

O primado das relações sobre as instituições no *Tratado político* de Spinoza**The primacy of relations over institutions in Spinoza's *Political Treatise*****Alexandre Arbex Valadares****Doutorando em Filosofia pelo PPGF-UFRJ**

Resumo: O artigo propõe uma leitura do *Tratado político* que ponha em evidência o conflito entre a teoria spinozista da constituição da vida política e as teorias do pacto social, a partir da diferença de estatuto com que duas noções fundamentais – instituição e relação social – aparecem nessas formulações. A tese que se pretende sustentar diz respeito à inversão que Spinoza opera na ordem de determinação dessas noções e ao efeito que essa inversão acarreta à compreensão do processo de constituição e funcionamento da sociedade.

Palavras-chave: Spinoza, política, constituição, democracia, liberdade.

Abstract: This article proposes a reading of *Political Treatise* that highlights the conflict between Spinoza's theory of the constitution of political life and theories of social contract, having as reference the role that two fundamental notions – the institution and social relations – play in each conception. The thesis to be defended has to do with the inversion operated by Spinoza in the order by which these notions determine each other. It will approach also the effect that this inversion brings about to his understanding of society constitution and functioning process.

Keywords: Spinoza, politics, constitution, democracy, freedom.

I.

O elogio de Spinoza a Maquiavel no *Tratado político*⁵⁸ (V, 7; X, 1) assinala, ao mesmo tempo, uma afinidade de concepção, quanto à delimitação do campo teórico sobre o qual o problema político deve ser colocado, e uma afinidade de posição, no que respeita à definição do adversário comum contra o qual essa concepção da política é apresentada. O antagonista visado não é propriamente uma personagem – o cristão, o juiz ou o moralista –, mas algo a que se poderia chamar “tradição”, uma estrutura ideológico-prática que, como observa Laurent Bove (2002, p. 32), se exprime por meio de uma concepção teleológica de mundo e de uma visão moral do homem. Antes de qualquer consideração substantiva acerca da constituição da soberania ou da organização do Estado, a idéia de fundo que estabelece essa continuidade entre o pensamento político de Spinoza e o de Maquiavel é a da primazia do político, isto é, a ideia de que toda filosofia

⁵⁸ Abreviação das obras de Spinoza citadas no texto: TP – *Tratado político*; TTP – *Tratado Teológico-político*; Et. – *Ética*.

que busca oferecer definições relativas ao homem ou explicações para os fenômenos da natureza envolve, ainda que subliminarmente, uma concepção política. Uma teoria política supõe sempre uma teoria da natureza humana, e a defesa de determinada forma de Estado repousa invariavelmente sobre um determinado conceito de homem. Spinoza crítica, no início do TP, os filósofos que se ocuparam de ridicularizar ou deplorar os homens, julgando, como uma imperfeição da sua natureza, a força que sobre eles exercem as paixões. É por conceberem a natureza humana, não como ela é, mas como imaginam que ela deveria ser, que tais filósofos jamais puderam escrever uma obra política que aduzisse princípios práticos, aplicáveis aos homens efetivamente existentes.

Maquiavel, está claro, soube-o fazer, e essa distinção excepcional persuadiu Spinoza a reconhecer nele um predecessor, ou, pelo menos, uma referência. Como Maquiavel, Spinoza não tenciona formular qualquer teoria inaudita, cuja única originalidade consista apenas em ignorar a experiência e a história, ou, a pretexto de parecer elevada do ponto de vista moral, em falsear a natureza dos homens. Seu projeto é, antes, o de estabelecer algumas proposições que, deduzidas do estudo da natureza humana tal como ela se dá a conhecer, concordem o melhor possível com a prática. Conceber a política à maneira de Maquiavel significa compreendê-la como ciência, um intento que requer, em primeiro lugar, renunciar a todo juízo moral com respeito às paixões dos homens e considerá-las não como vícios, mas como modos de ser que são próprios à natureza deles e acerca dos quais cumpre formar conhecimento. Maquiavel funda a ciência da política precisamente porque estuda as paixões como propriedades da natureza humana. Spinoza afirma sua adesão a essa regra ao advertir, no TP (I, 4), que as paixões humanas, na medida em que têm causas determinadas, não diferem das sensações de frio e calor, e que afetos como a inveja ou o ódio podem ser submetidos ao método geométrico de investigação, “como se se tratasse de linhas, volumes ou superfícies” (Et., III, pref.).

A política, tal como ela é referida na obra de Spinoza, abrange dois níveis: o nível das relações ou da “cidade” (*civitas*), e o nível das instituições ou do “Estado” (*imperio*). O processo de constituição de ambos esses níveis se explica por uma mesma característica fundamental da natureza humana: a passividade, tanto no que diz respeito à limitação da potência singular de cada homem ante a potência do conjunto das coisas exteriores que o afetam, quanto no que concerne à força e à influência que as paixões ou afetos exercem necessariamente sobre a ação humana. Essa

característica resulta da própria condição dos homens na Natureza: em vez de imaginá-los como seres privilegiados e independentes, que, imunes às leis naturais e senhores de si próprios, formariam um império em um império, Spinoza (TP, II, 6) considera os homens como partes da Natureza, sujeitos às mesmas determinações pelas quais todas as coisas singulares existem e agem. Tal concepção está na raiz de sua teoria do direito natural.

O início do capítulo II do TP sintetiza o percurso das proposições da parte I da *Ética*. Essa recapitulação sumária situa os homens na Natureza; noutros termos, define o estatuto ontológico dos indivíduos humanos singulares na ordem do ser. Spinoza afirma que a existência dos homens não está inscrita na essência deles, isto é, eles não existem como entes absolutos, mas como efeito de outra coisa, que é causa de si e existe necessariamente. A isto que é causa de si, ou cujo ser pode ser compreendido como absoluto, Spinoza chama Deus. Deus existe necessariamente, ou seja, sua essência – a de ser eterno e infinito – não pode ser concebida senão como existente, e se exprime pela potência através da qual essa existência é causada eterna e infinitamente. Ora, na medida em que apenas Deus existe necessariamente, todas as coisas existentes existem em Deus, não como criações dele ou emanações de seu poder, mas como expressões determinadas da sua essência, modos através dos quais ele existe e produz eterna e infinitamente sua existência. O ser infinito de Deus expressa-se em modos de ser infinitamente variados, em modos singulares; e estes modos resultam em Deus pela necessidade mesma em virtude da qual ele causa sua existência. Deus é, pois, causa imanente de todas as coisas, e estas, na medida em que são em Deus, participam, em graus determinados, de sua existência. A existência delas insere-se, então, na autoprodução da existência de Deus: pela mesma causa que elas são determinadas a existir, as coisas singulares são determinadas, portanto, a produzir algo, e seus efeitos exprimem o grau de participação delas no processo de autoprodução da existência divina. Os efeitos que decorrem das coisas singulares tendem a afirmá-las como existentes tanto quanto elas participam da potência pela qual Deus causa a si mesmo ou na medida em que a autoprodução da existência de Deus se realiza por elas. Isto significa que os efeitos que decorrem da potência singular de um indivíduo se inscrevem na autoprodução de Deus, no processo de constituição da Natureza, e são ditos necessários porque não podem ser dados senão a partir da essência singular desse indivíduo; por isso, os efeitos que se seguem da

potência de um indivíduo concordam com sua essência, ou seja, afirmam-na como existente.

