que os demais homens só lhes são contrários à medida que estão submetidos aos afetos e que o verdadeiro bem é de todos comum. Portanto, a virtude do homem encontrar-se-á para Espinosa no conhecimento de sua natureza, no esforço por perseverar na existência segundo as suas necessidades, mas este deflagrará o conhecimento do verdadeiro útil ao homem que é correlato à utilidade comum da natureza humana, portanto, que não pode ser contrário à racionalidade (utilidade) universal.

(...) como a razão nada postula contra a natureza, ela postula, portanto, que cada um ame a si mesmo, que busque seu útil, o que de veras é útil, que apeteça tudo o que dever conduzir o homem a uma maior perfeição e, falando absolutamente, que cada um, o quanto está em suas forças, esforce por conservara o seu ser. O que decerto é tão verdadeiro quanto que o todo é maior que a sua parte (pela proposição 4 da parte 3). Além disso, visto que a virtude (pela definição 8 desta parte) nada é outro que agir pelas leis da própria natureza e que ninguém se esforça por conservar o seu ser (pela proposição VII da parte 3) senão pelas leis de sua própria natureza. (EIV, prop. 18, escol.).

Da argumentação de que a virtude é a própria essência atual do homem enquanto se esforça por perseverar em sua existência, o autor deduz que a felicidade consiste na satisfação deste fundamento e que, portanto, o bem supremo a ser desejado pelo homem racional não pode

ser outro que não a própria virtude. Aos que se matam, não podem ser estes tomados por virtuosos, pois “são impotentes de ânimo e são vencidos pelas causas externas que repugnam a sua natureza”.

3.2.1 Da intercorporiedade e intersubjetividade como condição humana

Dessa maneira, da definição do homem como modo finito não se pode deduzir que ele é imperfeito, impotente, visto que a existência e essência de todas as coisas, ainda que finitas e limitadas, seguem a necessidade e a ordem eterna. Nada obstante, desde o livro segundo da *Ética*, Espinosa se esforça por demonstrar o caráter interrelacional do homem que possui um corpo (e paralelamente uma mente) complexo, composto por inúmeros outros corpos complexos, sua constituição permite-lhe afetar e ser afetado simultaneamente e de maneiras diferentes por inúmeros outros corpos.

A necessária correspondência com os outros modos (internos e externos) que determina a singularidade do homem será indispensável para a compreensão da constituição do sujeito político. Dessarte, ainda seja considerado o homem em sua individualidade, este não pode ser separado das relações intrínsecas e extrínsecas que o envolvem. A essência do homem é determinada pelo regime de afecções ao qual o homem está necessariamente inserido. Apenas imaginativamente o homem pode ser isolado de sua relação com os demais homens e com as demais coisas da natureza que, tanto quanto ele, se esforça por perseverar na existência.

Espinosa (EII, post. 4) afirma que “o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado”. Com efeito, as causas externas são determinantes à diminuição de sua potência, chegando ao limite de extinguir a proporção com que as suas partes comunicam o movimento e o repouso das relações que compõe a sua essência exaurindo assim a sua existência, uma vez que nas relações entre modos (entre as partes intrínsecas de seus corpos ou entre corpos exteriores, sejam eles coisas da natureza ou outros homens) não há qualquer hierarquia, o que há é um movimento de potências, onde aquele que é mais potente consegue impor, por direito, suas necessidades aos demais, alcançando aquele ou aquilo que deseja e é capaz de conquistar

Contudo, as relações são também responsáveis pelo aumento de sua potência, de maneira que a figura do homem inerte, que não se relaciona com a natureza a não ser que seja a isso determinado pelas causas externas, isto é, que permanece inalterado até que algo externo mude o curso do movimento ou do repouso, resistindo, inclusive, para manter o seu estado originário, é incompatível com a concepção de conatus como sendo o impulso que fará com o

que o homem busque a todo o tempo aumentar a sua potência. Deste modo, o homem não deseja permanecer o mesmo, ao contrário, está em constante mudança, deseja a todo tempo tornar-se mais potente, ser mais perfeito, ter mais realidade. Desta feita, o comércio com as coisas exteriores é sempre necessário e essencial para a afirmação da vida humana.

3.2.2 O homem é tanto mais virtuoso, quanto mais potente: a instituição do comum como uma racionalidade operante na passividade

Em um regime de afecções, as relações são necessárias à conservação do homem. Contudo, de acordo com Espinosa: (i) somente as coisas que convêm com a nossa natureza podem nos afetar positiva ou negativamente e (ii) aquelas que não possuem nada em comum com a nossa natureza nos são indiferentes. Desta maneira, (iii) nada é mais útil ao homem do que outro homem racional, porque este convém inteiramente com a sua natureza. Conduzidos pela razão, os homens possuem exatamente a mesma natureza, concebem verdadeiramente a utilidade do comum, desejam a virtude como bem (interior) supremo e fonte de sua felicidade, almejam com isso o bem comum, afastando-se do ímpeto por buscar na exclusividade da posse das coisas externas a satisfação de suas necessidades.

(...) Portanto, fora de nós são dadas muitas coisas que nos são uteis e que por isso são a apetecer. Dentre elas, não podemos excogitar nenhuma mais excelente do que aquelas que convêm inteiramente com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos que exatamente a mesma natureza se unem, compõe um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado. Nada, pois mais útil ao homem do que o homem. Nada insisto, os homens podem escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos componham como que um só mente e um só corpo, e que todos simultaneamente, o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos (EIV, prop. 18, escol.)

A necessidade da natureza humana será sempre a mesma nos indivíduos racionais e, uma vez que eles convêm inteiramente em natureza, o bem buscado pelo homem racional, o que satisfará seu desejo ou apetite de conservar-se na existência e aumentar a sua potência, será necessariamente o mesmo para todos, portanto, estará referido à utilidade comum. Por outro lado, os homens serão contrários em natureza quando amarem coisas que ao seu juízo podem ser apenas de um. Nesta medida, enquanto um se regozija pela coisa amada, ainda teme perdê-la, o outro se entristece por não a ter.

Ressalta-se a distinção trazida por Marilena Chauí (2003) quanto aos termos contrário e contraditórios. Quando em oposição ao termo contraditório, pode-se afirmar que os homens sempre convêm em natureza, sequer poderiam afetar e serem afetados uns pelos outros. Se

podem ser afetados uns aos outros é porque concordam em alguns aspectos de sua natureza. Ocorre que quando estão submetidos aos afetos não concordam inteira e exclusivamente. Determinados pela imaginação, os homens tornam-se contrários, dominados por seus afetos apetecem bens que não podem ser por todos usufruídos, ao passo que governados pela razão apetecerão bens que se referem à utilidade de toda a natureza humana, isto é, “nada apetecem para si que não desejem também para os outros e, por isso, são justos, confiáveis e honestos”. (EIV, prop. 18, corol.).

Portanto, o homem conduzido pela razão concebe o comum como sendo necessário à satisfação das necessidades de sua própria natureza e a maior utilidade naquilo que convenha inteiramente com a sua natureza é causa adequada de suas relações, age para aumentar a sua potência. O homem que não concebe a utilidade comum por ter sido tolhido de sua potência racional, ainda este, se esforça por conservar a sua natureza, mas como causa inadequada e, nesta medida, será impotente. Espinosa (EIV, prop. 20) traz neste contexto da utilidade a correlação entre os termos potência e virtude: “quanto mais cada um se esforça por buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser, e pode [fazê-lo], tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação do seu ser, nesta medida é impotente”.

Para Espinosa, os homens, estejam dominados pelos afetos ou conduzidos pela razão, esforçar-se-ão com tudo o que tem em si para conservar a existência do seu ser. Ocorre que os *tolos* são na maior parte das vezes causas inadequadas de suas relações, agem imaginativamente e empenham-se para que todos amem aquilo que ele próprio ama e vivam segundo suas próprias convicções. Nas relações que se estabelecem entre homens passionais não há qualquer estabilidade. Estes não podem dizer-se confiáveis, pois jamais agem por amizade; estão movidos por um desejo que é abstratamente igual (cada qual busca conservar a sua existência), mas que se satisfaz apenas restritivamente, não identificando-se realmente com o dos demais à medida que os desejos são direcionados a bens elevados ao supremo pelos homens essencialmente passionais; são exteriores e cuja posse somente pode dar-se de forma exclusiva que decorre que os homens “que amam perdem a cabeça e, ao se regozijarem, tecerem louvores à coisa amada, temem ser acreditados.” (EIV, prop. 37, escol. 1)

Em contrapartida, do homem conduzido pela razão, não age apenas por impulso, mas de acordo com a sua própria natureza, sendo causa adequada de suas relações. Logo, são menos inconstantes pois têm como bem supremo a virtude que vem do conhecimento de sua própria natureza (bem interior) e à medida que concebem o *princípio da utilidade* comum como necessário ao aumento de sua potência, tornam-se confiáveis, justos e honestos. As definições

de religião, piedade, honestidade e a diferença entre virtude e impotência juntam-se a racionalidade operante que será indispensável à instituição da cidade.

Ademais, tudo o que desejamos e fazemos (agimos) do qual somos causa enquanto temos a ideia de *Deus*, ou seja, enquanto conhecemos *Deus*, refiro-me à Religião. Já o desejo de fazer o bem que é engendrado por vivermos sob a condução da razão, chamo Piedade. Em seguida, o desejo que toma o homem que vive sob a condução da razão levando-o a unir-se aos demais por amizade, chamo honestidade, e aquilo que os homens que vivem sob a condução da razão louvam, chamo honesto, e aquilo ao contrário, repugna à reunião de amizades, torpe. Além disso, mostrei também quais os fundamentos da cidade. Ademais, a diferença entre a verdadeira virtude e a impotência é facilmente percebida pelo que foi dito acima, a saber, que a verdadeira virtude não é nada outro que viver sob a só condução da razão; e por isso a impotência consiste somente em que o homem padeça ser conduzido por coisas que estão fora dele e por ela seja determinado a fazer [agir] o que postula a constituição comum das coisas externas, e não a própria natureza dele considerada em si mesma. (EIV, prop. 37, escol. 1).

A virtude para Espinosa equipara-se à potência, afasta-se de pretensão deontológica, o sábio e o tolo desejam a instituição do político e reforçam o plano da imanência absoluta ao qual estão inseridos. Não há possibilidade ou contingência em sua filosofia, o que há é necessidade e determinação, embora nem sempre possa ser compreendida pelo intelecto finito. Nesta ocorrência, embora a ética apresente os fundamentos racionais para a formação da cidade, sua instituição não se dará por um ato de razão propriamente dito, mas por uma racionalidade operante que é comum à razão e à passividade, o *princípio da utilidade*.

Em outras palavras, é no regime dos afetos que o Espinosa racionalista buscará a gênese da política, na natureza que existe em toda parte e que, portanto, tem na experiência um instrumento de auxílio, do qual o autor lança mão, especialmente, no *Tratado Político*, para aproximar a teoria e a prática, tornando a primeira real e efetiva, afastando-se daquelas que segundo o autor revestem de uma utopia que as tornam inúteis ou inaplicáveis.

3.3 A DEFINIÇÃO DO DIREITO NATURAL COMO DESEJO E POTÊNCIA

No traçar do plano da imanência absoluta, a gênese do campo político afasta-se de valores morais transcendentais ou deontológicos para espelhar a atualidade na essência humana. Ainda, a complexidade humana e a teoria do *conatus* alicerçam uma *teoria do direito natural* onde não existem valores hierarquizados como bens supremos, instituintes do Estado Civil, que devem ser preservados em detrimento aos demais. A liberdade e segurança, por exemplo, são tão úteis aos homens quanto qualquer outro bem que seja necessário e suficiente à satisfação de sua natureza, portanto, tanto quanto qualquer outra coisa que seja desejada pelo homem e que

possa ser alcançada por sua potência. Em síntese, para Espinosa, os direitos naturais são todos de mesma ordem, revelam a potência do homem, a necessidade de sua natureza e o esforço por conquistar tudo aquilo que almeja.

Pautado pela necessidade de sua natureza, seja ela racional ou imaginativa, os homens se esforçam para perseverar na existência e terão tanto mais direitos, quanto mais potentes forem. Enquanto estão dominados por seus afetos, possuem natureza contrária, tornam-se inimigos à medida que todos desejam e se esforçam por conservar a sua existência, mas ao passo que imaginam a sua natureza, concebem a necessidade da posse de bens exteriores exclusivos, vivendo em um estado social de constante conflito.

Espinosa já havia apresentado no segundo livro da *Ética* que os homens, pela complexidade do seu corpo e conseqüentemente de sua mente, que têm a capacidade de afetar e ser afetada simultaneamente por infinitas coisas, de infinitas maneiras, são os mais potentes dos modos. Nesta medida, considerando que todas as coisas das naturezas refletem a própria potência de *Deus*, não enquanto eterna e infinita, mas enquanto afetada por uma modificação que é finita e determinada, os homens têm direito natural sobre os demais animais, não por serem seres superiores a estes, mas por serem mais potentes. Nisso recai o seu direito sobre as coisas naturais, isto é, na mesma medida que os peixes maiores tem direito sobre os menores.

Por direito e instituição da natureza entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais nós concebemos cada um como determinado naturalmente a existir e a agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por natureza determinados a nadarem e os maiores de entre eles a comerem os mais pequenos. Assim, em virtude do supremo direito natural, os peixes são donos da água e os grandes comem os pequenos (TTP, XVI)

Por conseguinte, sob o domínio dos afetos, os homens são os que mais devem ser temidos pelo próprio homem, portanto, sob o império da natureza, subjugados pelo *medo* que engendra um *círculo de opressão recíproca*, sejam eles tolos ou sábios, são capazes de conceber por uma racionalidade operante que é comum à razão e às paixões: a utilidade da vida em comum.

Sobre a expressão *jus et institutum naturae*, trazida por Espinosa no texto acima colacionado, Diogo Pires Aurélio, utilizando como exemplo Grotius e Hobbes, evidencia a indistinção, ou melhor, a aproximação que Espinosa estabelece entre o direito natural subjetivo e direito natural objetivo. À primeira vista, a expressão guardaria relação direta com o direito natural objetivo, podendo ser definida como um “conjunto de leis da natureza pelas quais os seres existem e agem”. Contudo, a definição de homem como *parte da natureza* integra a significação dada pelo autor ao Direito Natural e responde pela reunião daquelas categorias em

uma única: direito de natureza.

Uma vez mais, é de salientar que, para Grotius, havendo embora lugar para se falar de uma lei natural individual (que se fundamenta no instinto de conservação, mas é apenas uma regra moral e não jurídica), o verdadeiro direito objetivo dá-se no plano das relações inter-humanas e define-se, em última instância, como obrigação de respeitar os direitos subjetivos dos outros. Hobbes, rejeitando o «apetite de sociedade» e, por conseguinte, qualquer obrigação natural de respeitar os direitos alheios, concluía já que os limites ao direito subjetivo de cada um, isto é, o direito objetivo, ou lei natural, como ele prefere chamar-lhe, derivaria de um conjunto de regras racionalmente deduzidas que nos impõem a autoconservação. Espinosa vai mais longe e faz, no presente capítulo, coincidir o direito subjetivo com o direito objetivo, sendo que um e outro coincidem com a potência do indivíduo: na medida em que *Deus* tem direito a tudo e a potência da natureza é idêntica à potência de *Deus*, o indivíduo - parte da natureza - tem tanto direito quanta potência tiver. (in SPINOZA, 2004, p.434, nota 3).

Espinosa, no *Tratado Teológico-Político* (XVI), afirma que *Deus*, devido a sua potência infinita, tem direito sobre todas as coisas existentes na natureza. A potência da natureza, equipara-se à potência divina para surgir modificada no homem como finita e determinada. Em outras palavras, a *teoria do direito natural* espinosana conforma-se à potência que contempla a natureza considerada em absoluto, sendo que, somente por sua ontologia, mais especificamente, pela definição dos modos como *parte da natureza*, é que os homens, sejam racionais ou dominados por suas paixões, e as demais coisas naturais podem ser por ela contemplados.

