CONCURSO E TRANSFERÊNCIA: UMA CRÍTICA ESPINOSANA AO CONTRATO SOCIAL DE HOBBS

Daniel Santos da Silva*
danidani_ss@yahoo.com.br

RESUMO *O texto propõe um retorno a alguns conceitos e filósofos relevantes para o debate sobre o contrato social no século XVII: a partir de certos princípios sobre os quais se assenta o alcance inovador e crítico da teoria hobbesiana, e vendo no contrato social um suporte causal para o entendimento e a intervenção política, procuro compreender em que sentido o conceito de transferência deve convir ao de poder absoluto do soberano e o que isso implica de crítica à ideia de direito de resistência, como o entendia Althusius, e de defesa de uma ruptura radical entre tempos de guerra e de paz. Reconstruo com essa crítica a tese hobbesiana da obediência como fundamento da permanência da Cidade – e algumas consequências disso; finalmente, proponho uma hipótese sobre a obra de Espinosa que permita a desconstrução das ideias de transferência e de contrato, dentro de um campo de causalidade que põe o conflito e a resistência como constitutivos da própria sociabilidade, sem o essencial recurso ao conceito althusiano de representação, e sem o fundo despolitizador (em relação à multidão) presente na teoria de Hobbes.*

Palavras-chave *Contrato, Pacto, Transferência, Resistência, Obediência, Concurso.*

ABSTRACT *The text proposes a return to some relevant concepts and philosophers to debate about the social contract in the XVII century: from certain*

* USP. Artigo recebido em 20/06/2016 e aprovado em 13/10/2016.

principles on which is based the innovative and critical reach of Hobbes's theory, and seeing in the social contract a causal support for political understanding and intervention, I seek to understand in what sense the concept of transference must agree with that of absolute sovereign's power and how it implies a criticism to the idea of right of resistance, as understood Althusius, and how it implies a defense of a radical break between times of war and peace. I rebuild, with this critique, the hobbesian thesis of obedience as foundation of permanence of the City – and some consequences of it. Finally, I propose a hypothesis about Spinoza's work that allows the deconstruction of transfer ideas and contract, within a causal field that puts the conflict and the resistance as constitutive items of sociability itself, without the essential resource to the althusian concept of representation and without the depoliticized background (regarding the multitude) present in Hobbes's theory.

Keywords: *Contract, Pact, Transfer, Resistance, Obedience, Concourse.*

1 Uma questão de princípio(s)

O século XX retornou à questão do contrato social com algumas peculiaridades: especialmente no que diz respeito aos esforços de alguns intérpretes do contrato social em sua versão moderna, buscou-se discernir com mais detalhes os vários aspectos que poderiam singularizar as diversas posturas dentro de uma mesma época e tendência,¹ e que algumas leituras, como a positivista, tendiam a planificar como jusnaturalismo. Partindo de um olhar retrospectivo e crítico do presente, é bem compreensível essa retomada problematizante, pois a acumulação e a irreversibilidade das necessidades humanas sob a égide das determinações econômicas – para lembrarmos de passagem Marx – parecem manifestar a muitos que a própria desgraça foi acumulada e que o processo de destruição da humanidade é irreversível. Onde ficaria, então, a *confiança* dos homens uns nos outros e, principalmente, como pensar com fé na ligação artificial entre os sócios de um empreendimento aparentemente falido, qual seja, a política dita representativa, com seus governos e Estados, que em tese representam a coletividade dos cidadãos? Assim, é tentador retornar, filosoficamente, aos fundamentos dessa compreensão contratual da

1 Sobre o acerto de contas interpretativo que algumas leituras espinosanas do século XX fazem a favor da necessidade de aprofundar aspectos diferenciados das filosofias políticas contratualistas e a de Espinosa, conferir Andrade (2001, Intro.).

realidade política e rever as reviravoltas do entendimento sobre seu processo constitutivo.

É notável que a questão política, posta assim, reenvia a perspectivas primordiais sobre o caráter do exercício filosófico na Modernidade e dos conflitos reais que o motivam: exercício restrito à especulação ou desejo de intervenção no mundo? Descrição de uma realidade de fato existente, acima das contrariedades dos encontros humanos, ou, para além disso, subsunção dessas contrariedades na constituição da realidade dos mesmos encontros? A urgência, ainda que paciente, de pensar a questão política do contrato social exprime os escorregões que a filosofia pode sofrer quando tenta apreender as vivências passionais dos homens e seu flerte necessário com as aberturas da contingência, a qual deixa cicatrizes profundas nos estudos do século passado. Enfim, perguntar e ensaiar respostas acerca do contrato social, apologética ou criticamente, *pode* significar um anseio mais amplo e extemporâneo, simples em sua insolúvel complexidade, de indagar-se sobre a potência da reflexão ao lado ou contra o fato material das formas sociais da história das mulheres e dos homens concretos que fazem da política um objeto de experiência e de reflexão.