O direito natural de um indivíduo, de um homem singular, estende-se até onde vai a potência pela qual ele existe e age, uma vez que sua potência singular é a potência mesma de Deus, pela qual tudo acontece na Natureza. Por isso, tudo quanto faz um homem é expressão de seu direito natural, isto é, de sua potência sobre a Natureza (TP, II, 4), da parcela da potência de Deus que se exprime através dele e que se exprime sob a forma de sua afirmação no ser. Na medida em que é idêntico à sua potência singular, o direito natural de um indivíduo não se confunde com a noção propriamente jurídica de faculdade de agir: não está sob domínio da vontade ou da consciência do indivíduo exercer seu direito natural; ele o exerce, ou, mais precisamente, ele o realiza, não importa sob que sentido ele tome sua ação. A rigor, o direito natural individual não é um atributo do sujeito ou uma propriedade subjetiva do agente: a potência singular em que este direito consiste é apenas expressão, em um grau determinado, da potência de Deus ou Natureza, uma potência portanto destituída de qualquer pessoalidade ou voluntariedade. O que torna singular a potência é este grau de determinação, e não sua vinculação a um sujeito. Pelo fato mesmo de se constituir como potência impessoal, não-subjetiva, ela não pode ter um objeto: a potência é expressão de uma essência singular, ou, noutros termos, a afirmação de uma essência como coisa existente. Essa determinação pela qual uma coisa tende a afirmar sua essência é a própria essência desta coisa; não há distinção real entre existência e essência. Por isso, a potência, na acepção spinozista do termo, é sempre em ato, não corresponde a um poder virtual ou capacidade latente: cada coisa tende a se afirmar como existente na perfeição de sua potência.

Ora, no caso dos homens, modos finitos cuja essência se exprime simultaneamente sob a forma de um corpo e de uma mente que não é senão a ideia que afirma esse corpo como existente em ato, a tendência de perseverar no ser apresenta-se, na maior parte das vezes, como um esforço de se conservar em vida. Tudo quanto faz um homem em virtude dessa tendência de autoconservação pertence a seu direito natural; noutras palavras, ele persevera no ser na medida de sua potência. Como ele empreende esse esforço, ou, antes, como essa tendência de autoconservação se expressa nele? Dizer que a potência pela qual um homem persevera no ser exprime sua essência é o mesmo que dizer que os efeitos que se seguem de sua potência concordam com sua essência singular. Um homem é

determinado a produzir efeitos que favoreçam sua potência, isto é, que convenham ao seu esforço de autoconservação; dito de outro modo, ele busca as coisas que lhe são boas ou úteis, tenha ele ou não um conhecimento adequado a respeito da natureza delas. A tendência de autoconservação em que consiste a própria essência dos homens é, neles, um traço da presença atuante da potência da natureza, e esta condição concerne igualmente a todos os indivíduos singulares, sejam eles sábios ou néscios. Como, no mais das vezes, os homens não têm conhecimento da natureza das coisas singulares com as quais entram em relação, e como, a despeito disso, são determinados a buscar entre elas as que lhes são mais favoráveis, eles tomam como guia, tenham ou não consciência disso, seu desejo: eles não desejam tal ou tal coisa porque a julgam boa, mas, ao contrário, julgam-na boa porque a desejam, porque tendem a ela. É nesse sentido que Spinoza considera o desejo a própria essência do homem na medida em que ele é determinado a fazer algo para se conservar no ser, ou na medida em que a tendência à autoconservação toma a forma de uma ação específica ou tem em vista um objeto determinado.

Essa definição de desejo remete à identidade entre direito natural e potência singular. A correlação entre esses termos não é inconseqüente para a política. Spinoza rejeita toda teoria política que, ideando uma natureza humana inexistente, proponha uma espécie de ativismo moral ou normativismo racional, fundada na condenação dos impulsos passionais dos homens ou no projeto de dominá-los em nome de uma verdade ou uma noção de Bem a que eles, na sua imperfeição, seriam incapazes de ascender. O campo da política é, para Spinoza, o mesmo que o das paixões e da imaginação. Diz respeito à condição universal dos homens. Esse aspecto de sua concepção da política marca fortemente o TP, e se traduz, com base na equivalência entre direito e potência, na afirmação do caráter intrinsecamente legítimo de toda ação política; noutras palavras, uma ação política é legítima se produz efeitos reais, e, quanto maior for a potência que tais efeitos exprimem, tanto mais legítima é a ação. De inspiração maquiaveliana e anticontratalista, essa teoria que consagra o primado da realidade na política dará fundamento, por exemplo, ao direito insurrecional da multidão, cuja legitimidade advém precisamente do fato de consistir nela a potência que constitui como absoluto o poder do soberano em um Estado.

Mas como a vida política se organiza? A resposta de Spinoza a essa indagação não alude propriamente a uma gênese das causas primeiras ou a uma mitologia das origens. A política explica-se por seu modo de

produção, por causas e condições que a reconstituem indefinidamente. Isto significa que estas causas e condições que dão a conhecer o modo de funcionamento da vida política não deixam jamais de atuar nela, isto é, são-lhe imanentes. Para Spinoza, a política não resulta de um ato criador, de algo como um contrato que restaria como um princípio transcendente à ordenação da existência dos homens, e a cuja lei deveriam moldar-se as suas relações comuns. Em suma, a política não tem origem, ela tem história, e é apenas por meio do que a experiência ensina acerca das formas de organização do poder e dos caracteres da natureza humana que é possível deduzir regras realmente aplicáveis ao estudo do problema fundamental da política: o problema da conservação dos Estados.

Não parece supérfluo assinalar que, embora as menções à história presentes no TP sejam secundárias, intervindo apenas a título de exemplo para suas proposições, e embora estas últimas se reportem amiúde à ontologia exposta na *Ética*, a concepção spinozista de direito natural não é, por assim dizer, uma construção *in abstracto*. Spinoza formula sua teoria do direito natural, tendo “a experiência por mestra” (TP, I, 2), e a primeira lição que ele recolhe da história mostra que os homens têm vivido sempre em sociedade uns com os outros e segundo certas regras comuns. Essa constatação, em vez de sagrar a autonomia dos homens em relação à Natureza, está de acordo com a própria posição que os homens ocupam nela: eles não se subtraem às determinações da Natureza graças ao poder de criar livremente a lei que rege suas relações, mas, ao contrário, são estas relações mesmas que, resultando, como efeito necessário, do fato de estarem eles sujeitos às determinações da Natureza, vão explicar por que eles não podem viver sem uma lei comum. A proposição segundo a qual os homens, na medida em que são partes da Natureza, não podem ser causa de sua própria existência, é reelaborada na política de Spinoza (TP, II, 15) pela afirmação do caráter puramente hipotético, abstrato, que tem a potência singular dos homens, considerada isoladamente.