Tal digressão importa ao passo que revela a ausência de correlação direta entre o direito natural e a racionalidade humana. A *lei suprema da natureza* legitima o esforço do modo, com tudo o que tem em si, por todos os meios disponíveis, à satisfação de suas necessidades naturais. Conforme se mostrará adiante, este esforço será determinado muito mais pelo desejo (apetites do corpo e volições da mente) do que na razão. Contudo, independente da causa do desejo, seja ela passional ou racional, todas as operações realizadas pelo homem encontram a determinabilidade de suas causas em um *supremo direito de natureza*, isto é, na ordem e necessidade eterna da natureza que é sempre certa, portanto, não poderia ser de outra forma.

É, com efeito, certo que a natureza, considerada em absoluto, tem supremo direito a tudo o que pode, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de *Deus*, o qual tem direito supremo a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem o supremo direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada. E, uma vez que a lei suprema da natureza é que cada coisa se esforce, tanto quanto, esteja em si, por perseverar no seu estado, sem ter em conta qualquer outra coisa a não ser ela mesma, segue-se que cada indivíduo tem supremo direito a isso, ou seja (conforme já disse), a existir e agir conforme está naturalmente determinado. (TTP, XVI).

Espinosa (EIV, prop. 35) estabelece que a utilidade da natureza humana é inteiramente conveniente com a utilidade da natureza de cada homem racional singular. Os sábios, ao almejamem o conhecimento de *Deus* como fonte de sua virtude, compreendem que a sua felicidade ou aumento de sua potência está em determinar-se como causa adequada de suas relações. Tal determinação não se encontrará na imaginativa necessidade de posse exclusiva de bens exteriores, de maneira que o esforço frente às necessidades de cada um deflagará, neste cenário, uma necessidade que é comum a todos. Transcorre que a realidade se dará em outras circunstâncias, a instituição da cidade pressupõe um estado onde homens que nascem sob o domínio dos afetos são tolhidos de sua potência racional durante a maior parte de suas vidas, sem que com isso estejam impedidos de conservar a sua natureza. Verdadeiramente, quer estejam sob a condução da razão ou dominados por seus afetos, esforçar-se-ão constante e ininterruptamente por aumentar a potência de sua natureza e conceberão a utilidade da vida comum.

O conhecimento verdadeiro, após ser revelado e compreendido racionalmente pelo homem, não altera a qualidade de seus afetos, quer dizer, não transforma a capacidade de determinar-se na maneira com que se relaciona com as demais coisas singulares. Diversamente, o caminho para se alcançar a virtude (conhecimento de *Deus*) é longo e tem como primeiro passo a transformação da qualidade dos afetos. De outra maneira, enquanto o indivíduo se esforça por conhecer a própria natureza, se lança em busca de mais realidade e perfeição, as quais alcança à medida que o conhecimento (ainda completamente verdadeiro, pois os afetos pressupõem causas exteriores) transmuda a qualidade de seus afetos. É dizer, quando as paixões tristes que os tornam causa inadequada são refreadas e suprimidas por outros afetos mais fortes e contrários, as paixões alegres, que respondem pelo aumento de sua potência do modo.

Com efeito, Espinosa consolida no *Tratado Teológico-Político* que o direito natural de cada homem não se dá pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência, autorizando a identificação da passionalidade humana como via de acesso necessária à instituição do comum.

Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da vida, **ainda quando tenham sido bem educados**. E, todavia, eles têm, entretanto, de viver e conservar-se, tanto quanto depende de si, isto é, pelo impulso apenas do apetite, já que a natureza não lhes deu mais nada e lhes negou a potência atual de viver segundo a reta razão; nessa medida, são tão obrigados a viver de acordo com as leis da mente sã como um gato é obrigado a viver segundo as leis da natureza do leão. (TTP, XVI, grifo nosso).

O direito ou instituição da natureza “(...) não proíbe nada a não ser o que ninguém deseje

e ninguém pode” incluindo-se como naturais “os conflitos, os ódios, a cólera, os ardis, ou seja, o que for que o apetite sugira.” estrutura-se na ontologia do real e embora possa ser objetado por aqueles que desconhecem suas causas, é necessária e determinada. A acepção de direito natural trazida por Espinosa (TTP, XVI) reforça suas críticas a natureza humana puramente racional que só existe potencialmente ou no imaginário dos poetas e afasta de sua teoria qualquer diferença ontológica que poderia apoiar a máxima antropomórfica de que o homem é um império dentro de um império.

Neste sentido, a racionalidade humana não revela ordem de toda a Natureza, “da qual o homem é uma pequena parte e por cuja necessidade todos os indivíduos estão determinados a existir e a agir de uma certa maneira”, mas somente à natureza do homem enquanto finita e limitada.

Por conseguinte, se algo na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mal, é porque só conhecemos as coisas em parte e ignoramos em boa parte a ordem e a coerência de toda a natureza, além de querermos que tudo esteja orientado segundo as normas da nossa razão, quando o que a razão considera ser mal não o é em relação à ordem e às leis da natureza universal, mas apenas em relação às leis da nossa própria natureza. (TTP, XVI).

Dessarte, por mais que o homem se conduza pelas leis da razão, a finitude de sua potência o impedirá de conhecer a ordem eterna de toda a natureza. Por conseguinte, as guerras, a vingança, a opressão e qualquer outra coisa que escape ao conhecimento do homem, seja porque está subjugado a um regime de paixões tristes (tolo) ou ainda pela finitude de seu intelecto (sábio), estão inseridas em um plano da imanência absoluta, neste passo, são conhecidas pelo intelecto infinito, portanto, nada têm de sobrenaturais, são contempladas pela natureza humana e não podem ser desconsideradas por uma teoria, como a política-jurídica, que deve encontrar nela seus princípios.

Espinosa, agora no *Tratado Político* (II, §5º), evidencia que pelo conatus os homens se esforçam incessante e ininterruptamente por perseverar o seu ser. Porém, como estão determinados quase sempre por paixões tristes, que lhe afastam da virtuosidade que de fato os tornaria mais potentes, o fazem de forma inadequada. Sob o império do medo, naturalmente, “se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia”, quer dizer, vivam segundo o seu *ingenium* (temperamento ou modo de vida). A contrariedade da natureza dos homens também é reforçada com a consideração de que ao imaginarem os bens exteriores como necessários ao aumento de sua potência, os homens almejam coisas que não podem ser todos,

o que tem como efeito orgânico que “acabem em contendas, *se esforcem quanto podem por oprimir-se uns aos outros* e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou”.

Contudo, acrescenta-se que a razão, embora em si mesma, nada possa contra os afetos, ela é útil para refreá-los e moderá-los, mas o caminho para alcançá-la é extremamente árduo. Melhor dizendo, a utilidade da razão frente aos afetos dar-se-á na medida em que o conhecimento de *Deus*, a verdadeira religião, for capaz de aumentar a potência ao homem causando-lhe um afeto mais forte e contrário do que aquele experimentado no regime de afecções passivas. Sendo assim, os mandamentos e prescrições racionais, ainda que declarados e repetidos pelos homens, “nas praças públicas, ou na corte, onde seriam extremamente úteis”, não são capazes de alterar a qualidade dos afetos, portanto, não serão efetivos frente à passividade engendrada nas referidas relações senão quando proporcionar no indivíduo um afeto de alegria capaz de aumentar a sua potência.

[...]a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos, mas vimos 'que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula. (TP, II, §2º).

De fato, a correlação estabelecida por Espinosa (TP, II, §5º) entre direito, potência e desejo não considera apenas a potência racional do homem, o que pressuporia que os homens vivessem unicamente determinados por regras racionais, esforçando-se para aumentar sua potência apenas por este expediente. E, embora traga ponderação de que os “desejos que não nascem da razão não são tanto ações como paixões humanas”, reafirma que não podem ser excluídos de uma teoria que tem a potência infinita, isto é, a ordem eterna de toda natureza como medida. Assim, o homem, sendo parte da natureza, quer esteja conduzido pela razão ou dominado por seus afetos, agirá sempre de forma certa e determinada, “segundo as leis e as regras da natureza, isto é, por direito de natureza”.

3.3.1 A concepção de direito natural existente no juízo do bom e do mau

Espinosa (EIV, prop. 18) aponta que os homens conduzidos pela razão “(...) nada apetecem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e honestos.” Considerando tal enunciado, pergunta-se: quais predicados poderiam ser atribuídos aos homens que estão dominados por seus afetos? Que sob o império da natureza respondem

apenas aos seus direitos naturais, isto é, ao desejo que lhes confere a licitude de se esforçar por aquilo que julga ser útil à satisfação de suas necessidades individuais, sem ter em conta qualquer outra coisa que não ele mesmo? Que lança mão de todos meios disponíveis, como os ardis, para alcançar o seu intento? Ainda, que são naturalmente vingativos, tomando por seu inimigo qualquer um que tente impedi-lo de alcançar o seu propósito? A resposta a estas indagações deve ser nenhum e esta seção dedicar-se-á a esclarecê-la⁹⁷.

Apontado como um *estado de solidão*, o estado de natureza espinosano não contempla nenhum direito ou valor transcendente, moral ou coletivo. Os homens determinam-se apenas pelas leis e regras de sua própria natureza, de maneira que se pecam, só o podem fazer contra si próprios, nunca tendo em consideração o outro ou qualquer coisa que seja extrínseca à sua natureza. Nada obstante, a concepção de direito natural, segundo Francisco de Guimarães, pode contemplar juízos de bem e do mal, desde de que estejam deduzidos da natureza de cada indivíduo e, conseqüentemente, da trama de afecções na qual cada ser humano está atualmente inserido. Portanto, sem qualquer acepção coletiva (juízos comuns) ou com uma conotação deontológica.

Efetivamente, a coisa não será boa, nem má por si mesma. “Não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”. Portanto, as acepções de bem e mal são posteriores, o ponto de partida são as relações internas e externas estabelecidas que influem na singularidade de cada homem revelando a sua essência atual como fonte da qual se “seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar” (EIV, Prop. 9, escol.). Trata-se de uma inversão conceitual cujo princípio é a própria essência atual (*conatus*) do homem revelado pelo desejo que o determina. Neste sentido, o homem se esforçará(desejará) por aquilo que sabe (adequadamente) convir à sua natureza, pela utilidade que determinado bem tem para a conservação de sua existência e, conseqüentemente, pela capacidade que a coisa tem de aumentar a sua potência e, assim, seu direito sobre as demais coisas da natureza. Pela mesma via argumentativa, será mal aquilo que necessariamente refreie ou diminua a sua potência de agir.

Desta maneira, aquilo que é útil ao homem é um bem à medida que satisfaz a necessidade de sua natureza que está relacionada a sua essência e não a qualquer outro valor

⁹⁷ A argumentação da presente seção e das subsequentes estará alicerçada na linha argumentativa apresentada por Francisco de Guimaraens em *Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência* (2011).

extrínseco. Em outras palavras, não é porque a coisa é boa em si mesma que o homem se empenha para alcançá-la, mas porque ele se empenha, como causa adequada, para conquistá-la é que ela é necessariamente boa. “Assim, é à medida que percebemos que uma coisa nos afeta de alegria ou de tristeza que nós a chamamos de boa ou de má” (EIV, prop. 8, dem.).

A teoria das afecções (extensão) trazida no primeiro capítulo deste trabalho deve ser articulada às definições de afetos (pensamento) e ambas cotejadas com os argumentos trazidos por Espinosa acerca da potência coletiva e do sujeito político, da instituição da política e da *teoria do direito natural*. Neste sentido, considera-se, mais uma vez, o homem como um modo complexo que está incessante e ininterruptamente se relacionando com os modos interiores e exteriores. Em sua relação com os modos internos há total conveniência de naturezas, sendo que a potência do indivíduo (essência) refletirá a proporção com que estas partes (modos) comunicam seu movimento e o repouso. Com relação as coisas exteriores, nem sempre haverá a concordância integral de naturezas, de maneira que nestas relações os homens podem ser afetados de infinitas maneiras pelo mesmo modo, em tempos diferentes, ou por modos diferentes simultaneamente.⁹⁸

Ocorre que as coisas que convêm com a natureza humana (parcial ou totalmente) são capazes de aumentar ou diminuir a sua potência do indivíduo, consoante a relação possa ser explicada completamente ou apenas parcialmente por sua essência. Ao ser causa inadequada de suas relações, o homem pode ter diminuída a sua potência, chegando ao limite de ter as relações que o constituem aniquiladas por uma potência mais forte e contrária. Neste sentido, o ato de diminuição de potência revelará uma menor perfeição ou, o que é o mesmo para Espinosa, uma menor realidade. Da mesma maneira, quando a mente que padece de grandes mudanças, tornando-se menos potente, passando, portanto, a uma perfeição menor, serão nela deflagrados os afetos tristes. Na contramão, a causa adequada tem como correlata na mente a ideia adequada e esta refletirá um aumento de potência afetando a mente de alegria à proporção que ela passa a uma perfeição maior.

Os afetos ou as flutuações do ânimo primários ou primitivos são a alegria, a tristeza e o desejo, sendo todos os demais deduzidos a partir desta tríade. A utilidade do homem racional para política, por ser justo, honrado e honesto, à vista disso, proporcionará uma maior confiabilidade, estabilidade nas relações que estabelecem. Em contrapartida, os homens dominados por seus afetos, submetidos a estas flutuações, são inconstantes, voláteis e os

⁹⁸ Ressalta-se que segundo Espinosa as coisas que não possuem nada em comum não podem afetar-se umas às outras, são tidas, portanto, como indiferentes.

vínculos firmados são por direito de natureza mais sensíveis ou frágeis.

Verdadeiramente, as transformações que ocorrem na essência do homem lhes afetam de tristeza ou de alegria. Espinosa (EIII, definição geral dos afetos) precisa a tristeza e a alegria como flutuações do ânimo que retratam a passagem da essência humana de uma perfeição para outra, seja maior (alegria) ou menor (tristeza). Em outras palavras, ao consolidar sua teoria dos afetos em um plano de imanência absoluta, o autor desprende-se de argumentos que pressupõe a alegria como uma perfeição em si mesma, ou melhor, como uma coisa exterior que é um bem em si mesmo⁹⁹. Da mesma forma, a tristeza não é a evidência de um mal em si. Para experimentá-los, o homem deve ter sido afetado por uma causa exterior e desta afecção ter uma imagem ou ideia (adequada e inadequada).

Ora, o que se passa em nosso corpo – as afecções – é experimentado por nós sob a forma de afetos (alegria, tristeza, amor, ódio, medo, esperança, cólera, indignação, ciúme, glória) e por isso não há imagem alguma nem ideia que não possua conteúdo afetivo e não seja uma forma de desejo. São esses afetos, ou a dimensão afetivo-desejante das imagens e das ideias, que aumentam ou diminuem a intensidade do conatus (CHAUI, 2006, p. 125).

Espinosa (EIII, def. 3) torna mais evidente o caráter efêmero dos afetos. A argumentação trazida, embora referente à tristeza, estende-se aos afetos que decorrem da alegria. Assim, a tristeza definida como a passagem de uma perfeição a outra perfeição menor se traduz como diminuição ou refreamento da potência homem. Tal privação, enquanto negativa, não tem capacidade de representar nada de real, apenas o momento no qual a potência humana foi diminuída ou refreada. Após aquele instante, o homem surge como uma nova essência atual perfeita, ou seja, a consideração sobre o aumento ou diminuição cinge-se a um *ato de passagem* e a comparação entre essências externas, mas nunca pode ser considerada em si mesma dado que cada modificação é uma parte da potência infinita de *Deus* que, por isso, não pode ser em si mesma considerada imperfeita.