Na história da filosofia, as teorias do contrato social foram abrindo caminhos independentes dos cânones da tradição teológica medieval, especialmente da escolástica que seguia princípios aristotélicos – costumamos pensar em sua face moderna, geralmente, como um rompimento com as heranças clássicas da cosmologia política grega e romana, que viam – hegemonicamente – a sociabilidade como parte da ordem natural e necessária das coisas humanas. Essa face moderna, quando retratada, geralmente tem Thomas Hobbes como foco. Com efeito, se Descartes arregimenta novos fundamentos para o conhecimento e para a legitimação da realidade contra aqueles da Escola, Hobbes representa um ímpeto similar ao renovar todo o vocabulário do direito natural e do civil, da liberdade e da obediência, revirando a prática social humana a seu avesso;² nunca deixaram de ser chocantes suas ideias em torno da distância entre os homens e a sociabilidade e sua conclusão de que nada além da persuasão de uma *racionalidade* calculante e de um medo bem material fazem-nos escapar da solidão e de seu direito natural a tudo o que pode usufruir, instituindo a união.³

2 Continuam atuais, a meu ver, algumas análises de Macpherson (1962, p. 78), especialmente sobre a concepção que Hobbes tem da ligação entre moral e política: “It was Hobbes’s refusal to impose moral differences on men’s wants, his acceptance of the equal need for continued motion as the sufficient source of rights, that constituted his revolution in moral and political theory. Hobbes was the first to deduce rights and obligations from facts without putting anything fanciful into the facts”.

3 A teoria de Hobbes é de uma complexidade tal que sempre é difícil resumir suas posições; seguem alguns pontos de apoio à escolha que guia a exposição (e a crítica à sua posição): é o filósofo inglês que leva à radicalidade a “desnaturalização” do social: do ponto de vista da natureza, o indivíduo fundamenta

Qual o poder persuasivo da racionalidade?⁴ Com que tipo de causalidade ela se relaciona? Em seus detalhes, em suas dificuldades intrínsecas, tais questões ultrapassam o que busco aqui; mas algo que não escapa à clareza é que, para Hobbes, a razão humana cumpre um papel *instituinte* na vida social, assim como o assentimento à sua capacidade dedutiva é fulcral para a compreensão do contrato. Ao perspectivar os valores envolvidos pelas paixões humanas – em si as paixões não são nem boas nem más, e nem a reta razão é uma faculdade infalível –, o método hobbesiano pede-nos para visualizar o homem em sua materialidade, orientado principalmente pelo medo da morte violenta. Pode-se dizer que as leis da natureza, estabelecidas pela razão, determinam em que solo o medo da morte impulsiona ao arranjo de meios úteis à continuidade da vida – esse solo se funda nas leis naturais, mas é com o advento da lei comum, das leis civis, que ele pode dar seus frutos.⁵

A morte ou a dissolução antinatural é o maior dos males que pode ocorrer à natureza de qualquer um. Desse fato provém a necessidade absoluta e racional dos pactos e dos contratos (1992, p. 7): é um movimento que parte de uma duplicidade de princípios interligados, que envolve além da razão a parte concupiscente humana, cujo impulso é de querer *apropriar-se* do que é *comum* a todos, do que não pertence a ninguém em particular, e dos conflitos que daí seguem. Como *démarche* em relação ao conceito de racionalidade assentado em fins exteriores à vida material do indivíduo (como a salvação da alma), Hobbes problematiza do ponto de vista da teoria política as experiências dos homens filtradas por suas faculdades. Estas entram em concerto dentro de uma natureza em que os elementos que a constituem se relacionam entre si conforme os preceitos de Euclides e de Galileu, em que a necessidade dos movimentos pode

conceitualmente a gênese da sociedade (pensando em uma fundação complexa que encontra seu termo mais ativo no contrato), e também atravessa via contrato toda a fundação das obrigações morais (indo, assim, além de Althusius); é ele quem realiza a articulação entre vontade e razão de forma tal que as condições para a união dos homens possam constituir uma espécie de real ruptura com a temporalidade bélica do estado de natureza, dando assim um sentido fortíssimo à *transferência* realizada pelo contrato (indo além de Grócio, que se apoia em um apetite de sociabilidade).

4 Para Hobbes (Lev., pp. 30-49), a razão “nada mais é do que o *cálculo* (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* os nossos pensamentos”. Grifos de Hobbes.

5 E assim enxerga Bobbio (1963, p. 47) a relação entre esses passos determinantes: “Si potrebbe dire, per riassumere in una forma sintetica il pensiero hobbesiano sulla rispettiva validità della legge naturale e della legge civile, che la legge naturale mette tutta la sua forza al servizio del diritto positivo, e così facendo muore nel momento stesso in cui dà alla luce la sua creatura”. Tenho de ressaltar, porém, que mesmo as leis naturais sendo ineficazes, por si, de fincarem os homens na união, dizer que elas morrem pode ser precipitado, já que, como Hobbes afirma (Lev., p. 227), as leis naturais contêm as civis e vice-versa, o que é bom ter em mente para entender, por exemplo, em que sentido se deve dizer que o soberano está obrigado a algo – apenas à sua consciência das leis naturais (a Deus) e nunca diante dos súditos, elemento que compõe a forma contratual hobbesiana com a qual pretendo dialogar criticamente.

ser inteligida a partir de causas certas e verificáveis – e, neste caso, as premissas que decompõem os elementos das relações sociais humanas visam recompor por suas causas a necessidade dos complexos arranjos institucionais da política. É uma inteligibilidade das coisas humanas cujos tópicos não aparecem apenas na teoria política hobbesiana, evidentemente, mas que são atados firmemente por ela.