O direito natural, ou a força em virtude da qual os homens perseveram no ser, é infinitamente superado pela potência das causas externas que os afetam (Et., IV, 3), infligindo neles modificações variadas, muitas das quais não podem ser concebidas apenas pela sua essência porque não concordam com a natureza deles, ou, o que é o mesmo, não favorecem a potência pela qual eles se afirmam na existência. Isto quer dizer que, determinados à busca do que se lhes afigura como bom ou útil porque convêm à sua tendência de autoconservação, os homens estão

frequentemente sujeitos a sofrer modificações ou afecções que limitam essa tendência. Para se conservarem no ser, os homens não podem depender exclusivamente de sua potência: eles precisam compô-la, articulá-la, com a potência de outros indivíduos, e esta composição de potência resulta-lhes ser tanto mais favorável quanto mais a natureza desses indivíduos está de acordo com a sua, isto é, quanto mais a natureza desses indivíduos tem propriedades em comum com a sua, de sorte que aquilo que se apresenta como bom ou útil a eles seja de proveito também a ele; desse modo, a busca do que é bom ou útil, cujos ganhos são nulos se empreendida apenas com apoio na potência singular isoladamente considerada, torna-se de fato capaz de produzir efeitos reais se o homem que nela se engaja compõe sua potência com a de outros indivíduos que, tendo natureza semelhante à sua, são determinados a buscar as mesmas coisas. Ora, na medida em que, na Natureza, não há nada tão semelhante a um homem quanto outro homem, nada pode ser mais útil a um homem que um outro homem (Et., IV, 37 esc. 2).

Esta assertiva, para além de sintetizar a posição anti-hobbesiana de Spinoza, torna nítida a dimensão ética de sua política: ao afirmar que nada é mais útil ao homem que o próprio homem, Spinoza não vislumbra sua noção de bem em um valor exterior ao homem, isto é, não aliena do homem a ideia de bem; ao contrário, ele desaliena a ideia moral de Bem para situá-la, não em um objeto cuja posse imporia aos homens uma espécie de dever moral fundamental, mas nas próprias relações humanas. É por meio das relações que ele é determinado a constituir que um homem pode aumentar sua potência de agir, e ele as estabelece para dar efetividade à sua tendência de conservação no ser. A potência singular de um homem, ou seu direito natural, só tem realidade ao entrar em relação com a potência singular de outros homens. Ela é necessariamente relacional: ao buscarem as coisas úteis à sua conservação, os homens são determinados a compor uns com os outros suas potências singulares e entreter relações comuns. A vida política consistiria no conjunto das relações através das quais os homens, compondo entre si suas potências singulares ou seus direitos naturais, são determinados a produzir coletivamente os efeitos necessários à conservação de suas existências individuais. Spinoza descreve o movimento de constituição da sociedade como a organização de uma divisão social do trabalho (TTP, V, 73), ou, em todo caso, como um processo de composição de potências ditado por uma solidariedade objetiva imperativa ou por uma noção comum de utilidade. O direito natural não é apenas conservado na vida política,

mas, antes, a vida política é condição para o exercício do direito natural: ele não existe senão como direito político, isto é, senão dentro das relações comuns que os homens constituem entre si para produzir as coisas de que precisam para se conservar na existência. É desse ponto de vista que Spinoza afirma nada ter a objetar àqueles que definem o homem como um animal político: o fundamento constituinte da *civitas* – sua causa imanente ou sua determinação intrínseca – é antes econômico que propriamente político-moral. Reside nessa diferença a historicidade de sua teoria política.

Essa dinâmica de composição das potências singulares sob relações comuns de produção é anterior – do ponto de vista ontológico, e não propriamente cronológico – à instituição das formas de governo. Noutras palavras, a *civitas* precede o *imperio*. Esse primado das relações sobre a instituição segundo a qual elas se irão estabilizar explica por que Spinoza chama “multidão”, e não “povo”, ao conjunto dos cidadãos de uma totalidade política. O fundamento constituinte do estado civil é a potência coletiva da multidão, e esta exprime o conjunto das relações de composição interindividual de potências através das quais se realiza o processo de produção comum da vida política. Desse ponto de vista, todos os modos de organização da existência comum dos homens podem ser considerados livres, ou soberanos, na medida em que têm por fundamento constituinte, ou por causa imanente, a potência coletiva dos cidadãos. Isto significa que toda totalidade política é, por natureza, democrática, ou, para empregar a linguagem do TTP, quer isto dizer que a democracia é o mais natural dos regimes.

Daqui se segue uma primeira consequência: o direito civil, ou a soberania, não é outra coisa que a potência coletiva dos cidadãos. Assim como tudo que um homem faz por meio de sua potência singular é legítimo do ponto de vista de seu direito natural, tudo que é feito em nome da potência coletiva dos cidadãos é legítimo do ponto de vista do direito civil. Se um homem assumiu certo compromisso, isto é, se pactuou com outrem agir de certo modo, mas, em seguida, julgou que desse contrato nada lhe adviria de útil, ele pode rompê-lo se estiver em sua potência rompê-lo, e, caso o faça, será por direito natural que o fará (TP, II, 12), porque este direito – que concerne propriamente a uma potência de agir – não foi alienado pela sua promessa de agir de certo modo. Um contrato só pode vigorar, portanto, enquanto permanecem vigentes as condições que presidiram à sua constituição, isto é, as relações de potência que o determinaram. Que esta regra se aplica igualmente ao contrato social, e que,

además, o direito da *civitas* prevalece sobre a forma do *imperio*, ou sobre o “direito do soberano com respeito aos súditos”, é precisamente o que Spinoza afirma ao considerar a hipótese de uma insurreição da multidão: quando uma lei causa “indignação geral” (TP, III, 9), é porque tem pouca relação com o direito da *civitas*, e, na medida em que este se define pela potência da multidão, os cidadãos podem unir-se numa “frente comum” contra o soberano. É esta a segunda consequência que decorre da idéia de que o fundamento constituinte da política é a potência coletiva dos cidadãos. A terceira: os cidadãos obedecem somente à sua própria potência, não em termos absolutos, isto é, considerada em si mesma, mas tal como ela é determinada pela forma característica das relações sob as quais eles operam na vida política.

Esta última consequência remete a uma analogia bastante presente no TP e cuja fórmula é atribuída por Spinoza (TP, X, 1) ao Maquiavel dos *Discursos*: trata-se da comparação entre o Estado, a *civitas* organizada sob uma forma de governo, e o corpo humano. Diferentemente da alegoria hobbesiana do Leviatã, na qual a referência a um corpo político representa a unidade do Estado que se compõe de partes idênticas – isto é, de homens dotados de uma mesma essência universal –, em Spinoza, como em Maquiavel, essa imagem designa um conjunto de relações entre as partes singulares ou os variados elementos constitutivos de uma totalidade complexa. A noção spinozista de individualidade (Et., II, lema 3, axioma 2) pode aplicar-se igualmente aos homens – corpos humanos –, e ao Estado – corpo político. Um indivíduo é definido antes por sua singularidade que por sua unidade; ele se compõe de partes ou de outros indivíduos menos complexos, que se mantêm unidos entre si sob determinada relação característica, que confere estabilidade ao conjunto. A singularidade individual é, portanto, sempre complexa, e concerne não à soma das partes que formam o indivíduo e que, a rigor, se modificam continuamente na sua relação com outros indivíduos, mas à relação interna, característica ou dominante, que prevalece entre tais partes. Essa relação característica exprime a essência desse indivíduo, isto é, define-o como indivíduo singular. Desse ponto de vista, perseverar no ser, tendência que corresponde à própria essência singular, significa, para cada indivíduo, conservar ou reproduzir as relações internas que o caracterizam.