Com efeito, ninguém pode negar que a tristeza consiste na passagem para uma perfeição menor e não na perfeição menor em si, pois o homem, à medida que participa de alguma perfeição, não pode se entristecer. Tampouco podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, pois a privação nada é. A tristeza, entretanto, é um ato que, por isso, não pode ser senão o ato de passar para uma perfeição menor, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada. (EIII, def. dos afetos 3, expl.)

Para Espinosa (EIII, def. dos afetos III, expl.), consoante o apontado anteriormente, as

⁹⁹ Enquanto a felicidade pode ser eterna, a alegria será sempre um ato transitório.

essências são sempre atuais e nesta medida perfeitas, não lhes falta nada enquanto consideradas como modificações que são determinadas e seguem a ordem universal e eterna da natureza. Neste sentido, sobre a estranheza que a sua argumentação acerca dos afetos com a comparação entre essências na passagem de uma perfeição para a outra poderia causar, precaveu-se o autor:

É preciso observar, entretanto, que, quando digo força de existir, maior ou menor do que antes, não compreendo com isso que a mente compara o estado presente do corpo com os anteriores, mas, sim, que a ideia que constitui a forma de um afeto afirma, a respeito do corpo, algo que envolve, de fato, mais ou menos realidade do que antes. E como a essência da mente consiste em afirmar a existência atual de seu corpo, e como por perfeição compreendemos a própria essência de uma coisa, segue-se que a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar, de seu corpo ou de qualquer de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes (...). (EIII, def. dos afetos III, expl.).

Efetivamente, depois de toda essa digressão necessária ao regime dos afetos, retorna-se à relação que se estabelece entre a concepção de direito natural e os juízos de bem e mal para concluir que estabelecidos em plano de imanência absoluta e referidos às essências atuais dos modos, não podem aludir a valores universais, regras de conduta ou qualquer outra coisa que deve ser buscado fora da natureza do modo concernem àquilo que cada homem concebe como conveniente ou não a sua natureza, ou melhor, “cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (EIV, prop. 19). A relação que estes juízos estabelecem com o direito natural pertencem à concretude que a instituição da cidade lhe proporciona e, anteriormente, ao movimento engendrado no interior das essências individuais na concepção do comum e, ainda, quando reflita um juízo realizado tendo o homem como causa inadequada ecoará o esforço permanente que este faz para conservar-se na existência.

3.4 A DEFINIÇÃO DE CONATUS COMO ESSÊNCIA ATUAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A EXPERIÊNCIA POLÍTICA

Os modos enquanto partes da natureza exprimem toda a positividade da potência de *Deus* pelo que não se pode conceber como intrínseca a uma essência qualquer negatividade ou impotência. De outra forma, todas as coisas singulares, pela definição de *conatus*, esforçar-se-ão, com toda a intensidade de sua potência, por perseverar em seu ser, opondo-se (adequada ou inadequadamente) a tudo aquilo que possa refrear ou diminuir a sua potência. Assim, embora os modos sejam finitos, seu termo encontrar-se-á sempre e necessariamente em uma causa que,

por ser de natureza contrária à dele, lhe é externa¹⁰⁰.

Para Espinosa (EIII, prop. 4, 5 e 6), há um impeditivo lógico em causas de naturezas contrárias comporem um mesmo sujeito. Passando estas considerações gerais do modo, para a singularidade dos homens, salienta-se a total conveniência da natureza humana segundo a sua racionalidade, os homens convêm completamente em natureza que se afigura em contrariedade quando envolve os homens subjugados a um regime de paixões tristes. Conquanto a contrariedade tolha o homem de uma vida verdadeiramente humana, ela é tão (ou mais) natural do que a conveniência, pelo que é especialmente sopesada pelo autor em suas teorias da instituição da potência coletiva e da fundação da cidade.

Espinosa (EIII, prop. 7 e dem.) define o *conatus* (o esforço de cada coisa por perseverar em seu ser) como sendo a essência atual desta. A assertiva relaciona vários aspectos da filosofia do autor, conjecturando o *conatus* no plano de imanência absoluta para depois articulá-lo em um argumento que se apresenta em duas perspectivas: (i) todas as coisas exprimem a potência de *Deus* e, como esta é causa de todas as coisas, da potência dos modos deve seguir necessariamente algum efeito (EI, prop. 36); (ii) o determinismo espinosano que recusa qualquer contingência ou possibilidade das coisas naturais que existem e opera de maneira definida tendo sempre como pressuposto a necessidade da natureza divina.

Da definição de *conatus* como essência atual deflagram-se alguns aspectos indispensáveis para alcançar a singularidade das potências individuais que confluem instaurando uma potência coletiva que é inédita e é incomensurável frente àquelas potências singulares. A potência coletiva, portanto, que não é a soma aritmética das potências dos indivíduos que a compõe, mas uma potência totalmente nova que deve ser considerada em uma relação geométrica de proporcionalidade.

Desta feita, ao tratar do *conatus* do indivíduo como sua essência atual, é preciso ressaltar que embora o homem seja uma *parte da natureza*, um grau de intensidade da própria potência infinita de *Deus*, ele não é a “realização particular de uma essência universal”, a atualidade de sua essência é dada em um necessário regime afecções que pressupõe, diante da complexidade de sua constituição, uma intercorporiedade e intersubjetividade originária o que lhes confere “uma singularidade individual por sua própria essência” (CHAUÍ, 2006, p. 122).

Das considerações acerca da complexidade dos modos individuais¹⁰¹ decorrem

¹⁰⁰ Esta subseção e as seguintes seguem a linha argumentativa apresentada por Marilena Chauí em *Espinosa: poder e liberdade* (2006).

¹⁰¹ No presente trabalho dedicou-se um capítulo para esquadrihar a subversão de Espinosa perguntar primeiramente “o que pode um corpo?”, com a qual o autor investiga questões envolvendo a estrutura, capacidade, a natureza do corpo humano para em um momento posterior, por intermédio do *Paralelismo psicofísico*, definir a

consequências importantíssimas para a constituição do político, que desagua na multidão como indivíduo complexo, e sujeito político, que é constituído necessariamente sem a intermediação de uma convenção arbitrária (contrato) e institui uma organização social alicerçada no convir de naturezas, que se dá no âmbito de uma racionalidade operante na passividade (mas que não é contrária a razão) e que possibilitará a concretização dos direitos naturais individuais (CHAUÍ, 2006, p. 102 e 123).

Da teoria do *conatus* enquanto essência atual do homem pode se extrair dois aspectos fundamentais da teoria político-jurídica espinosana: (i) a atividade e as operações do ser que revelam a sua essência e são anteriores a qualquer valor coletivo; (ii) os aspectos universais como propriedades comuns, que são compartilhados pelos modos e, embora, responsáveis pela instauração do comum, não são aptos a defini-los essencialmente (CHAUÍ, 2006, p.122)

Em outros termos, o *conatus* espinosano confere aos modos a necessidade de agir para realizar a sua natureza, de forma que a sua essência estará sempre relacionada àquilo que o modo engendra no perseverar de sua existência. As operações realizadas pelos modos são, portanto, anteriores aos valores coletivos de bem e mal, certo e errado. Assim, o *conatus* antes dizer-se racional ou irracional será afirmado pelo desejo e pela positividade da potência com a qual se identifica. Neste sentido, apesar de correr o risco de diminuir a sua potência, chegando ao limite de exauri-la por encontros do qual não é causa adequada, o modo permanece incessantemente operando, relacionando-se, esforçando-se, uma vez que é só pela (re)ação que consegue exercer a sua natureza.

Em síntese, a ontologia Espinosa culmina em pontos centrais da filosofia político-jurídico espinosana que permitem a concepção da multidão como indivíduo complexo do qual deflagra necessariamente a instituição da cidade.

Em primeiro lugar, Espinosa (EII, def. 7) define a coisa singular como sendo “aquelas coisas que são finitas e que tem uma existência determinada”, acrescentando que serão considerados como uma única coisa singular quando “vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito”. O homem é finito e determinado e se apresenta como união de corpos e uma conexão mentes sendo considerados pelo autor como indivíduos singular extremamente complexo à medida que compõem-se por outros complexos em virtude dos quais é capaz afetar e ser afetado, simultaneamente, de uma infinidade de maneiras.

natureza da mente. Ao precisar a complexidade corpórea individual o autor fixa-se no conceito de coisa singular como sendo aquilo que tem unidade de causa.

Em segundo lugar, da definição de essência como sendo “(...) aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido” articulada com a concepção de modo como parte da natureza, permite a compreensão dos modos por duas perspectivas: a da universalidade e da singularidade. Assim, o modo enquanto considerado por sua essência deve revelar uma singularidade, ou melhor, a unicidade que é intrínseca a cada indivíduo. Por outro lado, expõe uma faceta coletiva que possibilita a conveniência de naturezas por propriedades comum às partes e ao todo do modo. Tais propriedade, por serem comuns, não refletem a essência dos indivíduos, mas são determinantes para a definição de sua singularidade pela interação necessária com os demais modos e a realização de sua natureza.

Em síntese, a definição espinosana de conatus como essência atual, de acordo com Chauí (2006, p. 125), evidencia como uma potência interna que responde pela individualidade da coisa e é atual à medida que pode aumentar ou diminuir em intensidade. Por ser potência, se identifica com a atividade perseverante do modo que é anterior a qualquer juízo de racionalidade ou irracionalidade e encontram no desejo a sua determinação. Ocorre que, consoante já acentuado, os desejos são orientados muito mais por paixões do que por ações.

Nesta medida, os desejos realizar-se-ão inadequadamente quando a causa de sua operação for a imaginação determinada por forças externas, submetendo-se a elas. Como são determinados por causas externas, imaginam que as alegrias da vida dependem de coisas exteriores, como a posse exclusiva de bens. Nestas circunstâncias, os homens profundamente passionais não concordam em natureza, são contrários uns aos outros, inimigos naturais que temem mais uns aos outros do que ao restante dos animais.

Por outro lado, o desejo realizar-se-á adequadamente quando determinado por uma “atividade autônoma que coexiste com as forças externas sem se submeter a elas” e tiver como causa um conhecimento racional e reflexivo. Neste âmbito, os homens não dependem de coisas externas, como a posse exclusiva de bens, para realizar a sua potência. Ao convir em natureza, concebem as noções comuns que lhes permitem vislumbrar que nada é mais útil ao homem do que o outro homem (racional) e a possibilidade de uma vida afastada da solidão, portanto, mais humana, é inaugurada como uma necessidade (CHAUÍ, 2006, p. 125).

Efetivamente, a política é concebida como necessária aos homens racionais cujos desejos se qualificam como ações. Todavia, se a razão não pode ser contra os afetos, que só são refreados por outros mais fortes e contrários, a dificuldade de estabelecer a gênese do político agora apoiar-se-á na qualidade do desejo, ou melhor, naquilo que possa convertê-lo de inadequado para adequado.

Afirmar que Espinosa é um racionalista, isto é, que considera que o homem, por si só, pode chegar ao conhecimento de sua natureza e ao conhecimento de *Deus*, não é o mesmo que dizê-lo um intelectualista. Não ser um intelectualista implica considerar que a ideia verdadeira, por si só, não é capaz de transmutar a qualidade de seu desejo, ou seja, não é por desconhecer o verdadeiro que o homem é dominado pelas causas externas, mas por seus afetos. Por outro prisma, nega-se a intelectualismo a Espinosa pela via do *paralelismo psicofísico*. O autor não admite qualquer comércio entre os atributos extensão e pensamento. Por conseguinte, a constatação de que o homem é passivo à proporção que sua mente é inapta a controlar o seu corpo não traz qualquer eco em filosofia que apresenta que o homem dominado por suas paixões, assim como o racional, o é necessariamente de corpo e mente. Finalmente, pela via da incomunicabilidade dos atributos, a razão nada pode contra o atributo da extensão. Desta maneira, os desejos uma vez revelados como *apetites do corpo e volições da mente* não podem ser por ela subjugados (CHAUÍ, 2006, p. 125).

Sobreleva-se que os desejos integram a definição espinosana de afetos primários conjuntamente com a alegria e a tristeza e que os afetos não possuem todos a mesmamente, podem ser mais fortes como a alegria ou mais fracos como a tristeza e, nesta medida, a depender de sua qualidade, podem enfraquecer e refrear ou aumentar o conatus. Posto isto, à medida que os desejos sejam inadequados, isto é, determinados por causas exteriores estando dominados por elas, não atenderão ao conhecimento verdadeiro. A transformação de sua qualidade só se dará pelo deflagrar de outros afetos, ainda determinados por causas exteriores, mas que contrários e mais fortes (alegria). A mudança na qualidade do afeto que verifica-se pela passagem das paixões tristes às paixões alegres transforma a qualidade do desejo e se revela como o primeiro movimento do conatus para o conhecimento verdadeiro, melhor dizendo, “O conhecimento racional e reflexivo é experimentado como uma alegria maior do qualquer outra, essa alegria é o primeiro movimento da passagem ao verdadeiro e à ação.” (CHAUÍ, 2006, 125).

3.4.1 A subversão espinosana na fundamentação do Direito Natural

Para que uma filosofia política possa ser posta em aplicação, esta não deve distanciar-se da práxis, deve considerar os vastos exemplos dados pela experiência como meio a auxiliar a constituição de suas bases e diretrizes. Esta é a proposta de Espinosa no *Tratado Político*, para quem a instauração da cidade será sempre um ato, portanto, uma positividade que engendramo modo um afeto de alegria. As paixões tristes são enfraquecedoras do conatus, conduzirão os

homens para a impotência e, nesta medida, cada vez mais, para um estado de guerra, solidão e barbárie.

O ato de instauração da cidade embora não seja um ato de razão, ao referir-se verdadeiramente à natureza humana, concorda necessariamente com ela. Em outras palavras, a vida em comum revela uma *racionalidade operante* que é partilhada, em certa medida, por todos os homens sejam eles tolos ou sábios, sendo necessária à proporção que é determinada pelo desejo, expressão do *conatus* de cada coisa individual. A conveniência traz bivalência de pressupor uma racionalidade operante sem abandonar a passividade como condição humana necessária e existente em qualquer forma de organização social.

Assim, se para uma reflexão sobre a política é indispensável a consideração da natureza humana que realmente existe, deve-se ter em conta que ser homem é ser uma parte da natureza que necessariamente padece, portanto, que é passional, ainda que residualmente como no caso dos homens sábios. Nesta medida, enquanto os homens são contrários em natureza e estão alimentados pela imaginária necessidade de que a posse exclusiva das coisas externas reforça o seu *conatus*, não são avessos às contendas, às lutas, à violência; desejam impor seu modo de vida aos outros homens impondo que eles amem o que ele ame e odeie o que ele odeia. Neste

âmbito, são reciprocamente odiosos e odiados, satisfazendo a máxima espinosana de que desejam governar e não ser governados. Assim, uma teoria política-jurídica que pretende aproximar-se da prática deve pressupor a passividade que é inerente à natureza humana e articula-se com a experiência que consagra que “todos (cultos ou bárbaros) estabelecem costumes e estabelecem um estatuto civil, não pela razão, mas pela *cupiditas*” (CHAUÍ, p. 126).

Com efeito, a identificação do *conatus* com o ponto central filosofia política-jurídica de Espinosa recusa qualquer pretensão da razão como apta a controlar os desejos para aproximar-se de uma realidade que considera a passividade como uma condição humana permanente, na qual os homens, mesmo que subjugados por suas paixões ou submetidos a um regime de afetos em que todos são contrários em natureza, percebem a utilidade da uma vida comum, por isso, onde quer que vivam, estabelecem costumes, um estatuto civil.