A máxima, a rigor, não vale menos para o Estado que para o homem individual. A famosa frase de Marx nos *Grundrisse* – “uma sociedade não é composta de indivíduos” – vem a propósito aqui: uma

sociedade constitui-se de relações, e se conserva na medida mesma em que reproduz essas relações, ou, mais exatamente, a estrutura característica das relações que confere estabilidade à sua composição. Essa estrutura característica de relação, de cuja reprodução depende a conservação do Estado, pode ser identificada como a relação social dominante ou universal: como para homem individual, cuja tendência à autoconservação se realiza pela reprodução da estrutura de suas relações características constitutivas, para o Estado, essas relações essenciais definem o próprio modo de produção da sociedade, ou seja, o processo pelo qual essa sociedade, conservando sua estrutura interna característica, produz sua existência na duração, na história. A analogia conduz de volta ao problema do fundamento constituinte do Estado; desta feita, porém, é preciso recolocá-lo sob um ponto de vista relativo: se os homens são determinados a compor uns com os outros suas potências singulares sob certas relações comuns de produção, de maneira que a potência coletiva assim constituída dê efetividade ao direito natural pelo qual eles buscam conservar as suas existências individuais, por outro lado, todavia, essas relações comuns de produção que eles estabelecem por composição de potências determinam o modo pelo qual eles exercem seus direitos naturais. Não é suficiente afirmar que os homens encontram nas suas relações recíprocas o meio necessário de realização do direito natural que os determina a buscar e a produzir coletivamente as coisas fundamentais à conservação de sua vida individual. No mundo político, um indivíduo pode efetivamente exprimir a sua potência singular e produzir os efeitos necessários à conservação do seu ser, mas, sob tal condição, essa expressão não é jamais absoluta ou autodeterminada: ela ocorre sob dadas relações, e é a estrutura destas relações que determina o modo de produção dos efeitos que se seguem da potência do indivíduo, isto é, o modo pelo qual se realiza sua tendência de conservação. Da mesma maneira, ele não persevera no ser em termos absolutos, como se os efeitos que produz se explicassem unicamente por sua essência singular: ele persevera, antes, em um *modo de ser*, determinado pela estrutura das relações sob as quais sua potência singular se realiza.

Se compreendermos a sociedade como indivíduo, deixamos de situar o elemento determinante de sua constituição na qualidade das partes que a compõem – isto é, em uma natureza humana universalmente partilhada pelos indivíduos –, para apreendê-lo na estrutura das relações através das quais esses indivíduos se mantêm unidos. As relações pelas quais os indivíduos produzem sua existência em sociedade coincidem com

as relações que constituem a estrutura característica dessa mesma sociedade; noutros termos, o conjunto das relações interindividuais de composição de potência ou das relações comuns de produção constituem o modo de produção ou a potência coletiva por meio da qual essa sociedade conserva sua estrutura característica. Ao produzir, por meio dessas relações comuns, sua existência individual, os homens reproduzem, ao mesmo tempo, a estrutura característica das relações sociais sob as quais vivem, e, portanto, sua situação nessa mesma estrutura. Ora, esta situação determina o modo pelo qual o indivíduo exprime sua potência singular, ou seja, os efeitos que se seguem de sua potência; estes efeitos respondem não só pela sua conservação individual, mas também pela conservação da estrutura das relações que caracterizam o modo de produção da existência coletiva. Essas relações de produção são também as relações interindividuais de composição de potências singulares pela quais se constitui a potência coletiva da multidão. A potência coletiva decorre da estrutura das relações de composição de potências que a definem, e, portanto, a situação de um indivíduo nessa estrutura corresponde ao seu grau de participação na potência coletiva da multidão. Esta situação determina que certos efeitos, e não outros, se sigam de sua potência, isto é, que ele persevere em um certo modo de ser, e não em outro.

A estrutura característica das relações de produção por meio das quais os indivíduos compõem as suas potências determina como a potência coletiva resultante dessa composição se distribui entre eles. A distribuição da potência da multidão entre os cidadãos que compõem seu corpo – e sua mente – define a parcela de poder que é dado a cada um deles exercer na vida política. A distinção entre poder e potência é particularmente importante: a potência coletiva realiza-se somente pela multidão, ao passo que o poder diz respeito à parcela dessa potência que cada cidadão exprime segundo sua situação na estrutura de relações que caracteriza o corpo político de que ele é parte. Essa diferença explica a razão pela qual, sobre o mesmo fundamento constituinte da política – a potência da multidão –, podem organizar-se formas diversas de governo, como a monarquia, a aristocracia e a democracia.

O que distingue as formas de governo umas das outras é, não o seu fundamento, mas sua institucionalidade: o modo segundo o qual as relações entre os cidadãos se vão organizar e se reproduzir. As instituições são, por assim dizer, os circuitos que se engendram ou as instâncias materiais que tomam forma a partir da reprodução das relações; elas são um efeito, uma

cristalização, decorrente da dinâmica de conservação sob a qual se constituem as relações entre os cidadãos. Para empregar uma analogia de Alexandre Matheron (1986), as instituições são as estruturas que a dinâmica das relações gera pela sua contínua reiteração. Se as relações interindividuais de composição de potências – as relações comuns de produção – concernem à constituição fundamental da vida política, da *civitas*, as instituições derivadas a partir delas e que vão caracterizar as diferentes formas de governo dizem respeito, propriamente, ao Estado, *imperio*. A totalidade das relações, a cidade, designaria, por assim dizer, o corpo em que se materializa a vida política, a afirmação ou a produção material de sua existência, ao passo que a totalidade das instituições, o Estado, funcionaria como a mente, isto é, o conjunto de ideias pelas quais a existência desse corpo é pensada tal como ela é percebida. Assim como a mente e o corpo não causam modificações um no outro, a estrutura constitutiva das relações não determina nem é determinada pelo conjunto de ideias, pela ideologia, que lhe é correspondente: ambas são, antes, modos de conceber uma mesma totalidade política, um mesmo indivíduo, cuja realidade se exprime simultaneamente como modo de produção material da existência e como modo de representação mental dessa existência.