Assim, embora Espinosa utilize a expressão Direito Natural, este não contempla em sua teoria pretensões racionalistas que concebem como causa da instauração da cidade a vontade divina, na razão, ou na virtude privada. No tocante à vontade divina, sua incompatibilidade com a política dispensa maiores comentários tendo em consideração que toda a filosofia espinosana é uma recusa ao *Deus* antropomórfico, transcendente e que é onipotente na medida de sua vontade arbitrária, capaz de produzir todas as coisas que o seu intelecto concebe, mas que deve escolher as que tornará realidade.

No que diz respeito à razão, o autor nega a sua aptidão de alterar a qualidade do desejo, afirmando que o homem só chegará ao conhecimento verdadeiro e determinar-se-á segundo ele quando for capaz de transformar a qualidade dos seus afetos, melhor dizendo, quando os afetos tristes que precisam a intensidade de sua potência forem substituídos por paixões alegres que se impõe à proporção que são contrárias e mais fortes do que aqueles. No que concerne a virtude dos homens que se alcança imaginariamente pela conquista de coisas externas e não pelo conhecimento verdadeiro, nada influíram na formação da cidade. Espinosa aproxima-se de Maquiavel ao assegurar que o que confere segurança à cidade são as instituições e não as virtudes privadas, pouco importando à sua manutenção as motivações intrínsecas que levaram à sua manutenção.

Nada obstante, a instauração de uma Organização Civil terá nos direitos naturais e, conseqüentemente, na potência individual a sua medida. No seu desencadeamento encontra-se uma *racionalidade operante* em cada indivíduo que harmoniza a utilidade de sua natureza com a conservação do comum e, conseqüentemente, faz com que os seus desejos privados convirjam na esperança de um viver de uma na vida verdadeiramente humana com o auxílio de bens que podem ser compartilhados. Em vista disso, o *conatus* será causa eficiente e imanente do convir das naturezas humanas, nestes termos, o fundamento e a medida do poder do estado, especialmente no que se refere a sua distribuição. Por refletir a essência atual do modo, sendo anterior a qualquer juízo de bem e mal, certo e errado, racional ou irracional, é indiferente a qualquer causa ou valor transcendente.

Em outros termos, Chauí (2006) revela como os principais alicerces da instituição do campo político-jurídico duas expressões espinosanas bastante difundidas: *Deus sive natura, da qual se extrai a* definição de homem como uma parte da natureza que apesar de ser um modo finito e determinado que padece necessariamente é uma singularidade única; e *jus sive potência*, que conjectura a definição de direito com a sua necessária realização no comum excluindo, assim, qualquer causa ou valor arbitrário ou transcendente em sua formação.

3.4.2 O princípio da utilidade como lei natural ao qual está submetido o *conatus*.

A verdadeira utilidade está à disposição dos homens conduzidos pela razão e, embora seja desconhecida pelos homens que tolhidos de suas potências que vivem subjugados por seus afetos em um regime de paixões tristes onde todos são contrários uns aos outros, é por eles experimentada, mesmo que não o seja em sua integralidade. Neste âmbito, o *princípio da utilidade* relaciona-se ao *conatus* individual e apresentar-se como expediente auxiliar na

conservação da existência de cada homem passional.

Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; excrem-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 deixarão 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. Sem falar, por ora, que é mais importante e mais digno de nosso conhecimento observar os feitos dos homens que os dos animais. Mas disso trataremos mais detalhadamente em outro local (EIV, prop. 34. Corol.).

Os homens ainda que essencialmente passionais, como no estado de natureza, concebem algumas noções comuns, dentre elas, a consciência de sua finitude e percepção de que existem outras coisas na natureza que são infinitamente mais potentes do que eles. A par disso, são determinados, com o auxílio do *princípio da utilidade*, a articularem sua potência com a dos demais homens e juntos contemplam a si mesmo mais potentes do que quando outrora separados. Acerca da possibilidade espinosana de confluência das potências individuais, Chauí (2006) traz uma importante consideração: não se trata de uma soma aritmética de potências, mas de uma articulação geométrica fundada na proporcionalidade e na incomensurabilidade entre as potências dos indivíduos, tomadas individualmente, e uma potência coletiva inédita, desencadeada por esta união.

No Estado de Natureza impera um regime de paixões tristes fomentado por homens que perseveram na existência, determinados pela imaginação de que a satisfação de suas necessidades naturais se encontra na posse exclusiva de coisas externas e na natural dominação deflagrada do desejo de impor o seu *ingenium* (temperamento ou modo de vida) aos demais. Tal conduta leva os homens ao medo e à insegurança recíprocos, lugar em que a experiência da liberdade está impossibilitada por efeito do refreamento das potências dos indivíduos. Desta feita, a correspondência direta entre potência e direito natural pressupõe uma certa liberdade natural, alicerçada nos princípios da determinabilidade e necessidade e que se constitui à medida que os modos se autodeterminam segundo o que lhes apraz, isto é, consoante o seu juízo do que é útil. Todavia, o regime afetivo ao qual os homens estão submetidos no Estado de natureza não exprime as condições necessárias para realização e a concretização dos direitos naturais à vista disso, enquanto contrários em natureza a dominação lhes será tão natural (e mais atuante) quanto à liberdade.

3.4.3 A articulação das potências individuais e o princípio da proporcionalidade

A razão operante no Estado de Natureza permite que aos homens passionais reconheçam uma maior utilidade na vida em comum pelo desencadear da efetivação de seus Direitos Naturais, que se dará à medida que o medo de se subjugar a um poder comum constituído é menor do que o terror de ser constantemente oprimido por todos os outros, isto é, do que a viver uma vida em solidão. Assim, o Direito Natural alça-se como causa eficiente e imanente do político-jurídico e nesta perspectiva à medida que se relaciona intrinsecamente com o Direito Civil, que nada mais do que sua continuidade ou efetivação, não pode ser suprimido por este, a menos que este suprima a si a si próprio (CHAUÍ, 2006, 129).

Da articulação das potências individuais surge uma potência inédita que, conquanto seja coletiva, exhibe uma perspectiva singular que se concilia à definição de coisa singular à medida que representa uma união de corpos e conexão de ideias que se coordenam como que em uma só mente. A sério, o movimento instaurador da potência desencadeará o ato fundador da própria cidade de maneira que os direitos do estado e, conseqüentemente, a potência ou poder soberanos será reflexo do próprio direito de natureza determinado não mais pelas potências individuais, mas pela potência coletiva que enquanto articulação daquelas mede sua intensidade pela *incomensurabilidade* necessária entre o direito natural de cada indivíduo e o direito natural da multidão.

Em outras palavras, se o direito natural de cada indivíduo no estado de natureza está até onde a sua potência alcança, “assim, cada um, cidadão ou súdito, tem tanto menos direito quanto a própria cidade é mais potente que ele e conseqüentemente cada cidadão não faz ou possui por direito nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade” (TP, III, §2º). Isto posto, questões atinentes à distribuição do poder soberano e à renúncia dos direitos naturais tornam-se latente já no início do *Tratado Político*, especialmente, com esta afirmação de que instaurado o comum, os indivíduos não tem direito de defende-se senão por aquilo que foi estatuído por lei, restringindo a sua potência, inclusive, aos meios agora tidos como lícitos.

Estas inquirições devem estar associadas a definição espinosana de direito civil como prolongamento dos direitos naturais, sua forma real e concreta, para que alcançar a o fundamento da legitimidade do poder e distinção entre um estado tirânico e outro democrático.

Assim como quando Espinosa identificou a potência com a virtude estabelecendo o caminho interno que o modo deve percorrer para acessá-la, a gênese do político-jurídico espinosano traz a potência, ou melhor, o poder soberano, as formas de distribuição da potência coletiva e a participação no poder, como uma questão intrínseca, anterior as demais e determinante à definição do regime político e à forma como o poder político é exercido em cada cidade. Questões que se revelam como causas extrínsecas à potência soberana, como as

atinentes à partilha de bens para a compensação das desigualdades naturais experimentadas no Estado de Natureza, embora sejam extremamente importantes, serão posteriores, portanto, nada dirão quanto a sua instituição (CHAUI, 129).

Quanto aos regimes políticos, Espinosa (TP, III, 3º) diferencia a distribuição do poder, da qual pode resultar a ruína do próprio estado, de sua efetiva participação pelos cidadãos ou súditos, cujo reflexo é o seu constante fortalecimento. Neste sentido, destaca que naqueles regimes onde há a transferência de soberania (potência), seja ela para um (monarquia) ou para alguns (aristocracia), haverá o enfraquecimento da potência da cidade. Por outro lado, a cidade que mantém para si o poder soberano absoluto, não transferindo qualquer direito seu a um ou alguns cidadãos, mas se estabelece sob a participação de todos no poder, estará constantemente fortalecida.

Com efeito, a transferência dos direitos do poder soberano desencadeia seu processo de autodestruição por duas vias. A primeira perspectiva apresenta-se pela própria operação de distribuição do poder soberano que ao retirar direitos de si mesmo diminui a intensidade de sua potência. A segunda refere-se à quebra de proporcionalidade entre a potência do soberano e as potências individuais dos súditos e é extremamente temerária à cidade que tem no direito natural o fundamento de sua instituição e à medida para a sua manutenção. (CHAUI, 2006, p.129).

Neste sentido, os dois efeitos da distribuição do poder podem ser percebidos nos três regimes políticos abaixo referidos. Dessarte, diferente da promessa dada a alguém que pode por Direito de Natureza ser quebrada a qualquer momento, consoante o que é conveniente àquele que prometeu, ao transferir para uma pessoa o poder de viver segundo o seu engenho, por conseguinte, ser juiz de si mesmo, a cidade cede “direito seu e transfere-o para aquele a quem deu tal poder” (TP, III, §3º). Neste cenário, o poder passa a se concentrar nas mãos de um só, como na monarquia, e todos os outros indivíduos resistem totalmente impotentes. A total ausência de proporcionalidade entre a potência do soberano e as potências individuais dos súditos deve amedrontar a cidade pelo ruir instalado, desde a sua instituição, na ausência de concretização da causa eficiente e imanente que são os direitos naturais. Nada obstante, quando poder soberano é dividido entre duas ou mais pessoas, como na Aristocracia, a cidade é tão menos potente, quanto mais tenha cedido deste poder. Neste âmbito, a proporcionalidade é existente, mas mínima. A cidade restará enfraquecida e a proporcionalidade entre as potências revelará que parte do corpo social é potente enquanto uma outra, a dos súditos, é totalmente impotente (CHAUI, 2006, p. 129).

Por fim, a transferência total da potência da cidade aos cidadãos desencadearia uma autodestruição total, fazendo com que as potências individuais que estavam articuladas em uma

potência coletiva retornassem a um Estado de Natureza no qual as paixões tristes, portanto, as guerras, as contendas, a vingança e ódio imperam em maior intensidade. Espinosa (TP, III, §3º), neste sentido, é categórico em afirmar que “por razão alguma é possível conceber que seja lícito a cada cidadão, por instituição da cidade, viver segundo o seu engenho, e, por conseguinte, este direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo cessa no estado civil”. Ao sobrelevar o direito natural como causa da gênese política-jurídico, o mais natural dos regimes políticos, isto é, aquele que melhor atente as demandas de si e indivíduos que o compõem, seja privada ou coletivamente, não se ordenará por uma distribuição total de potência da cidade, encontrará na participação no poder soberano, sem qualquer transferência de soberania, a melhor maneira de realizar o conatus coletivo e individual. Por certo, a cidade terá tanto mais direitos e conservar-se-á em sua existência de forma mais duradoura quanto mais potente for. O aumento de sua potência é incompatível com a transferência de poder a um, a dois ou mais, ou a todos os indivíduos que a compõe. Ocorre que, assim como acontece com indivíduos no Estado de Natureza, enquanto não se atentar ao conatus coletivo, resistirá por meio da barbárie e da violência, temendo a todo o tempo ser deposta. Portanto, a cidade não se manterá segura, não se conservará de forma duradoura enquanto os direitos naturais dos indivíduos não forem concretizados.

A potência soberana será tanto maior, quanto menor for a potência individual de seus cidadãos ou súditos. Todavia, esclarece-se que, por estarem envolvidas em cadeia de causalidade, em que as potências individuais se articulam para engendrar uma potência coletiva inédita, para que seja mantida a relação estabelecida entre elas esta deve ocasionar um aumento de mútuo de potências, o que para os indivíduos se traduzirá no viver de uma vida verdadeiramente humana pela efetivação dos direitos naturais e para cidade resultará na equação de satisfazer tais necessidades mantendo a proporção com que as suas partes se comunicam, portanto, a incomensurabilidade entre a sua potência e a dos indivíduos. Em outras palavras, para sua própria conservação, a cidade deve ocupar-se da concretização dos direitos naturais individuais e coletivos, tendo em vista especialmente o *princípio da utilidade* da qual foi deflagrada, fazendo-se mais potente por isso. Neste sentido, é a asserção de Chauí (2006, 130) de que a potência da cidade deve ser participada e nunca fragmentada ou repartida e, por conseguinte, que o regime político em que a soberania é participada por todos os seus cidadãos é a democracia.

Com efeito, ao afiançar que a distribuição do poder soberano tolhe o direito da cidade, tornando-a impotente ao ponto de deflagrar, já em sua gênese, um processo de autodestruição, Espinosa (TP, III, §3º) conclui que pela instituição da cidade o direito que cada indivíduo tem

de viver segundo o seu engenho, portanto, de ser juiz de si próprio, deve necessariamente cessar, sendo incompatível com um Estado Civil que se pretende duradouro. Porém, logo em seguida, apresenta o seguinte revés: “o direito de natureza de cada um não cessa no estado civil” A convergência entre as duas assertivas, aparentemente incompatíveis, dar-se-á no âmbito da concretude e da abstração do Direito Natural no Estado de Natureza. A distinção é extraída da constatação espinosana, especialmente para a política, de que as teorias não devem fundar-se em potencialidades distando daquilo que é efetivo, carecem atentar-se ao que realmente existe, aquilo que pode ser, inclusive, experienciado na natureza. Neste sentido, são elucidativas as considerações de Chauí (2006, p. 134) a respeito da definição Direito Natural como abstrato no Estado de Natureza espinosano.

O Direito Natural não é abstrato no sentido de que definiria a condição humana abstração humana feita da vida civil, isto é, como se homens seriam se não houvesse a sociedade. Também não é uma abstração no sentido de uma hipótese lógica necessária para a dedução do advento do social e do político. O direito natural é uma abstração no sentido espinosano do termo, isto é, como tudo o que se encontra separado da causa originária que lhe confere sentido e realidade. (CHAUI, 2006, p. 134).

Seguindo a linha argumentativa da autora, é preciso estabelecer que o Estado de natureza é real e concreto. Todavia, a essência do homem no Estado de Natureza apresenta-se apartada de humanidade ou individualidade, em outras palavras, o homem define-se como modo finito e determinado, uma vez que não é causa de si, e apresenta-se como uma parte da natureza que não concebe a natureza humana à medida que está submetido necessariamente a um regime de afecções em que as paixões tristes o subjuga, tornando-o contrário um ao outro, pressupondo, portanto, um estado de solidão no qual as relações são estabelecidas não por regras comuns, mas pelas leis universais da natureza que garantem ao conatus individual o direito de cada um viver segundo o seu juízo e a legitimidade de impor o seu ingenium aos demais.

Em outras palavras, não há qualquer distinção entre o homem e os demais modos existentes na natureza, pois cada coisa reflete a potência divina de forma certa e determinada e, conseqüentemente, opera com todas as suas forças para conservar o seu ser. Subjugados por seus afetos, os homens imaginam que a satisfação de sua natureza se encontra na posse exclusiva de coisas exteriores, inclusive, na posse de outros seres humanos (escravidão). Como todos estão sob a jurisdição de si próprios, cada um julga o que melhor para si próprio e pretendem impor o seu *ingenium* aos outros de maneira que possam satisfazer a máxima de dominar e não ser dominados.