Mas como essa analogia entre indivíduo humano e indivíduo político coletivo pode ser sustentada ante a contradição que parece haver entre, de um lado, a proposição 4, da parte III da *Ética*, segundo a qual uma coisa não pode ser destruída senão por uma causa exterior, e, de outro, a afirmação, presente no TP e no TTP, de que a maior ameaça ao Estado origina-se, não da ação de inimigos externos, mas de seus conflitos internos, da guerra civil? É preciso ter em conta, em primeiro lugar, que se deve entender por “causa exterior” não uma causa externa ao corpo, mas, antes, uma causa que não decorre da essência da coisa, e a essência de uma coisa, de um indivíduo, não é senão a expressão das suas relações constitutivas, isto é, das relações que mantêm agregadas umas às outras, de determinado modo, as partes que se renovam continuamente na constituição desse indivíduo. Essas partes não dizem respeito à essência do indivíduo: é, sem dúvida, necessário à conservação desse indivíduo que seu modo de ser seja mantido pela renovação das partes, e é nessa medida que Spinoza considera que a potência individual é tanto maior quanto maior a capacidade do indivíduo de ser afetado de maneiras variadas, ou seja, de compor sua natureza com a das coisas que o afetam, envolvendo-as nas suas relações constitutivas. Se, no entanto, ele é afetado por uma coisa cuja natureza é de

tal sorte que, sob seu efeito, as relações constitutivas do indivíduo entram em decomposição, sua potência de autoconservação pode ser limitada a tal ponto que ele deixa de ser capaz de se afirmar na existência. O alimento e o veneno, e os efeitos opostos que têm sobre o corpo humano, ilustram respectivamente o primeiro e o segundo casos. Analogamente, a existência do indivíduo político coletivo não se extingue (TP, VI, 2) em virtude das “discórdias ou sedições” que se desencadeiam na cidade. A essência desse indivíduo, tal como ela se exprime nas relações constitutivas da política, nas relações que os homens estabelecem ao compor entre si suas potências para a produção comum de suas existências individuais, não é destruída: o que uma revolução pode alterar é a forma do Estado, o regime de distribuição do poder.

Esse risco manifesta-se quando a vida política dos cidadãos e a forma de governo sob a qual vivem entram em conflito. Marx explica esse momento de virtual transformação da ordem política pela contradição que opõe o desenvolvimento das forças produtivas à forma institucionalizada assumida pelas relações sociais de produção. Uma vez que o modo de produção social é, ele mesmo, um modo de reprodução das relações que o caracterizam, a conservação destas acaba por dar forma a instituições próprias, e a dinâmica produtiva da vida social cristaliza-se em uma estrutura estável, no interior da qual todos os elementos se integram segundo uma ordem previsível e regular, reiterada sucessivamente. O processo de constituição das formas de governo, em Spinoza, pode ser descrito em termos semelhantes: uma cidade passa de uma forma de governo a outra quando as relações de poder resultantes do modo pelo qual a potência da multidão se distribui entre seus cidadãos deixam de promover a expansão dessa potência; neste passo, os cidadãos, reapropriando-se dela, podem organizar-se segundo outras relações de produção, isto é, podem fundar, buscando outro modo de composição de potências, uma potência coletiva mais perfeita ou real que a anterior, uma potência coletiva cuja constituição seja tal que, por meio dela, a produção comum da existência coletiva se realize segundo relações mais favoráveis à potência singular dos homens que nelas se engajam.

Convém, é claro, matizar essa comparação com Marx: a política spinozista – e sua idéia de história – não é animada por nenhuma teleologia interna que subordine seu desencadeamento a fins predeterminados: um traço forte da influência do Maquiavel do *Discurso* no TP está precisamente numa concepção não-finalista da história que perpassa a discussão relativa

às formas de governo. O que, todavia, importa nessa concepção é menos a descrição do processo pelo qual monarquia, aristocracia e democracia se alternariam umas às outras como a forma de governo dominante, que propriamente a tese, implícita a esse revezamento, de que a política é marcado por uma contínua transformação, por algo a que se poderia chamar “revolução permanente”. Mas, se a cidade, a vida política em seu sentido fundamental, se constitui pelas relações de produção que os homens estabelecem uns com os outros, o Estado, por sua vez, apresenta-se sempre como uma instância de conservação que contém, sob certos limites, a tendência pela qual os homens, agindo para perseverar no ser, são determinados a transformar seguidamente as relações que os unem uns aos outros, segundo o desejo de estabelecer modos de interação que aumentem suas potências singulares, isto é, que produzam cada vez mais efeitos úteis às suas existências individuais. Como, na política de Spinoza, a busca por esses efeitos passa pela idéia de utilidade recíproca dos homens e pela realização da potência singular dentro da potência coletiva, o processo de transformação contínua que caracteriza a política não é senão o processo pelo qual as coisas necessárias às suas existências individuais são cada vez mais produzidas em comum.

Tal caracterização do processo político permite compreender por que, para Spinoza, a democracia é o melhor e mais natural dos regimes, ainda que seja também o mais instável. Por ironia, o regime democrático, cuja formulação Spinoza, impedido pela morte, não pôde dar no TP, é, entretanto, o paradigma fundamental que define as regras que devem nortear a constituição e o funcionamento dos regimes monárquico e aristocrático de governo que se pretendem estáveis. Spinoza não considera a estabilidade um valor absoluto nem tampouco a compreende como uma espécie de petrificação da ordem política: uma cidade onde os cidadãos se deixam conduzir como um rebanho e são mantidos em respeito unicamente por efeito do medo merece antes o nome de solidão que de cidade (TP, V, 4), e, a rigor, a segurança nela é tanto menor quanto maior for o temor ao tirano. O Estado tem tanto mais condições de se conservar quanto mais dinâmicas são as relações que caracterizam sua estrutura, o que significa dizer que a estabilidade de um regime é função do grau de democracia que nele se pratica. Por essa razão, ao expor suas concepções de monarquia e aristocracia no TP, tendo sempre em vista propor modos de organização capazes de tornar tão estáveis quanto possível essas formas de governo, Spinoza as dotará de canais e princípios tão notadamente democráticos que

delas restará pouco mais que o nome. Sua preocupação não é discutir e comparar as virtudes próprias a cada forma de governo nem justificá-las segundo exemplos ou boas razões. O TP obedece a uma pauta estritamente prática: admitindo que, na história, a natureza humana apresenta certas tendências constantes – o amor à glória, o desejo de governar e não ser governado, a defesa do interesse próprio –, trata-se de saber sob que princípios se devem organizar os Estados, de sorte que, qualquer que seja sua forma, eles cumpram o objetivo em nome do qual são instituídos, isto é, garantir a paz e a segurança dos cidadãos.

II.

Os homens em todas as épocas sempre viveram em sociedade, unidos por certas relações, e, ao mesmo tempo, sempre se mostraram suscetíveis à força das paixões. Estes dados da experiência são suficientes para estabelecer duas conclusões. Em primeiro lugar, as paixões humanas são paixões políticas; elas supõem a existência de uma vida coletiva, de certo grau de convivência social; mais que isso, elas são expressão da forma segundo a qual estão organizadas as relações sob as quais os homens vivem. Os modos de ser dos homens são modos politicamente determinados de ser: seus crimes como suas virtudes devem ser imputados antes à cidade que ao caráter particular de cada cidadão (TP, V, 2-3), porque, não havendo motivos para esperar que a natureza humana deva comportar-se de maneira diversa da que a história registra, são as leis e as instituições que precisam influir sobre ela de sorte a prevenir as causas dos crimes e a suscitar as condutas virtuosas. Consiste nisso a segunda conclusão: nenhum governo jamais idealizado pelos políticos, homens que se compenetraram durante toda a sua vida no problema do Estado, pôde modificar a tal ponto a natureza dos homens que eles deixassem de manifestar aquelas tendências constantes, ou, em suma, deixassem de se mostrar em toda parte sujeitos aos afetos. Uma vez que a natureza dos homens é tal que eles atendem antes à disposição das paixões que aos conselhos da razão, um Estado cuja estabilidade dependa da lealdade dos súditos e seus dirigentes nunca terá condições de se conservar (TP, I, 6). Se a dinâmica produtiva das potências singulares está na base da constituição da cidade, da vida política concebida como um processo de produção coletiva das existências individuais, a dinâmica dos afetos determinará a instituição do Estado, de uma forma de governo que, sem as oprimir – o que seria vão –, concilie as paixões

individuais com tal arte que estas não possam realizar-se senão em proveito da conservação do Estado mesmo.

O Estado, diz Spinoza (TP, VI, 3), deve ser organizado de maneira que, tanto os que governam como os que são governados, façam, de boa ou má vontade, o que importa ao bem-estar comum. Essa regra, de inspiração marcadamente republicana, denota o sentido prático – e, portanto, científico – da política spinozista, e, ao mesmo tempo, afirma a vida política sobre o terreno das paixões, do conflito. É impossível fundar um projeto político sobre a suposição de uma natureza humana racional ou mesmo sobre a esperança de tornar racionais os homens, isto é, de persuadi-los, pela educação moral, a obedecer à autoridade. É indiferente que os homens sejam conduzidos pela razão, conquanto sejam racionais as relações que os mantêm unidos. Que estas relações sejam racionais significa apenas que elas tornem presentes aos homens a ideia de sua utilidade recíproca, ou, o que vem a ser o mesmo, o vínculo indissolúvel entre seu interesse particular e o interesse comum. O TP, como se sabe, apresenta duas alternativas práticas de consecução desse projeto político – uma, sob regime monárquico, e outra sob o governo de uma aristocracia –, mas, se Spinoza observa que as monarquias são sempre aristocracias disfarçadas, visto que é impossível ao monarca (TP, VI, 5) reinar sem se cercar de conselheiros ou amigos aos quais confia sua segurança e a de seu povo, a diferença entre a monarquia assim concebida e a aristocracia em sentido próprio está no maior grau de democracia presente nesta última. Da mesma maneira que, na definição spinozista do método, a ideia verdadeira é índice de si mesma e do falso, na política a democracia é não apenas uma forma de governo entre as demais, mas o critério conforme o qual estas devem constituir-se. Monarquia e aristocracia são formas imaginárias de governo, ideias inadequadas pelas quais a vida política é representada: o que as torna pensáveis, como formas de governo, é a ideia verdadeira que elas envolvem, a ideia de democracia. Ou, dito de outra maneira, a ideia de democracia é a noção comum às ideias de monarquia ou aristocracia, que são modos inadequados de conceber a política na medida em que não dão a conhecer a causa da política ou o seu fundamento constituinte: a potência coletiva dos cidadãos. Por essa razão, isto é, por se tratar de formas de governo que diferem apenas por imaginação, monarquia e aristocracia serão pensadas no TP segundo um mesmo receituário, cujo propósito é garantir a estabilidade do Estado ante a instabilidade das paixões.

Essas recomendações pudentes que Spinoza propõe no TP a virtuais políticos e estadistas podem ser classificadas, de maneira muito esquemática, em duas categorias: *princípios fundamentais*, quanto às relações, e *regras de funcionamento*, quanto às instituições. Os princípios concernem a todas as formas de governo; mais que definirem as bases sobres as quais um regime político deve constituir-se, eles resumem as condições de existência da própria ordem política, na falta das quais o Estado, seja qual for a forma que revista, não pode funcionar.

O primeiro princípio fundamental da política consiste em que a lei suprema é o bem-estar do povo (TP, VII, 5). O Estado existe para realizar o interesse comum, e este envolve a conservação do Estado. Essa exigência elementar desdobra-se em três outros princípios: o pacifismo, a liberdade de pensamento e o comunismo. Pela recorrência com que o tema é mencionado na obra, mesmo a uma leitura apressada do TP não passa despercebido o sentido particular que Spinoza atribui a esse pacifismo. Antes de mais, a paz não se confunde com a inércia dos súditos, que não tomam as armas por temor ao tirano (TP, V, 4): ela se relaciona precisamente ao engajamento dos cidadãos na defesa armada da cidade. A defesa da cidade deve ser feita pelo exército de seus cidadãos (TP, VI, 10), e o reconhecimento mesmo dessa cidadania obriga ao aprendizado das artes militares. Um homem armado, diz Spinoza (TP, VII, 17), é mais senhor de si mesmo que um homem desarmado, e é para que gozem dessa liberdade que os cidadãos devem depender apenas de si mesmos para defender a cidade. A milícia, com efeito, não combaterá senão por sua própria liberdade, e não deve aspirar a outra recompensa além desta. A guerra não pode ter em vista outro fim que fazer a paz.

Mas, se essas recomendações visam sobretudo garantir a segurança da cidade contra inimigos externos, é preciso que outros cuidados sejam observados para evitar os inimigos internos da cidade, ou, mais exatamente, a guerra civil. Aqui intervêm os dois outros princípios – a liberdade de pensamento e o comunismo. O primeiro envolve a liberdade intelectual e a liberdade religiosa. A posição de Spinoza acerca da liberdade intelectual ou de opinião está suficientemente exposta no título do capítulo XX do TTP: “Onde se demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa”; nesse texto, o filósofo procura demonstrar que está fora da alçada da autoridade soberana impedir que os homens façam sobre as coisas um juízo que depende de seu modo de ser ou da paixão sob cuja influência se encontram. Ora, o pensamento é parte do

direito natural dos homens, e o Estado, cujo fim é permitir que eles conservem esse direito natural, não pode reprimir a sua expressão. Spinoza reitera esse princípio no TP (VIII, 49) ao afirmar que a melhor maneira de desenvolver as ciências e as artes é dar a cada cidadão licença para ensinar o que deseja, contanto esteja ele disposto a arcar com os custos e com os prejuízos que isso possa trazer à sua reputação. Uma vez que não cabe ao Estado interferir sobre a livre expressão do pensamento, não se devem admitir, na república livre, universidades fundadas às expensas públicas. As universidades não cultivam o espírito, antes o constroem com os dogmas de interesse do poder à sombra do qual são instituídas. Esse parecer negativo de Spinoza a respeito da universidade serviria de legenda à sua recusa a ocupar o posto que lhe foi oferecido em Heidelberg. A liberdade de religião atende a prescrições semelhantes: o Estado deve ser laico; se o rei ou governante tiver uma religião de sua escolha, praticá-la-á em culto privado (TP, VI, 40). A edificação de templos não deve onerar a cidade, e as crenças não podem ser objeto de lei do Estado. A separação rigorosa entre religião e Estado apresenta-se nessa advertência como princípio capaz de esconjur a ameaça de guerra civil motivada por diferenças de credo.

Pode-se dizer que o terceiro princípio – o comunismo – tem em vista também reduzir as causas de conflitos internos decorrentes da concentração da propriedade de bens essenciais. É preciso fundar uma cidade onde todos os cidadãos tenham direitos iguais ao seu usufruto (TP, VI, 9) e à nomeação de seus representantes (TP, VII, 18). Os campos, onde se pratica a agricultura, e também as casas (TP, VI, 12) serão de domínio público – isto é, pertencerão ao Estado – e serão arrendados ao ano aos cidadãos, que, em tempos de paz, estarão isentos de impostos. O solo e tudo quanto a ele se liga (TP, VII, 19), isto é, os seus frutos, são, acima de tudo, propriedade da cidade. É disposição assaz útil à conservação da paz e da concórdia, diz Spinoza (TP, VIII, 8), que nenhum cidadão tenha bens imóveis; trata-se, por assim dizer, de uma questão de segurança, visto que, na guerra, “o perigo será o mesmo para todos”, ou seja, não haverá entre os cidadãos quem tenha a perder mais que outros, ou quem, no interesse de sua riqueza pessoal, se abstenha de tomar parte na defesa comum da cidade. Ademais, não havendo propriedade privada de bens imóveis, os cidadãos tendem a se dedicar ao comércio, e a interdependência das relações de troca deverá ser tal que qualquer medida tomada em favor da prosperidade beneficiará a todos com seus efeitos.