Com efeito, no Estado de Natureza, o homem quer dizer-se livre, pois o seu direito natural de agir segundo o seu próprio juízo não encontra limites em nenhuma ordem externa.

Todavia, está embaraçado a um *círculo de opressão recíproca*, em que o medo (paixão triste) da destruição e dominação de uns contra os outros, ao ser disseminado, refreia as potências individuais chegando a entravá-las ao extremo, levando-as ao aniquilamento. É neste sentido, por estar concretamente separado das condições necessárias à sua efetivação, isto é, da racionalidade operante que permite aos homens convir em natureza e conceber a concórdia como necessária à satisfação de sua humanidade, que os direitos naturais podem ser ditos abstratos no Estado de Natureza.

Eis porque o direito natural, estando separado daquilo que permite sua realização efetiva, isto é, por ser uma abstração dá lugar a uma igualdade fantasmagórica que se realiza sob a forma real da desigualdade absoluta: porque todos temem a todos (nisto são iguais) cada um aspira oprimir todos os outros (nisto se fazem desiguais). (CHAUÍ, 2006, p. 134).

Dessarte, consoante afirmado no parágrafo anterior, a liberdade do homem no Estado de Natureza é aparente, sua potência inicialmente ilimitada encontra-se refreada por afetos tristes que fazem com os homens determinem-se pelas causas exteriores com as quais se relaciona (causa inadequada). Assim como a liberdade, a igualdade entre os homens será afirmada à medida que os bens da natureza estão à disposição de todos que terão tanto direito sobre eles, quanto a capacidade de sua potência.

Contudo, no Estado de Natureza, os homens ainda não são capazes de conceber a utilidade do comum, cada um age segundo o seu engenho para tomar a posse exclusiva das coisas exteriores, inclusive, de outros homens que se opõe ao seu propósito, do que resulta que viverão sob o ódio, guerras e contentas contínuas estarão constantemente subjogados por paixões tristes como o medo e pela insegurança que o enfraquecem e os tolhem de quaisquer direitos, até mesmo aquele que estabelece que todos são iguais. Assim, separados das condições que lhes permitem viver humanamente, não há qualquer conveniência de suas naturezas (são contrários), e, enquanto combinarem apenas imaginativa pela negatividade, não concordarão realmente em nada.

A abstração do Direito de Natureza no Estado Natural é o que torna a instauração da cidade um ato necessário sem que haja qualquer transformação da natureza humana. É dizer, “O homem, tanto no estado natural como no civil, age segundo as leis da sua natureza e atende ao seu interesse. O homem, sublinho, em ambos os estados, é pela esperança ou pelo medo que é conduzido a fazer ou a omitir isto ou aquilo.” (TP, III, §3º). Portanto, a vida em comum é determinada pela necessidade de uma vida propriamente humana. As propriedades comuns se apresentam em uma racionalidade operante (e não por um ato de razão) que dota os homens

passionais de uma capacidade de estabelecer regras de vida em comum. Assim, os afetos de medo e de esperança não desaparecem, são apenas redirecionados às causas em comuns (CHAUÍ, 2006, p. 135).

Espinosa (TP, III, §3º) afirma que no ato de instauração da cidade é impossível que o conceber que o Direito Natural pelo qual cada um é juiz de si permaneça no estado civil uma vez que a distribuição da potência coletiva o que fomentaria, desde o início, o seu processo de autodestruição. Contudo, embora aqueles Direitos sejam abstratos, devem revelar a dimensão do Direito Civil. Em outras palavras, o Estado que se pretende duradouro, somente o será à medida que conferir aos seus cidadãos a concretude de seus direitos individuais, isto é, encontrar naquilo que deflagrou a sua necessidade, portanto, no Direito Natural de cada indivíduo, a garantia de sua existência.

Assim, embora o Direito Natural de viver segundo suas regras individuais cesse quando da instauração da cidade, a faculdade de julgar de cada um não desaparece, permanece como condição de existência do próprio Estado Civil que passa a conceber a observância de regras de vida em comum como necessária a efetivação do seu *conatus*, portanto, ao decidir “acatar tudo o que a cidade manda, seja porque teme (a potência desta ou porque ama a tranquilidade” o homem age “de acordo com o seu engenho, à sua segurança e ao seu interesse” (TP, III, §3º). A reciprocidade entre o Direito Civil e o Direito Natural é o que garante a satisfação do *conatus colectivo*, portanto, a existência do Estado.

Por outro lado, considerando que a natureza humana não muda de qualidade com a instauração da cidade, permanece a mesma, a instauração do Estado não dependerá da transformação dos homens em racionais, se dará pelos mesmos homens passionais auxiliados pelo *princípio da utilidade* e de sua conseqüente percepção de que a vida em comum é um mal menor do que a vida em solidão. Desta feita, são pelos instrumentos auxiliares da razão, comuns à natureza humana em qualquer estado, que ela se encontre, inclusive, em regime afetivo no qual impera a passividade. O Estado deve considerar que os homens naturalmente desejarão governar e não ser governados, de modo que apresentar-se-ão como um constante risco de usurpação da potência coletiva, para que esta permaneça fortalecida e conserve-se na existência, deve considerar fomentar, a todo o tempo, em seus cidadãos os afetos de alegria que os levaram a considerá-la como necessária à vida humana. (CHAUÍ, 2006, p. 135).

Com efeito, Espinosa afirma que a natureza humana é a mesma em qualquer estado, devendo as virtudes e os vícios nele verificados a não ser potências individuais, mas a soberana que deve desconsiderar as virtudes privadas em sua manutenção. Não será, portanto, a ausência de conflitos que determinará a intensidade da potência soberana, estes existirão em qualquer

Organização Civil, o que a determinará, segundo Chauí (2006), é a conservação da proporcionalidade entre a potência coletiva e as potências individuais que a compõe. Quando o aumento de potências não for mútuo, isto é, quando potências individuais se fortalecem agindo ao arrepio da lei, causam a ruptura da lei estabelecida, enfraquecem a potência soberana e engendram um processo de aniquilamento e retorno *ao status quo*, isto é, ao Estado de Natureza.

Em contrapartida, quando a potência coletiva confere realidade aos Direitos Naturais, haverá um aumento de potências recíprocas e com isso a conservação da proporcionalidade operante na relação que se estabelece. Ao permitir aos cidadãos agir, tomar as armas para defender as regras da vida comum pelos meios lícitos, o Estado impede a descontinuação da lei. Neste cenário, como as potências individuais desejam agir pelas regras comum à medida que satisfazem suas necessidades naturais, conferindo-lhes uma vida mais humana, desejam, portanto, a conservação do Estado Civil, aumentando a sua potência.

A igualdade e indeterminada ou abstrata produz a desigualdade absoluta, de sorte que a instauração da cidade corresponderá ao momento em que a determinação da singularidade de cada uma das partes poderá ser reconhecida por todas as outras justamente porque a fundação social e política define o que lhes é verdadeiramente comum e que permanecia ignorado na indeterminação natural. (CHAUÍ, 2006, p. 135).

Diferente da distribuição de poderes, a participação no poder alicerça-se no *princípio da proporcionalidade*, é indispensável ao regime político e a sua forma de exercício é estabelecida daquele estado que pretende conservar o conatus coletivo e, com isso, conservar asi próprio.

3.5 ESPINOSA, O DIREITO NATURAL E O JUSNATURALISMO MODERNO

Consoante apresentado no início do capítulo, alguns pontos da teoria político-jurídico de Espinosa, como o uso do vocabulário assente em sua época, o fez ser relacionado com o que se convencionou chamar de jusnaturalistas modernos. Entretanto, as semelhanças, se não são estritamente terminológicas, também não são suficientes para identificá-los em um mesmo grupo de pensamento. O próprio autor reconhece a limitação da linguagem em contemplar todas as coisas de maneira inequívoca. Assim, a ausência de clareza lhe torna inapta para evidenciar a complexidade daquilo que se nomeia revelando-se apenas como um instrumento de expressão de alcance limitado¹⁰².

¹⁰² Esta seção segue a linha argumentativa apresentada por Francisco de Guimaraens em: *Ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência* (2011).

Com efeito, neste tópico serão abordados alguns temas que segundo Francisco de Guimaraens retratam supostos pontos de contatos da filosofia espinosana com as outras filosofias políticas seiscentistas. O presente se limitará a recusa espinosana aos modelos que fundamentam a instituição da cidade: no transcendente, seja ele legal, moral ou divino; no contrato como um ato ou convenção arbitrária; e nos limites ao poder do estado.

3.5.1 A recusa a qualquer valor transcendente

Toda a filosofia espinosana está inserida em um plano de imanência absoluta. Neste sentido, as considerações iniciais trazidas no presente trabalho acerca de sua ontologia, metafísica e física são indispensáveis para se evitar equívocos como a categorização do autor como jusnaturalista. Neste sentido, da definição de homem como parte da natureza, que se esforça por perseverar na existência como todas as coisas naturais, chegou-se a sua humanidade ou, o que é o mesmo, a racionalidade que o distingue dos demais modos. Todavia, como a razão só se alcança por um processo extremamente árduo, mesmo os que a encontram tem a maior parte de suas vidas tolhida desta potência, pelo que não deve ser considerada a única via para se contemplar e realizar a própria natureza. Ainda assim, todos se empenham incessantemente por sua existência, desejando a expansão, aumento ou atualização de suas essências, o que fazem em meio a um necessário regime de afecções que determinam a intercorporeidade e intersubjetividade como sendo originária aos homens.

O autor conduz o deslocar das essências até a sua conveniência pelo contemplar de uma natureza que existe pelas noções comum e que no coletivo encontra as causas eficientes da individuação e singularização, isto é, a concretização daquilo que proporciona aos homens uma vida propriamente humana. Sua filosofia política acompanha o processo de expansão e atualização das essências humanas como uma necessidade que lhes é intrínseca e que é concebida pelos homens, estejam eles em qualquer regime afetivo, sejam intensamente passionais ou absolutamente racionais. Ao estabelecer os alicerces de sua filosofia naquilo que é imanente, necessário e determinado, afasta-se de toda a arbitrariedade que circunda as superstições e dogmas religiosos, recusa qualquer contingência e possibilidade atribuídas a um plano superior ou sobrenatural, destacando como causa deste juízo inadequado o intelecto finito que desconhece a ordem de toda as coisas da natureza.

Por outro lado, o intelecto infinito conhece a ordem de todas as coisas que se realizam pela necessidade de sua natureza e à medida que é onipotente realiza incessantemente tudo aquilo que concebe, refletindo uma livre-necessidade que em nada se assemelha ao livre-

arbítrio. Nestes termos, para Espinosa não existe nada que não seja a própria natureza, este é o seu plano de imanência. Não há vontade (arbitrária) divina, o que há é a necessidade de uma natureza absolutamente livre que, como causa eficiente todas as coisas, permanece em seus modos como uma potência que é una, indivisível e só pode ser considerada em partes, impropriamente, pelos auxiliares da razão. Da mesma forma, como a imanência e a necessidade se apresentam nas coisas que realmente existem, não há espaço para virtualidades ou potencialidades, o que existe é apenas o presente, o atual.

As essências como reflexos da própria potência divina são o mais perfeito que podem ser, atuam com toda a sua força por conservar-se na existência. As comparações entre as intensidades de potências são sempre externas, seja com outras ou consigo mesmo em momentos distintos e nada dizem a respeito à sua natureza. Assim, considerando que todas as essências atendem ao ímpeto do seu *conatus*, com toda a sua potência, e são tão mais perfeitas quanto mais reais forem, um valor moral ou deontológico deve ser considerado inapto a alicerçar qualquer ponto de sua política.

Por fim, como mais um reflexo do traçar de sua filosofia em um plano de imanência absoluta está a definição espinosana de direito natural. Ao estabelecer que os direitos naturais do indivíduo se estendem até onde se estendem a sua potência, o autor rompe com qualquer relação natural e originária que se estabelecia entre os direitos e deveres. Desta maneira, enquanto os primeiros são concebidos no Estado de Natureza, os últimos, por não constituem uma relação de interdependência necessária, podem ser ali contemplados apenas enquanto considerados como o dever que o homem tem para consigo mesmo, para com a sua natureza, sem qualquer referência ao outro, ao público ou coletivo. As obrigações são, portanto, posteriores e só surgirão por instituição no estado civil.

3.5.2 A incompatibilidade do contrato com a potência coletiva e a necessidade da vida em comum.

Ao aproximar-se do jusnaturalismo moderno, o contratualismo e a transferência de direitos são temas recorrentes. Todavia, se é certo que o autor utiliza por várias vezes a expressão *contrato* no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*, não o faz no sentido de um instrumento em que vontades-arbitrárias subjogadas acordam a transferência de todos os seus direitos. O vocábulo, portanto, é o mesmo de sua época e se direciona aos leitores habituados à filosofia política. Ainda assim, a completude do caminho que se inicia com aquilo que é familiar, como as palavras, acaba por desaguar em um campo totalmente distinto. A

questão ultrapassa o mero uso da terminologia para alcançar as características do contratualismo, que o considera como um instrumento externo, possível e contingente, por meio do qual vontades-arbitrárias (muitas vezes subjugadas, por isso, passivas) transferem a totalidade de seus direitos para subvertê-las completamente.

Inicialmente, salienta-se que o homem não é um ser social propriamente dito. Enquanto parte da natureza, se esforça por perseverar a sua existência, o que faz com toda a intensidade de sua potência, por uma necessidade e não por uma contingência. Ao atender aos desejos de seu *conatus*, tem em conta apenas sua essência atual, sem qualquer apreço para com as outras, utilizando de todos os meios disponíveis, como os ardis, engodos, mentiras e artimanhas. Submetidos de maneira muito intensa aos afetos tristes no Estado de Natureza, os homens são contrários e a ausência de conveniência entre as suas naturezas lhes levam a uma inimizade natural e necessária.

A sociabilidade humana é por isso posterior, não cronologicamente, ao processo de individuação e singularização da essência de cada homem. Tal encadeamento perpassa as noções comuns ou a racionalidade operante que proporciona a concepção de naturezas que convêm entre si e que se auxiliam mutuamente. Deflagra, portanto, a percepção de propriedades que são comuns a todos, sem ser a essencial a ninguém. O que lhes permite ser uma singularidade que se realiza por princípios como utilidade e proporcionalidade, reflexo de uma *racionalidade* que é partilhada por todos, inclusive, por aqueles que são mais inconstantes de ânimo.

A despeito de não ter a sociabilidade como algo inato, o homem faz-se social pela necessidade singular de sua essência. São os desejos manifestados pelo seu *conatus* que o impulsionam intrinsecamente a uma articulação de potências, revelando um movimento interno e necessário de harmonização. Assim, a instituição da cidade não será externa e contingente, não poderá desconsiderar a natureza humana, tampouco as singularidades e individualidades que a compõe. Deve integrar o processo de deslocamento das essências que se movem para conceber o coletivo como indispensável a vida propriamente humana e que se determinam positivamente em relação a ele, aumentando a intensidade de sua potência e atualizando-se.

Neste cenário, o público é concebido como necessário à satisfação do *conatus* singular e a sua apreensão se dá pelo desejo que cada natureza tem de perseverar na existência. A essência singular, ao compreender o comum como imprescindível, se relaciona com as outras essências de forma adequada e conveniente, aumentando a sua potência. A variação de intensidade causada pelas relações entre modos revela uma comparação externa, com outras essências ou com si própria, durante este momento de transição. De fato, aquela essência

anterior não mais existe, é sucedida por uma nova natureza tão perfeita quanto pode ser.