Essas instruções Spinoza as prescreve aos regimes monárquicos, uma vez que, nas aristocracias, os súditos que não têm voto nos conselhos são reputados estrangeiros, e não cidadãos. Como não desempenham qualquer função pública, os súditos poderiam abandonar a cidade nos anos de carestia, e, portanto, para fixá-los à terra, seria necessário, em vez de lhes arrendar, vender-lhes os campos, sob a condição (TP, VIII, 10) de pagarem um imposto sobre seu produto. A menção a essa diferença de estatuto entre o súdito e o cidadão nas aristocracias introduz o tema da participação política, que diz respeito às regras de funcionamento das instituições do Estado.

O primeiro conjunto dessas regras de funcionamento, aplicáveis tanto às monarquias quanto às aristocracias, preside ao processo de participação dos cidadãos nos órgãos ou instâncias políticas. Duas condições são amiúde referidas por Spinoza ao tratar das formas através das quais os cidadãos devem engajar-se na prática política direta: as assembléias e conselhos devem ser numerosos, e mesmo multitudinários, e sua composição deve renovar-se periodicamente. Na monarquia, o conselho que deverá assistir o rei (TP, VII, 10) não deve, por maior que seja o número dos membros que o integrem, ser jamais diminuído; com efeito, os conselhos de constituição numerosa tem, ao menos, duas virtudes: são menos corruptíveis (TP, VII, 4) e menos propícios a engendrar conspirações; além disso, ainda que possam incluir alguns participantes incultos, os conselhos numerosos são mais capazes de responder aos problemas do Estado, pois é impossível que, colocado um problema qualquer, sua solução escape à inteligência de tantos homens (TP, VII,5). Também as assembléias dos patrícios, segundo o modelo de aristocracia concebido por Spinoza, devem reunir um grande número de homens. Quanto mais numerosa a assembléia, mais é ela capaz de manter o Estado. Spinoza estima, não sem ironia, que nos Estados cuja grandeza exija ao menos cem homens de espírito eminente (TP, VIII, 2), é preciso que o número de patrícios seja de, no mínimo, cinco mil! Ele considera ainda que relação adequada entre o número de patrícios e a massa popular deve ser de, pelo menos, um para cada cinqüenta, uma proporção que, pode-se afirmar, não está longe de dotar essa forma aristocrática do conteúdo real de uma democracia participativa direta. A argumentação pela qual Spinoza procura mostrar que a assembléia é, na aristocracia, uma instituição politicamente superior, em comparação com o que é, na monarquia, a pessoa do rei, parece corroborar essa conclusão: o poder conferido a uma assembléia

suficientemente numerosa é mais absoluto – ou seja, mais democrático –, visto que o único poder absoluto é aquele que o povo inteiro possui (TP, VIII, 3).

A renovação constante da composição dos corpos de poder do Estado – segunda exigência prevista por Spinoza quanto à participação política – é ilustrada, na monarquia, pelas regras de acesso dos cidadãos ao conselho. Os conselheiros do rei não podem ser nomeados vitaliciamente: sua permanência na função não pode exceder a cinco anos (TP, VII, 13), e durante este mesmo tempo ficam impedidos de ser novamente nomeados. A fixação desses prazos atende a um duplo objetivo. Em primeiro lugar, permite que todos os cidadãos, atingindo a idade elegível de 50 anos, possam aspirar, em vista do grande número de membros do conselho, a elevar-se a esse posto. A expectativa de atingir tal dignidade satisfaz paixões fundamentais dos homens, como a ambição e o desejo de glória; ao mesmo tempo, excita menos a inveja dos cidadãos em relação aos conselheiros e torna estes últimos menos suscetíveis à corrupção. Spinoza não propõe, para o regime aristocrático, regramentos expressos quanto à renovação das assembléias de patrícios, mas protesta que esta condição não deve ser hereditária, sob pena de que o poder se concentre nas mãos de um pequeno número de homens; Spinoza reconhece que, dada a natureza dos homens, é impossível impedir que os patrícios escolham entre seus parentes os novos membros das assembléias, embora seja importante que não exista qualquer lei que os autorize a isto. Para que os demais cidadãos não sejam excluídos dessa seleção, cumpre estatuir uma norma que proíba a escolha de homens com idade inferior a 30 anos (TP, VIII, 14-15), como forma de evitar que os patrícios indiquem descendentes seus nas ocasiões em que for necessário proceder à ampliação das assembléias.

Essas duas regras relativas à composição dos corpos de poder do Estado – o conselho na monarquia, e a assembléia de patrícios na aristocracia – guardam correspondência com as leis de conservação dos corpos na física spinozista. Com efeito, um corpo tem tanto mais condições de se conservar quanto mais complexo se torna, isto é, quanto mais partes agrega à sua composição; da mesma forma, para que um corpo preserve seu ser, convém que ele seja continuamente regenerado por outros corpos (Et, II, post. 4). São exatamente essas as diretrizes que Spinoza prescreve para a saúde dos corpos de poder: uma constituição numerosa, tanto mais perfeita, ou absoluta, quanto mais próxima do universo total dos cidadãos, ou seja,

quanto mais democrática, e um sistema de renovação constante de sua composição.

A alternância sucessiva, segundo prazos predeterminados, dos ocupantes das principais funções públicas consiste em um meio de prevenir outro perigo interno: os golpes de Estado. Spinoza cerca de precauções a figura do chefe militar, líder da milícia de cidadãos em tempos de guerra: apenas um conselheiro, na monarquia, e apenas um patricio, na aristocracia, podem ser nomeados generais, e seu tempo à frente das forças armadas deverá limitar-se a um ano; vencido esse prazo, o escolhido ficará impedido de ser novamente indicado para o comando (TP, VI, 10; TP, VIII, 9). Spinoza invoca o testemunho das narrativas dos historiadores para observar que aquele a quem se dá “o tempo de adquirir a glória militar” (TP, VII, 17) acaba por dispor inteiramente do poder do Estado. Os generais que intentam estabelecer sua dominação sobre o povo não raro corrompem o exército com benevolências e liberalidades. Os reis ou os conselheiros que pugnam por se perpetuar no poder tendem a usar dos mesmos artificios a fim de angariar a adesão dos soldados, uma vez que não podem, sozinhos ou em número reduzido, impor-se pelo medo. Cobrindo de favores e distinções os militares mais corruptos e servís, eles buscam dominar os melhores homens, porque o seu poder assenta apenas no número de combatentes que lhes são fiéis, seja ou não honrosa a necessidade comum que os une (TP, VII, 12).

Está visto que as alusões feitas por Spinoza à corrupção dos cidadãos e de seus governantes não se fazem jamais acompanhar de recriminações morais ou de apelos à razão. A natureza dos homens é de tal forma suscetível ao influxo das paixões que seus desejos nem sempre recaem sobre o que lhes é mais útil; ninguém tem o espírito tão forte que possa gabar-se de nunca ter sucumbido às solicitações da sensibilidade (TP, VI, 3), da avidez, da inveja ou da ambição, e é insensato submeter os outros homens a provações que nenhum deles é capaz de suportar. A soberba, diz Spinoza, é natural no homem (TP, VII, 27), e os vícios que os poderosos costumam inculcar apenas à plebe são inerentes a todos os indivíduos, ainda que eles se deixem iludir pelo requinte de que se revestem os signos do poder. Se uma nomeação para um alto cargo durante um ano é suficiente para envaidecer um homem, que se dirá do efeito que podem exercer as “honorarias perpétuas” a que aspiram os nobres e os preferidos dos reis? Se em uma cidade reina o conflito nascido das paixões naturais ou a corrupção, tal condição não deve ser atribuída às imperfeições dos homens, mas à inexistência de instituições adequadas. As instituições do Estado, para

estarem o mais possível de acordo com a natureza dos homens, não podem ter por fundamento senão a dinâmica mesma das relações que os unem, e estas são ditadas pela busca que cada um deles empreende por aquilo que julga ser útil para si. Ora, os homens somente se dispõem a defender uma causa comum se esta condiz com seu interesse, isto é, se a consideram necessária para a conservação de seus bens e “a consolidação de sua situação” (TP, VII, 4). O interesse particular, ditado pelas paixões, tende a predominar sempre, na conduta de cada homem, sobre o interesse geral e o bem-estar comum, a não ser que dependa deste; portanto, uma regra fundamental a ser observada na constituição do Estado é organizar as relações de tal modo que aqueles a quem for confiado o encargo do Estado sirvam melhor a seus próprios interesses quando cuidam, com maior atenção, do bem comum (TP, VIII, 24).

Esta regra é quase sempre referida entre as razões que Spinoza invoca ao propor uma norma de constituição dos órgãos de poder do Estado. É por meio dela, por exemplo, que ele justifica a importância de fixar uma idade mínima para a admissão dos cidadãos aos conselhos ou às assembleias. Para o bem da conservação do Estado, é preciso que somente sejam admitidos às funções públicas os homens que houverem atingido uma idade em que (TP, VII, 17) tenham acumulado vivência prática das coisas da cidade e estejam mais inclinados à segurança que a novidades arriscadas. Os homens mais velhos têm mais motivos para evitar as guerras inúteis ou que ponham desnecessariamente em perigo a estabilidade do Estado. Eles receiam a perda de seus bens e de sua liberdade, a imposição de novas despesas e, sobretudo, o envolvimento de seus filhos e parentes nos combates (TP, VII, 7); a defesa destes interesses, que lhes são próprios, concorre assim para o interesse comum da paz.

Outro mecanismo de operação dessa regra consiste na divisão ou repartição de competências dos órgãos de poder, e presume, portanto, a limitação de sua autoridade. Na monarquia, o rei não poderá tomar qualquer decisão sem consultar a opinião do conselho, e este, a quem incumbe manter a lei fundamental do Estado (TP, VI, 17), deve fazê-la valer acima mesmo da vontade do rei (TP, VII, 1). A administração da justiça caberá a outro conselho, cujas decisões, no entanto, devem ser aprovadas por uma comissão de conselheiros (TP, VI, 26). Tampouco os juizes serão nomeados vitaliciamente, e é de bom alvitre que sejam numerosos o bastante para que um cidadão em litígio não possa corromper seu julgamento. A fim de fazer o interesse particular dos juizes convir o mais possível com o interesse

geral, e de evitar que avidez os leve a impingir a cidadãos ricos multas altas a título de emolumentos, é importante que eles tenham motivos de supor que seus atos possam ser revisados por seus sucessores e que, proibidos de dispor de bens imóveis, tenham de confiar seus haveres a seus próprios concidadãos, de sorte que, enquanto exercerem tal função, se empenhem mais em cuidar do bem comum que em “estender armadilhas” (TP, VII, 21) aos homens. Na aristocracia, a autoridade da assembleia dos patrícios é secundada pelo poder atribuído a outros conjuntos, todos, sem embargo, formados por patrícios. Os síndicos, subordinados a essa assembleia suprema e responsáveis por zelar pela lei fundamental do Estado (TP, VIII, 20), serão remunerados por esse trabalho, mas esse estipêndio, observa Spinoza, “deve ser calculado de forma tal que não possam, sem grande prejuízo para si mesmos, administrar mal a coisa pública”. Outro conselho – o senado – tem por função promulgar leis sobre impostos e conduzir as relações estrangeiras e as questões bélicas, razão pela qual a remuneração de seus membros deve ser calculada a partir das receitas de exportação, para que a paz lhes traga mais vantagem que a guerra (TP, VIII, 31). A um terceiro conselho, o dos cônsules, composto por um grupo menor de senadores, mas ainda numeroso e periodicamente renovado, competirá convocar o senado e executar suas decisões.

Essas regras de funcionamento têm, em seu conjunto, uma implicação fundamental no projeto político spinozista: elas são concebidas de forma a garantir que os cidadãos sejam o menos possível alienados do processo político e tomem parte nele diretamente. Se, entre aqueles que imputam imperfeições à natureza humana e por isso confundem a política com a moral, subsistem preconceitos com respeito à capacidade de juízo da plebe (TP, VII, 27), isto se deve principalmente ao fato de que os maiores negócios do Estado são tratados em segredo, em círculos estreitos que concentram o conhecimento desses assuntos, dos quais os demais cidadãos chegam a perceber somente alguns indícios que não se podem dissimular. Ao ditar as regras de seu modelo de Estado, Spinoza afirma que elas impedem que os temas políticos importantes permaneçam ocultos aos cidadãos. Mais vale que o inimigo conheça o segredo verdadeiro de um Estado que seja negado ao cidadão o conhecimento dos maus desígnios de um déspota (TP, VII, 29). E, com efeito, o argumento daqueles que desejam estabelecer um domínio absoluto, isto é, apropriar-se da potência coletiva da multidão e escravizá-la, reveste-se sempre de um pretexto moral, segundo o qual em proveito e proteção da própria plebe que assuntos que ela não pode

entender, e acerca dos quais ela jamais poderia emitir um juízo sensato, sejam tratados secretamente. Mas, se a plebe pudesse julgar com razão sobre as questões políticas, ainda que só pudesse dispor de informações incompletas, era mereceria antes governar que ser governada. Perguntar-se-ia, então, se não é este o projeto que Spinoza tem em vista, ao propor um modelo de organização do Estado fundado na participação política direta dos cidadãos e no princípio de sua utilidade recíproca.

Referências bibliográficas

BOVE, Laurent. Introduction. In : SPINOZA, Baruch. *Traité politique*. Paris : Livre de Poche, 2002. Col. Classiques de la philosophie.

MATHERON, Alexandre. *Individue et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit, 2002.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. e Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Tratado político*. Trad. de Manuel de Castro. Lisboa: Editorial Estampa. 1977.