Desta feita, embora o comum seja natural, necessário e determinado por uma ordem de conexão de causas, é a individualidade e a singularidade de cada essência que as une e não uma sociabilidade que lhes é inerente. Pela natureza humana ser a mesma, em qualquer estado, o desejo natural de autoconservação considerará o coletivo na medida de sua utilidade à satisfação do *conatus singular*. Portanto, é uma *racionalidade operante* em qualquer regime, seja ele racional ou afetivo, inclusive, em que os afetos tristes estão tão intensificados (estado de natureza) que os homens variam repetidamente de ânimo sendo absolutamente inconstantes e são conduzidos à percepção de propriedades comuns e de uma conveniência naturalmente próspera.

Enquanto parte da natureza e sob o domínio dos afetos, os homens agem de forma certa e determinada, seguindo a ordem universal de toda a natureza, ainda que não atendam ao que lhes é verdadeiramente útil, portanto, conduzam-se de forma incompreensível para o intelecto humano. Entretanto, a racionalidade universal nunca será contrária à natureza humana ou a qualquer outra racionalidade, a discordância se dará sempre no campo dos afetos ou das causas inadequadas.

Em outros termos, a racionalidade universal, a racionalidade humana e a racionalidade residual, operante em regime de paixões tristes, devem confluir necessariamente para o mesmo ponto. A ordem eterna de toda a natureza determina-se constante e incessantemente no presente, não no futuro e nem no passado, pela conexão de causas de um regime de afecções que é necessário, certo e determinado pela potência infinita da substância. Nestes termos, o comum será útil aos homens, sejam sábios ou todos, mas também o será para toda a universalidade da natureza.

Espinosa, embora utilize o termo *contrato*, o considera a partir da ordem eterna de toda a natureza, portanto, como algo que está necessariamente inserido no plano de imanência absoluto por ele traçado. Desta maneira, não é possível compatibilizá-lo a uma manifestação de vontade arbitrária que permitiria aos homens transferir a potência pela qual existem, isto é, entregar a mais genuína forma de expressão de seu *conatus*: o desejo de perseverar na existência ou, o que seria o mesmo, admitir que mesmo destituído dos fatores externos os modos fossem capazes de engendrar a autodestruição. Para o autor, não existe nada na essência do indivíduo que seja contrário à sua natureza, portanto, que possa ser responsável por seu exaurimento. Neste sentido, não é a passividade ou impotência, mas a positividade de conceber o comum que faz com os homens, desejando aumentar a sua potência de agir, articulem-se intrinsecamente desencadeando o coletivo.

Desta feita, a potência coletiva substitui a concepção tradicional de contrato e não pode ser confundida com a soma aritmética daquelas potências que a originaram. Por envolver muito mais do que o simples incorporar de uma potência singular à outra, o autor a concebe no campo da geometria, trazendo questões referentes à proporcionalidade¹⁰³. Pode-se fazer a seguinte digressão: os homens enquanto considerados como essências singulares no estado de natureza não vivem em isolamento são necessariamente intersubjetivos, isto é, se relacionam incessantemente com as coisas externas indispensáveis ao seu regenerar-se, transformar-se, atualizar-se, mas o fazem apenas em atenção ao particular. A concepção do comum como algo que lhe é verdadeiramente útil pressupõe que as potências não se encontrem totalmente entravadas por um regime de afetos tristes, porque ela é causa de um afeto de alegria. O articular das potências individuais é adequado à medida que afeta positivamente, o indivíduo e o coletivo, deflagrando afetos alegres a cada conexão adequada desse processo de relações intrínsecas e contínuas. O que as manterá associadas será a unidade de causa e a proporção com que suas partes se comunicam.

Contudo, a incomensurabilidade entre as potências individuais e a coletiva, é indispensável não só a instauração da cidade como a sua manutenção, não lhe sendo prudente distribuir a potência soberana aos seus súditos ou cidadãos¹⁰⁴. Neste sentido, a cidade será tanto mais potente, quanto menor for cada uma das essências singulares que a compõe. Todavia, não é entavando as potências singulares, reduzindo-as a um estado de extrema violência e barbárie, que a cidade satisfará o *conatus coletivo*, ao contrário, sua satisfação adequada impõe que se atenda na *justa medida* às exigências das essências individuais. Nestes termos, as potências individuais e coletiva são inter-relacionais e a cidade que se pretende duradoura deve se ater aos fundamentos de sua instituição, a realização dos direitos naturais e a passionalidade que persiste nos homens mesmo, sob a égide de um ordenamento civil.

Em breves linhas, ao homem, enquanto parte da natureza (modo finito e determinado que não é causa de si, portanto, coagido), é dado existir e perseverar na existência pela própria potência da substância, enquanto afetada por uma modificação que é finita e determinada. Posto isto, tudo aquilo que no homem se relaciona ao seu esforço por conservar em seu ser não pode ser transferido, seja por um ato de vontade ou necessidade, sem que ele perca a sua própria essência. Assim, a transferência absoluta de direitos através de um acordo de vontades é

¹⁰³ É que se extrai dos ensinamentos de Marilena Chauí em *Espinosa: poder e liberdade* (2006).

¹⁰⁴ Os argumentos acerca da incomensurabilidade entre as potências individuais e coletiva, a divisão do poder soberano e o regime do estado civil estão alicerçados nos ensinamentos de Chauí e serão retomados no próximo tópico.

incompatível com a filosofia política espinosana porque retira do homem a sua própria condição humana. Nada obstante, em que pese a transferência de direitos relacionar-se intimamente à definição de contrato, seus argumentos alicerçam e contribuem para o desenvolvimento do tópico subsequente, pelo que se optou por abordá-la junto à temática dos limites do poder do Estado.

3.5.3 Os limites ao poder do Estado em um plano de imanência absoluta

Espinosa estabelece os limites ao poder do Estado em um plano de imanência absoluta que assegura o desenvolvimento e a manutenção do conatus coletivo alicerçado no princípio da proporcionalidade. Neste sentido, acerca da impossibilidade do estabelecimento de um Estado tirânico, são muito relevantes as considerações de Marilena Chauí. Desta feita, afirmar que o Estado tirânico é impossível poderia ecoar contraditório perante uma filosofia política que tem na experiência um instrumento de auxílio do conhecimento verdadeiro, especialmente, quanto a passionalidade humana. Ocorre que segundo a autora, o impossível espinosano não se refere as coisas que não podem existir, mas aquilo que contém em sua essência algo incompatível, contrário que, portanto, define sua autodestruição desde a sua instauração.

Em continuidade, os estados que são tomados não possuem nem mais, nem menos legitimidade do que aqueles constituídos pela potência coletiva. A questão de Espinosa não é de legitimidade, mas da própria gênese do estado, da intensidade de sua potência e a forma de exercício do conatus que o conservarão na existência. Os estados que se sustentam pelo império do medo, da violência e da barbárie, esforçar-se-ão continua e exclusivamente para que esta agressividade não cesse, nem diminua, terão sua potência refreada pelo temor de que aqueles que naturalmente conspiram contra ele, retomem o seu poder.

Outrossim, em um estado onde o regime que impera é o de paixões tristes e os súditos, impedidos de agir para aumentar a sua potência, lutam incessantemente pela própria sobrevivência, muito se aproximam do Estado de Natureza. Efetivamente, a ruptura com os direitos naturais devasta a utilidade da vida em comum, a clareza que determinou a necessidade do coletivo pela ponderação de dois males esvai-se, e a todo momento pode insurgir contra o poder do Estado potências individuais e coletivas que pretendem impor seu *ingenium* dominando uns aos outros. Neste caso, como o estado não respeita os limites naturais de sua instituição, ao proceder ao arrepio da lei, os homens agem por direito de natureza e à medida que conspiram segregam, enfraquecem, a potência do estado.

É, com efeito, certo que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspirem. (TP, II, §3°).

Portanto, os limites ao poder do Estado são intrínsecos, ou melhor, podem ser deduzidos de sua potência. Dizem respeito ao exercício do conatus e ao esforço por perseverar na existência que é comum a todos os modos da natureza. Neste cenário, assim como cada indivíduo no Estado de Natureza, a cidade pode encontrar-se em situações em que o temor de sua aniquilação pela usurpação de parte ou de toda a sua potência seja tão intenso que a sua potência apenas persista travada a regime de paixões tristes. Em suas palavras: “Há certamente coisas de que a cidade deve ter medo, e da mesma forma que cada cidadão ou cada homem no estado natural, assim também a cidade está tanto menos sob jurisdição de si própria quanto maior é o motivo que tem para temer (...)” (TP, II, §3°).

Ao estabelecer algumas propriedades do Estado de Natureza, o autor precisa que estando sob jurisdição de si próprios os homens respondem, ainda que imaginativamente, somente as suas necessidades. Não há nenhum juízo, certo ou errado, justiça ou injustiça, não existem valores comuns como parâmetros, cada um responde apenas a sua essência, ou melhor, a sua conservação. O pecado, neste âmbito, só se dá contra si, isto é, apenas quando o modo desejando algo que acredita aumentar a sua potência acaba sendo subjugado em sua relação com as coisas exteriores por ser causa inadequada (incompleta).

Costuma perguntar-se, no entanto, se o poder soberano está adstrito às leis e consequentemente pode pecar. Na verdade, posto que os termos lei e pecado costumam dizer respeito aos direitos não só da cidade, mas também de todas as coisas naturais, e principalmente as regras comuns da razão, não podemos dizer, de modo absoluto, que a cidade não está adstrita a nenhuma lei ou que não pode pecar. Com efeito, se a cidade não estivesse adstrita a nenhuma lei ou regras, sem as quais a cidade não seria cidade, então deveria ser encarada não como coisa natural, mas como quimera. Portanto, a cidade peca quando faz ou deixa fazer coisas que podem ser causa da sua própria ruína, e então dizemos que ela peca no sentido em que os filósofos ou os médicos dizem que a natureza peca, e nesse sentido podemos dizer que a cidade peca quando faz alguma coisa contra o ditame da razão. (TP, IV, §4°).

O Estado acumula as funções de legislar, executar e julgar as leis. Neste âmbito, dificilmente agirá como causa adequada impondo leis que limitem o seu poder soberano. A delimitação de sua potência, além de naturalmente improvável, traz consigo uma contradição que desencadeia o seu enfraquecimento e, como última consequência, sua aniquilação. Dessa forma, ao estabelecer contornos a sua atuação, o Estado age de forma contrária à sua própria natureza. Portanto, é no refletir da distribuição da potência da cidade como uma questão

originária¹⁰⁵, uma operação de autodestruição engendrada desde a gênese, que as definições de regimes políticos e formas de exercício do poder devem ser desenvolvidas.

3.5.3.1 O estado não pode agir contra os ditames da razão

O primeiro limite ao Estado apresentado por Espinosa identifica-se com o de todos os modos finitos: o *conatus*. Desta maneira, assim como os demais, o Estado deve perseverar em sua existência, empenhando-se em conhecer a própria essência para que, pela via da adequação de suas condutas, possa estabelecer relações que não são contrárias a expansão e manutenção de sua potência de agir, afastando-se daquilo que o levaria a ruína, como o descumprimento de um de seus fundamentos: a realização dos direitos naturais de seus súditos ou cidadãos.

Em outros termos, não é apenas a racionalidade que concebe a natureza humana e faz com que os homens percebam o comum como um bem maior do que a vida em solidão. Há algo mais abrangente, as leis e regras naturais a que todo modo está submetido, inclusive, a potência coletiva engendrada pela articulação das potências individuais. Inserida em um plano de imanência absoluta, a cidade é natural e necessária, isto é, está adstrita a uma racionalidade universal. Nestes termos, deve estruturar-se a partir da incomensurabilidade de sua potência (coletiva), com relação as demais potências singulares, sem desconsiderar que o ímpeto de seu *conatus*, o agir incessantemente para perseverar na existência, só se realiza adequadamente com a necessária concretização de sua causa eficiente, os direitos naturais.

Não obstante, a cidade estará maximamente sob jurisdição de si própria, portanto, será tanto mais potente, quanto mais atender aos ditames da razão. Ressalta-se que as essências dos indivíduos, ainda que mormente passionais, são aptas a conceber algumas noções comuns como uma via de conveniência entre naturezas humanas que apesar de serem totalmente contrárias, em regime de extrema passividade, expandem-se para contemplar a vida em comum como uma necessidade. Trata-se de um aumento de potência e não de uma mudança de natureza, as essências humanas, independente do regime afetivo ao qual respondam, estando conduzidos pela razão ou dominados por suas paixões, deslocam-se em direção àquilo que lhes é mais útil: o coletivo.

Outrossim, a *racionalidade operante*¹⁰⁶ identifica-se com alguns princípios que são naturais aos homens à medida que atendem ao ímpeto de seu *conatus*, harmonizando-se a eles.

¹⁰⁵ Argumento apresentado por Marilena Chauí em *Espinosa: poder e liberdade* (2006).

¹⁰⁶ Denominação atribuída por Marilena Chauí (2006).

É dizer, a utilidade do coletivo e a proporcionalidade entre as potências são traduzidas corriqueiramente pela necessidade de entre dois males definir-se o menor. Neste sentido, seja uma *racionalidade pura* ou uma *racionalidade residual*, operante em regime de paixões, o certo é que sempre serão adequadas à natureza do homem, à natureza humana e à natureza universal. Portanto, sob a condução da razão, nada lhes será contrário ou inútil e as potências não se enfraquecerão ou diminuirão.

Por outro lado, é importante trazer as colocações apresentadas por Espinosa (TP, II, §8º) destinadas aos homens e, posteriormente, equiparada ao Estado. Estar sob a jurisdição de si próprio não tem como fundamento a *liberdade* associada a contingência, ou melhor, fundada em uma vontade-livre de agir, inclusive, de forma contrária ao conatus, optando por não existir ou não usar a razão. O conatus, impele o homem a agir sempre e necessariamente desejando a sua conservação, sendo que somente por causas inadequadas ele se relacionará com modos externos que podem enfraquecê-lo ou aniquilá-lo.

Com efeito, há que ter em conta, em primeiro lugar, que assim como no estado natural (pelo art. 11 do capô anterior) o homem mais potente e que mais está sob jurisdição de si próprio é aquele que se conduz pela razão, assim também a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão. Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém esta união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens. (TP, III, §7º).

Da mesma maneira como os homens não são livres, mas coagidos por causas externas nas operações contrárias à sua natureza, as cidades que se pretendem duradouras agirão incessantemente, seja adequada ou inadequadamente, em atenção ao conatus, pois, a sua liberdade não se medirá pela impotência, pela possibilidade de não existir ou não agir, ou qualquer outra espécie de livre-arbítrio, mas relacionar-se-á obrigatoriamente aos imperativos de sua natureza, portanto, aquilo que ela tem de positividade. Para a cidade estar sob jurisdição de si própria, deve ocupar-se não só da “potência do agente, mas também pela aptidão do próprio paciente”. (TP, IV, §4º), em outras palavras, a cidade só será livre à medida que identificar a utilidade da potência coletiva a das potências individuais que se articulam em uma relação de proporcionalidade e interdependência que define suas intensidades.

A aptidão do agente é estabelecida como limite natural ao poder da cidade à medida que revela que existem coisas que estão fora do poder da cidade por não estarem compreendidas entre aquelas coisas que podem ser realizadas pelo homem. Espinosa, quando cuidou das leis no *Tratado Teológico-Político*, estabeleceu que existem aquelas que dependem de uma decisão humana, não por serem contingentes ou possíveis, mas por estarem ligadas a um intelecto finito

que emite juízos ou opiniões, ao conatus e a capacidade que tem o homem de ser causa adequada das operações em que visa o aumento de sua potência.

Nesta medida, as leis que dependem da decisão dos homens refletem a sua constante variação de ânimo, ou melhor, tem em consideração o fato de serem aqueles passionais e atingirem o coletivo apenas por uma breve racionalidade, que é comum à razão e à paixão. Ao desconsiderar a natureza humana inserta em cada potencialidade, a cidade acaba por diminuir a sua potência e, ao instituir imperativos contrários a racionalidade, perde a força de sua coercibilidade. Neste cenário, ao Estado impõe leis e regras ao descompasso da razão operante e dos direitos naturais que os instituíram e lhe fundam, resta intensificar a violência rompendo ainda mais com o vínculo sensível que mantinha. Os súditos, em um estado de extrema barbárie, antes de temerem ou respeitarem às leis das cidades, com a quebra de proporcionalidade entre as potências, revoltar-se-ão e conspirarão naturalmente contra ela, retornando ao estado de solidão.

Nada obstante, os limites naturais ao poder do estado indicam outra questão de grande relevância na filosofia política espinosana: a transferência dos direitos naturais. Consoante afirmado anteriormente, para que o Estado seja duradouro, deve assegurar a integridade de sua potência, garantindo a participação no poder de todos mediante uma proporcionalidade em que as potências coletivas e individuais articuladas aumentem conjuntamente a sua intensidade, sem perder a incomensurabilidade da primeira frente as demais. Assim, embora o autor afirme “que os homens estão sob jurisdição não de si, mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra (...)”. Do que decorre que os homens não podem transferir à cidade nada que se relacione ao seu conatus, isto é, ao esforço pelo qual perseveram na existência.

A condição humana, por conseguinte, será um limitador ao poder da cidade que ao considerar a aptidão do paciente deve se atentar àquilo que é possível ser realizado, deixando os imperativos acerca de juízos e opiniões privadas sem interferências públicas, por serem impossíveis de se reprimir. Por outro lado, quanto à capacidade do agente, são precisas as palavras do autor:

Com efeito, para aqueles ou aquele que detém o estado, é tão impossível correr ébrio ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por ele próprio ditadas e, com isso, conservar a majestade, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo. Assassinar e espoliar súditos, raptar virgens e coisas semelhantes convertem o medo em indignação e, por consequência, convertem o estado civil em estado de hostilidade. (TP, IV, §4º).

Por certo, considerando que a cidade concentra todos os poderes em suas mãos (legislar,

executar e julgar as suas próprias leis), não lhe é prudente distribuir qualquer parte de sua potência a quem quer que seja, devendo centralizá-la em atenção ao seu *conatus*. O que significa dizer que a cidade não será contrária a ela mesma, isto é, não encontrará limitações ao seu poder naquilo que estatuiu. Desta feita, da consideração de que a cidade somente será necessária à medida que garantir as causas do medo e do respeito, se extrai que estas não podem ser criadas por ela, mas desencadeadas por um processo que é anterior, contínuo e funciona como seu alicerce. Assim, as leis e regras a que a cidade se submete e que a limitam são as mesmas regras universais que regem os homens no estado de natureza.

Porque as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar por causa de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural, porquanto (*pelo artigo anterior*) não podem ser defendidas pelo direito civil mas pelo direito de guerra; e a cidade não as tem por nenhuma outra razão a não ser aquela por que o homem, no estado natural, para poder estar sob jurisdição de si próprio, ou para não ser seu inimigo, tem de abster-se de se matar, precaução esta que sem dúvida não é uma obediência mas uma liberdade da natureza humana. (TP, IV, §5°).

A cidade encontra seu limite na utilidade comum e engendra a sua própria ruína quando não observa os fundamentos da sua instituição: os direitos naturais. Contudo, se é certo que as potências individuais se articulam incessantemente para a composição de uma potência coletiva, também o é que não estarão sob jurisdição de si no estado civil. É dizer, para Espinosa existem direitos que podem ser transferidos para a cidade, como o é aquele que se refere a estar sob a jurisdição de si mesmo. Enquanto houver ordenamento civil, não cabe aos cidadãos individualmente agir ao arrepio das leis estabelecidas, por meios ilegítimos, mesmo que para defendê-la. Tal tarefa resta agora institucionalizada e encontra-se em poder da cidade a quem compete fazer-se respeitar por todos os meios lícitos.

Por outro lado, ultrapassados os limites naturais de seu poder, não há mais que se falar em Direito Civil, há uma ruptura daquela ordem estabelecida e os afetos tristes voltam a ser intensificados de tal maneira que há uma conversão do temor (respeito) que a maioria dos cidadãos sentia em indignação. Ao estabelecer leis ou regras fora de seu alcance, portanto, sem fundamento prático, acaba por abordar direitos que não atendem a aptidão do paciente, portanto, que não podem ser transferidos sem a desconsideração da condição humana própria de cada potência individual que, independentemente da capacidade coercitiva do agente, não pode cumpri-las.

Se, contudo, elas são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da cidade, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação, a cidade, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito

civil, mas pelo direito de guerra. E, portanto, aquele que detém o estado também não tem de observar as condições deste contrato por nenhuma outra causa a não ser aquela por que o homem no estado natural, para não ser seu inimigo, tem de precaver-se para que não se mate a si mesmo, como dissemos no artigo anterior. (TP, IV, §6°).

Assim, o temor e o respeito, necessários a manutenção da Organização Civil, transforma-se em terror sem a justa medida. Sob o domínio da extrema violência e barbárie, a cidade enfraquecida legitima a violação do estatuto civil pelo direito natural de guerra, dando início a um processo de autodestruição que culmina com o retorno ao Estado de Natureza.

3.5.3.2 A medida da exigência da cidade

Espinosa (TP, V, §2°), no *Tratado Político*, afirma que a finalidade do Estado “não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados”. Disso decorre que a cidade será tanto melhor para si própria quanto mais tiver em conta a necessidade intrínseca de sua instituição, concebida por racionalidade operante em um regime de paixões tristes. Nesta oportunidade, os homens enquanto seres passionais passam a convir residualmente, isto é, concebam a utilidade do coletivo, mas permanecem desejando inadequadamente a posse externa de coisas exclusivas, inclusive de pessoas. A *arte da conspiração* e o *desejo de dominação lhes é natural*, assim como as resoluções de conflitos por meio de contendas e guerras, embora inadequados, não são contrários a sua natureza.

Por certo, instituída a cidade, o homem não perde a sua condição humana. O deslocamento de seu ser ou a atualização de sua essência se dá no campo da intensidade, não se referindo a sua aptidão como paciente. Logo, está distante do poder da cidade impor aos cidadãos voar, ser uma mesa, ou ainda apetercer aquilo que odeia e odiar aquilo que se ama. Tais coisas não estão ao alcance do homem, de modo que ele não pode realizá-las, ainda que as quisesse. Ao estatuir suas leis e regras, a cidade deve ter em vista a natureza humana e todas as variações de ânimo existentes no Estado de Natureza, sua tarefa será encontrar os meios para diminuir a intensidade com que a sua volatilidade se apresenta, fazendo-se respeitar-se de forma duradoura.

É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do estado. Porque os homens não nascem civis, fazem-se. Além disso, os afetos naturais humanos são em toda a parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais pecados do que noutra, é seguro que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter o direito de cidade absoluto. (TP, V, §2°).

Será pelo afeto, temor e respeito, que os homens se manterão sob a jurisdição de outrem, portanto, permanecerão sob um vínculo sensível e volátil que afirma a todo o instante a incomensurabilidade entre as potências individuais e coletiva, e a impotência de um indivíduo ou um grupo de indivíduos para usurpar a potência soberana. Logo, deve a cidade apresentar-se como um bem maior (ou mal menor) do que o *Estado de Solidão* de maneira que os homens em meio a inconstância de seus afetos sejam determinados a não conspirar contra ela.

Espinosa (TP, V, §3º) inspira-se em Maquiavel para considerar que somente as instituições são aptas a realizar o conatus coletivo. As virtudes privadas dos governantes nada podem nos assuntos públicos, isto é, pouco importa as motivações (desejo) daquele que exerce o poder soberano (razão ou paixão), desde que realize o melhor interesse da cidade. Da mesma maneira, as virtudes e vícios dos cidadãos reservam-se ao íntimo de sua essência e não podem ser considerados em referências ao coletivo, ou melhor, na ponderação acerca de propriedades comuns. Em suas palavras: “Mas tal como os vícios, a excessiva licença e a contumácia dos súditos devem imputar-se à cidade, assim a sua virtude e a constante observância das leis devem, inversamente atribuir-se acima de tudo à virtude e ao direito absoluto da cidade (...)”.

De fato, a realização do conatus coletivo não pressupõe a transformação racional dos homens, portanto, o abandono de sua passionalidade. A necessidade do público é concebida pelas essências singulares que ao se articularem em uma potência coletiva empreendem a realização e manutenção da cidade como uma positividade da qual decorre outro afeto primário: a alegria, que por ser contrário e mais forte ao afeto de tristeza refreia-o, diminuindo a sua intensidade. Assim, somente a alegria e todos os afetos que dela decorrem, como o amor e a esperança, podem sustentar o poder soberano e, neste sentido, proporcionar a paz como fundamento do estado civil. A ausência de guerra pelo entravar da potência dos súditos intensifica os afetos tristes, devolve o homem ao regime de passividade, experimentado no Estado de Natureza, ao romper com a utilidade do comum à cidade peca contra si e os homens concebem o estar sob a jurisdição de outrem como contrário à realização do seu conatus, esforçando-se por seu direito de natureza, para usurpar o poder que a ampara.

Da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que estão sem guerra do que dizer-se que tem paz. Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de animo: a obediência, com efeito, é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade. (TP, V, §4º).

As variações de ânimo permanecerão no homem, contudo, compete à cidade reduzir as

causas dos afetos tristes que tolhiam as potências individuais no Estado de Natureza. Desta feita, a cidade compete garantir não só a observância de suas leis por todos os meios estatuídos, mas a segurança de seus cidadãos ou súditos que devem estar a salvo do terror engendrado no estado de guerra pelo receio ao grande perigo de vida.

Assim, a cidade duradoura firma-se na realização dos direitos naturais, na vida humana que não se “define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente.” (TP, V, §5º). Afasta-se da impossibilidade do estabelecer-se sobre a extrema instabilidade da violência e da barbárie, para aproximar-se dos afetos de alegria, que por serem mais fortes sustentam uma vida em concórdia, com mais equilíbrio, portanto, onde cidade e cidadãos menos têm a temer.

À vista disso, quanto à legitimidade, Espinosa afirma que as cidades instituídas livremente pela necessidade da realização da potência coletiva, pelo direito de guerra, não se distinguem daquelas conquistadas pela dominação de uma multidão, ambas refletem, sob determinado aspecto, a realização de um direito natural. Contudo, a questão não se resume a legitimidade do poder do soberano, pois, no estado de natureza ninguém peca a não ser contra si mesmo, portanto, todos têm direitos até o limite de sua potência. As diferenças entre as cidades estarão em sua finalidade e na adequação dos meios estabelecidos para a realização do conatus coletivo.

Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para este fim é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada se conduz mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizermos que esta é serva e aquela é livre. Assim, o fim do estado de que alguém se apodera por direito de guerra é dominar e ter servos em vez de súditos. E embora entre o estado que é criado pela multidão livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, se atendermos genericamente ao direito de cada um, não haja nenhuma diferença essencial, contudo, quer o fim, como já mostramos, quer os meios com os quais cada um deles se deve conservar têm enormes diferenças. (TP, V, §6º).

Isto posto, ao conceber o coletivo como útil à sua natureza, as essências singulares passam por um deslocamento pelo qual elaboraram o estar sob jurisdição de si próprio do estado de natureza como uma abstração, portanto, distante da causa eficiente de sua realização. Neste sentido, passam a admitir estar sob a jurisdição de outrem como a melhor forma de concretizar os desejos oriundos de seu conatus e, nestes termos, amam o estado civil por ser uma recompensa. Ocorre que, conforme a experiência apresenta em inúmeros exemplos, existem cidades que se constituem e tentam manter-se exclusivamente pelo medo e pela violência

extrema, neste caso, o poder soberano sustentar-se-á pela intensa promoção de afetos tristes mantendo os súditos sob a jurisdição alheia por suas ameaças. Nestes termos, Espinosa afirma que a natureza humana permite ao homem, quanto a capacidade de julgar, estar sob a jurisdição de outrem por duas vias: a ameaça e a recompensa. As leis e regras civis devem ater-se a este âmbito de compensação, negativa ou positiva, que refletem a aptidão de seu paciente.

Donde se segue que tudo aquilo que ninguém pode ser induzido, por recompensas ou ameaças, a fazer não pertence aos direitos da cidade. Por exemplo, ninguém pode ceder a faculdade de julgar: efetivamente, com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a crer que o todo não é maior que uma sua parte, que *Deus* não existe, ou que o corpo, que ele vê que é finito, é um ser infinito e, de uma maneira geral, a acreditar em alguma coisa contrária àquilo que ele sente ou pensa? Da mesma forma, com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a amar quem ele odeia, ou a odiar quem ele ama? E, aqui, há também que referir aquelas coisas que a natureza humana abomina a tal ponto que as tem por piores que qualquer mal, como seja, o homem testemunhar contra si mesmo, torturar-se, matar os seus pais, não se esforçar por evitar a morte, e coisas semelhantes a que ninguém pode ser induzido, nem com recompensas, nem com ameaças. Porque, se quisermos, contudo, dizer que a cidade tem o direito, ou seja, o poder de ordenar tais coisas, tal não pode conceber-se com nenhum outro sentido senão aquele em que se diria que o homem pode, por direito, enlouquecer e delirar: o que seria, efetivamente, esse direito senão um delírio a que ninguém pode estar adstrito? (TP, III, §8°).

Interessante trazer a distinção apresentada por Espinosa (TP, III, §8°), acerca das coisas que não podem ser do direito da cidade, porque a natureza humana por uma propriedade compartilhada ou uma noção comum abomina, da situação em que um ou alguns, isoladamente, subvertem a ordem civil, recusando-se a executar as leis por alguma causa inadequada como a superstição. No primeiro caso, os direitos da cidade serão nulos, por isso será lícito aos cidadãos por direito de natureza reestabelecer a sua jurisdição. No segundo, entretanto, como os direitos da cidade são efetivos e aqueles que atentam contra o estatuído o fazem de maneira ilícita, tornando-se inimigos do estado, ao qual compete por direito civil coibi-los.

Conclui-se com Espinosa (TP, X, §9°) que a cidade, ao instituir-se, deve considerar a sua capacidade (a intensidade da potência soberana) e a aptidão do paciente como seus limites naturais. Nestes termos, para assegurar a proporcionalidade da relação estabelecida com os seus cidadãos, isto é a incomensurabilidade da potência coletiva e o aumento das potências singulares, deve estabelecer leis e regras compatíveis com a racionalidade, mas como a razão nada pode frente aos afetos que só serão vencidos por outros, mais fortes e contrários, a exclusividade desta via tornaria o ordenamento fraco e facilmente vencível, há também a necessidade de compatibilizar o regime afetivo, o que se dará, por exemplo, pelas compensações.

Se há estado que pode ser eterno, é necessariamente aquele cujos direitos, uma vez corretamente instituídos, permanecem inviolados. Mantidos estes, mantém-se necessariamente o estado. Os direitos, contudo, não podem ser invencíveis a não ser que sejam defendidos não só pela razão, mas também pelo afeto comum dos homens; de outra forma, se estão apoiados só no auxílio da razão, sem dúvida são fracos e vencem-se facilmente. (TP, X, §9º).

Nestas palavras, o autor menciona a existência de um *Estado Eterno* como sendo aquele que não atenta contra a si próprio, isto é, contra aos seus limites naturais. Em outras palavras, será perpétuo o estado que não distribuir sua potência soberana a um, dois ou mais, mas garantir a participação de todos no poder, para responder positivamente a relação de interdependência que se estabelece entre *o conatus coletivo* e os *conatus singulares articulados*. Nada obstante, os direitos fundamentais da cidade serão preservados enquanto seus limites naturais, portanto, a razão e os afetos comuns dos homens forem considerados. Nesta medida, “podemos afirmar que, a haver estados eternos, estes sê-lo-ão necessariamente, ou que estes não podem ser destruídos por nenhuma causa que lhes seja imputável, mas só por algum fado inevitável”. (TP, X, §9º).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *Teoria do Direito Natural* em Espinosa: o deslocamento ontológico do ser e a causa imanente e eficiente do Direito Civil, o estudo do Direito Natural, bem como, o dedicar-se a uma filosofia do Século de XVII que a contemple pode parecer sem qualquer utilidade para os juristas modernos. Em termos diametralmente opostos, concebeu-se com o avançar da pesquisa a atualidade do tema e a corroboração de que a natureza humana é a mesma em qualquer lugar e a qualquer tempo em que se encontre, que os direitos estabelecidos e as instituições civis, interesses dos estudos jurídicos hodiernos, ao se afastarem do debate sobre o que os fundamentou, tornam-se ponderações entravadas a meros jogos de poder e domínio que fomentam a segregação da multidão, a autodestruição do estado e dos cidadãos ou súditos pela barbárie e a violência. A importância de um estudo acurado da história da filosofia, especialmente, da *Teoria do Direito Natural* e de Espinosa, interpretados, muitas vezes, de forma depreciativa, convida o leitor a uma reflexão acerca da adequação e da responsabilidade de buscar um conhecimento livre de prejulgamentos. A conveniência com o passado é intrigante e o auxílio necessário para no avançar para novas direções.

Ao definir o Direito Natural pelo alcance de sua potência no Estado de Natureza, o autor considera diversos pontos de sua filosofia, especialmente a sua ontologia. O homem, inicialmente, é considerado como uma parte da natureza, identificando-se com todos as modificações da natureza que refletem uma parte da própria potência divina, portanto, tem na sua essência apenas a positividade do seu esforço, por perseverar na existência. A singularidade de sua essência, o que torna cada homem único, é a sua humanidade, que só é alcançada por um processo de deslocamento e atualização por que passam aqueles que vivem em um Estado de Natureza.

De fato, se é certo que o Estado de natureza contempla os homens em regime de passividade extrema, que vivem em constantes conflitos, guerras, amedrontados pela insegurança, terror, temor à vida e a perda de seus bens, não é anterior cronologicamente ao Estado Civil. Trata-se de um momento no processo interno da concepção da própria humanidade por essências individuais que responderão pelo desencadear da instituição do coletivo. Do que se extrai que Estado Civil não é criado por algo externo e voluntário, mas surge como determinado e necessário por essências que se atualizam, deslocando-se nos limites de sua capacidade. Nestes termos, o Estado instituído não será um ponto de ruptura para o surgimento de nova natureza humana, reflexo da pura racionalidade que ordenará um regime de absoluta concórdia e ausência de conflitos. Os homens, onde quer que se encontrem, serão

passionais, logo, o que definirá o melhor estado será a intensidade com que aquelas paixões que lhes são comuns se apresentam e são por ele refreadas.

O movimento das essências singulares, determinado pela causalidade de seus encontros, pressupõem o conciliar da racionalidade existente nas noções comuns com um regime afetivo que aumenta e diminui a sua potência. O processo de transformação das potências não é linear e duradouro, mas antes, pela sensibilidade e volatilidade dos afetos de ânimo, cíclico. Em outras palavras, a concepção de algo como verdadeiro não determina o homem a agir de determinada maneira, isto porque ele está, em regra, dominado por suas paixões e a razão nada pode frente aos afetos. Estes só restarão vencidos por outros mais fortes e contrários a eles. Por conseguinte, o homem só se esforçará por aquilo que lhe cause alegria e desentreve a sua potência de agir, realizando o seu desejo de estar sob a jurisdição de si próprio.

A conveniência da natureza humana, concebida pelas essências singulares, desencadeará uma articulação que culminará com a instituição de uma potência inédita, a coletiva. Por conseguinte, a deflagrará. A potência coletiva não indica soma aritmética das potências singulares, sua articulação é geométrica e considera a incomensurabilidade e proporcionalidade entre as potências individuais e comum. Em outros termos, como a articulação de potências se dá em um contexto afetivo, as potências singulares, ao conceberem a utilidade do comum, a concordância entre naturezas humanas, liberam-se, pouco a pouco, do regime de extrema passividade que anulava a sua potência de agir e são acometidas por afetos de alegria decorrente de aumento de intensidade de potência. Em continuidade, o articular-se a outras potências evidencia a presença dos afetos de alegria, o aumento de potência dos indivíduos se apresenta desde a concepção da utilidade do comum que conjectura uma unidade causal, a utilidade do comum como necessária à realização do privado, alcançando a necessária composição de potências por um novo indivíduo complexo que instituirá a cidade. As essências singulares, agora como partes complexas de um todo, não perdem a sua individualidade, não se universalizam, ganham uma nova perspectiva sem abandonar a anterior, isto é, permanecem agindo em atenção ao seu conatus, contudo, passam a identificar o seu propósito com o dos demais. Assim, mais do que o simples aumento das potências pelo adicionar de uma intensidade à outra, o movimento das essências individuais na constituição do comum pressupõe um processo contínuo que é desencadeado por afetos de alegria contrários e mais fortes do que as paixões tristes; possibilitam o expandir das potências até se alcançar a incomensurabilidade do público que se mantém pelo vínculo não tão volátil quanto àquele do Estado de natureza em que há extremo domínio dos afetos de ânimo, mas não tão duradouros quanto aqueles que se originariam da racionalidade absoluta.

Com tais características, embora seja a razão que proporcione a humanidade ao homem, ela também a retira quando considerada absolutamente, isto é, com o abandono das paixões. Assim, somente o cotejo entre racionalidade e passividade satisfará a busca espinosana por uma *natureza humana que realmente existe*. Em um contexto que busca se afastar das utopias e do século de ouro dos poetas, Espinosa, ao estabelecer uma política que pode ser posta em aplicação, considera o Direito Natural como causa eficiente e imanente do Direito instituído, mantendo-se, portanto, bem preservado no Estado Civil.

Assim, as essências singulares concebem a utilidade do comum após a percepção da nulidade de seus Direitos, isto é, do estar sob jurisdição de si próprio como uma liberdade aparente, no Estado de Natureza, o que causa, por um processo interno, o deflagrar de uma potência coletiva que responde pela instituição do Estado Civil. Contudo, como causa eficiente, o Direito Natural não se afastará de seus efeitos, nestes termos, surgirá como garantidor do próprio ordenamento constituído. A incomensurabilidade afirmada pelo Estado deve adequar-se aos desejos do conatus coletivo que impõe a observância das leis e regras universais, sob pena de tornar-se o estado impossível pela presença de elementos em sua constituição que o direcionam à própria destruição.

Portanto, o melhor estado atenderá aquilo que o instituiu, isto é, à necessidade de concretização dos direitos individuais; reconhecerá a relação de interdependência entre o aumento da potência coletiva e o aumento das potências individuais. O que não significa que o estado deve ceder sua potência voluntariamente a um ou mais, pelo contrário, o autor afirma que este deve centralizá-lo com toda a sua intensidade. Todavia, deve permitir a participação de todos no poder, ordenando um regime que não seja contrário à racionalidade, mas que considere os afetos por meio, por exemplo, de compensações. Retoma-se afirmação da ontologia espinosana de que os modos complexos perseveraram enquanto forem mantidas a proporção com que suas partes se comunicam, para afirmar que os estados só serão duradouros se encontrarem a *justa medida* entre a satisfação dos *conatus*, individuais e coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências primárias:

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. Prefácio: Marilena Chauí. Tradução e notas de: Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso Luís César Guimarães Oliva.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Tradução de: Tomaz Tadeu.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. 600 p. Tradução de: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação de Marilena Chauí.

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos metafísicos. Tratado de correção do intelecto. Tratado político. Correspondência**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 391 p. Traduções de: Marilena de Souza Chauí. Carlos Lopes de Mattos. Joaquim de Carvalho. Joaquim Ferreira Gomes. Antonio Simões. Manuel de Castro.

SPINOZA, Benedictus de. **Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos**. Belo Horizonte: Autentica, 2015. 320 p. Tradução de: Homero Santiago e Luis César Guimarães Oliva.

SPINOZA, Benedictus de. **Princípios da filosofia de Descartes**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa II: correspondências**. São Paulo: Perspectiva, 2014. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa III: tratado teológico-político**. São Paulo: Perspectiva, 2014. 376 p. Tradução e notas de: J. Guinsburg e Newton Cunha. Organização de: J. Guinsburg, Newton Cunha. Roberto Romano.

SPINOZA, Benedictus de. **Tractatus Theologico-Politicus Traité Théologico-Politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. Editor: Fokke Akkerman. Tradução e notas de: Jacqueline Lagrée et Pierre-François. Edição bilingue em: Latim-Francês.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015. 160 p. Tradução de: Diogo Pires Aurélio. Coleção folha: Grandes nomes do pensamento. V.17.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2009. 140 p. Tradução de: Diogo Pires Aurélio. Revisão de Tradução: Homero Santiago.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004. Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio.

Referências secundárias:

ABBOUD, Georges; CARNIO, Henrique Garbellini; OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. **Introdução à teoria e à filosofia do direito**. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015. 573 p.

ALVES, Joaquim Teixeira. **Espinosa: potência natural e seus reflexos no direito natural e na política**. 2015. 117 f. Dissertação (Doutorado) - Curso de Filosofia, Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-08042016-144507/publico/Dissertacao_Joaquim_Teixeira_Alves.pdf. Acesso em: 12 jan. 2021.

ANDRADE, Fernando Dias. **Pax spinozana: direito natural e direito justo em Espinosa**. 2001. 290 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-18082017-120726/pt-br.php>. Acesso em: 12 jan. 2021.

ANDRADE, Fernando Dias. Direitos Subjetivos na Filosofia do Direito de Espinosa. **Conatus**, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 31-36, dez. 2011. Disponível em: <http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=article&op=view&path%5B%5D=1791>. Acesso em: 12 jan. 2021.

ANDRADE, Fernando Dias. O conceito de justiça em Marilena Chauí. **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o Século XVII**, São Paulo, v. 39, n. [1], p. 65-106, jul. 2018.

ANDRADE, Fernando Dias. Um crisol contra o estado servil* A crucible against servile status: sobre Espinosa, tratado político, iii, 1-9. **Ipseitas**, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 17-35, jul. 2015.

AURÉLIO, Diogo Pires. A política na correspondência de Espinosa. **Discurso**, São Paulo, v. 31, n. [1], p. 229-257, dez. 2000.

AURÉLIO, Diogo Pires. Razão e desrazão em política: sobre a alegada "ciência política" de Maquiavel. **Cadernos Espinosanos: Número especial sobre Maquiavel e Espinosa. Estudos sobre o século xvii**, São Paulo, n. 32, p. 15-41, jan. 2015. Semestral.

BOBBIO, Norberto. **Il giusnaturalismo moderno**. Torino: Giappichelli, 2009. 292 p. Bobbiana: Opere di Norberto Bobbio per l'Università. Editor: Tommaso Greco. Idioma: Italiano.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995. 239 p. Compilado de: Nello Morra. Tradução e notas de: Márcio Pugliesi, Edson Bini, e Carlos E. Rodrigues.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986. 179 p. Tradução de: Carlos Nelson Coutinho.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. 674 p. Tradução de: Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini.

BRAGA, Luiz Carlos Montans. A política e os afetos: a concepção espinosana. **Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, p. 2010-2042, jan. 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/24762>. Acesso em: 12 jan. 2021.

BRAGA, Luiz Carlos Montans. Espinosa no direito contemporâneo ou por uma teoria do direito como potência. **Revista da Faculdade de Direito - Ufpr**, Curitiba, v. 62, n. 2, p. 9-24, maio 2017. Trimestral. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/48138>. Acesso em: 12 jan. 2021.

CAMPOS, André dos Santos. **Ius sive potentia. A individuação jurídico-político na filosofia de Spinoza**. 2009. 469 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/560/1/17615_IUS_SIVE_POTENTIA.pdf. Acesso em: 12 jan. 2021.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real**: volume ii: liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 709 p.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e razão na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 356 p.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 344 p.

CHAUÍ, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. In: BORON, Atilio A. (org.). **Filosofia política moderna**: de hobbes a marx. São Paulo: Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Dcp-Ffch, Departamento de Ciências Políticas, 2006. p. 113-143. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chauí.pdf. Acesso em: 21 nov. 2021.

CHAUÍ, Marilena. Imanência e Luz: Espinosa, Vermeer e Rembrandt. **Discurso**, São Paulo, v. 1, n. 26, p. 113-130, dez. 1996. Anual.

CORREIA, Valterian Tomaz. Considerações acerca do Direito Natural em Spinoza. **Conatus**, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 79-86, jul. 2015. Semestral.

DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza**: vincennes 1978-1981. Ceará: Editora da Universidade Estadual do Ceará, 2009. 292 p. Tradução de: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema de Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017. 432 p. Tradução de GT Deleuze - 12. Coordenação de Luiz B.L. Orlandi. Coleção TRANS.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002. 144 p. Tradução de: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza e os signos**. Porto: Rés, [1970]. Tradução de: Abílio Ferreira.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão.

FASSÒ, Guido. **História de la Filosofía del Derecho**: 2 la edad moderna. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982. 317 p. Tradução de: José F. Lorca Navarrete.

GARRET, Don; BENNET, Jonathan; CURLEY, Edwin; DELLA ROCCA, Michel; DONAGAN, Alan; GABBAY, Alan; KLEVE, Wilhelmus Nicolaas Antonius; MOREAU,

Pierre-François; POPKIN, Richard Henry; WILSON, Margaret Dauler (org.). **Spinoza**. Aparecida-Sp: Ideias e Letras, 2011. 575 p. Companions&Companions.

GRATELOUP, Léon-Louis. **Dicionário filosófico de citações**. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015. 224 p. Tradução de: Marina Appenzeller. Coleção folha: Grandes nomes do pensamento. v.28.

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

GUIMARÃES, Francisco; ROCHA, Maurício. Resistência, potência, socialização dos afetos e formação do melhor estado. **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o Século XVII**, São Paulo, v. 35, n. [1], p. 167-207, jul. 2016. Semestral.

HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. São Paulo: Edipro, 2015. 158 p.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 419 p. Tradução de: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010. 257 p. Tradução de: Bruno Simões. Clássicos WMF.

MACHIAVELLI, Niccolò. **Comentários sobre a primeira década de Titio Lívio**. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1994. Tradução de: Sergio Bath.

MACHIAVELLI, Niccolò. **O príncipe**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010. Prefácio de: Fernando Henrique Cardoso. Tradução de: Maurício Santana Dias.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988. 647 p. Idioma: Francês.

MATHERON, Alexandre. **Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011. Edição de: Filippo Del Lucchese, David Maruzzella e Gil Morejón. Tradução de: David Maruzzella e Gil Morejón. Idioma: Inglês.

NEGRI, Antonio. **A anomalia Selvagem: poder e potência em espinosa**. 2. ed. São Paulo: Editora Politeia, 2018. 416 p. Prefácios de: Gilles Deleuze, Pierre Machery e Alexandre Martheron; pós-fácio de: Antonio Negri e Marilena Chauí. Tradução de Raquel Ramallete.

OLIVA, Luis César Guimarães. A crítica da causa final em Espinosa. **Dois Pontos:**, Curitiba, São Carlos, v. 16, n. 3, p. 1-13, nov. 2019.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de. **O fundamento do direito em Espinosa**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. 116 p.

ROCHA, Maurício. Momentos spinozanos em Deleuze: potência, direito, noções comuns. **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 2, n. 4, p. 18-38, jul. 2018. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos>. Acesso em: 12 jan. 2021.

STERN, Ana Luiza Saramago. **A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. 288 p.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (org.). **História da filosofia política**. Rio de Janeiro: Forense, 2013. Tradução de: Heloisa Gonçalves Barbosa.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Unesp, 2002. 196 p.