Antes de prosseguir pela via da distinção entre Hobbes e Espinosa, e de uma crítica à ideia de contrato social, é de grande valia sublinhar um ponto: embora Espinosa escorregue para fora do círculo que vê no contrato social elemento constitutivo e explicativo da política, em ambos a formulação de uma *gênese* da vida social intenta demonstrar como suas realidades são feitas a partir dos encontros entre *indivíduos que perseguem a sua permanência no ser; na vida*. Esse movimento teórico não tem a ver apenas com um jogo de abstração, mas com uma intervenção na história concreta das cidades,⁶ já que a estratégia filosófica do estado de natureza permite compreender a estreita ligação entre indivíduo – suas faculdades, sua potência, seu corpo que afeta e é afetado – e experiência criadora de valores coletivos (do próprio sentido de coletivo, enfim); em outras palavras, entre a individualidade e a alteridade na produção de realidades cada vez mais coletivas e determinadas de modo comum, na criação de mundos comuns, como os corpos políticos. Para Hobbes, no estado natural, todo homem é juiz dos melhores meios que servem à sua conservação. Essa concepção condiz com sua definição de direito natural (Lev., p. 112),⁷ relaciona-se com a liberdade de ação na busca por tais meios, e situa na natureza, como se conhece bem, a guerra perpétua de todos contra todos: a utilidade própria é tão variada em sua percepção quanto o são os homens que lutam para viver.

6 Sobre como a formulação genética do campo político, a partir do conceito de estado de natureza, recobre o século XVII como uma atitude reconstrutiva típica e que se propõe como instrumento para pensar os fundamentos de uma justa sociabilidade, recomendo a introdução de Giuseppe Duso a “Il contratto sociale nella filosofia politica moderna”, p. 39. A questão metodológica não tem importância *per se*: importa mais, a meu ver, a união entre crítica e construção de uma racionalidade política, que não apenas compreende, mas que *de jure* pode intervir no debate da época como uma posição concreta sobre a política e suas determinações, a respeito, por exemplo, dos fins da Cidade, dos limites dos poderes soberanos, das mais eficazes formas de governo, da relação entre poder soberano e súditos, e vice-versa. Se pensamos em termos de retorno aos princípios – ideia caríssima a Maquiavel e a Espinosa –, trata-se de abrir mão dos resíduos aristotélicos e escolásticos (medievais, em geral) que penetram no próprio século XVII, com autores fortíssimos do ponto de vista das filosofias do contrato, como Althusius e Grócio.

7 “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *Jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim”.

Avançando um passo na intenção deste texto, estendo o plano fundamental acima à intervenção de Althusius e, posteriormente, de Espinosa. O que significa, por um lado, assumir a força que a teoria do contrato (e a hobbesiana em particular) tinha no século XVII; por outro lado, a conjunção dessas propostas tem significado a partir de sua problematização, e isto a ponto de uma semelhança quase dada de princípios devir uma relação mais dissonante, não somente no que diz respeito aos fins da política, mas igualmente aos fundamentos que a constituem,.

2 Rupturas e continuidades: contrato e direito de resistência

Pensando nisso, posso fazer a pergunta pelos aspectos genéticos que, por hipótese, são necessários para a radicalidade da compreensão moderna sobre as razões da união do múltiplo em um agregado político.⁸ A formulação genética implica a pergunta pela permanência e pelas rupturas (pelas coisas que devem ser abandonadas a outra instância, e *como* o devem ser) das determinações que levam o homem a viver a política. Trata-se, sim, de uma pergunta pela validade do contrato e consequentemente dos direitos do poder soberano – mas, principalmente, pelos instrumentos causais que essa estratégia fornece para pensar os fins da Cidade, em consonância maior ou menor com a dinâmica passional dos que a compõem e a constituem e com a utilidade para cada um deles.⁹

Hobbes, quando formula sua teoria do contrato social, não esconde sua hostilidade teórica a algumas doutrinas bem delineadas em sua época, como a de Althusius e outros defensores da limitação intrínseca da transferência do poder soberano via contrato. O filósofo e político alemão Johannes Althusius (e tomemo-lo como um exemplo paradigmático, mesmo quando não citado diretamente por Hobbes), com efeito, tem uma doutrina que se encaixa desde seus fundamentos entre aquelas refutadas por Hobbes nas páginas de suas obras políticas (Lev., p. 184).¹⁰ A divergência não poderia ser mais fulcral

8 No caso de Hobbes, na fundação do poder político absoluto. O termo *absoluto* contém uma carga explicativa enorme, por isso é útil lembrar que, historicamente, a definição de absolutismo não faz jus à teoria hobbesiana. O termo absoluto está ligado à esfera causal do poder, não à forma específica do regime.

9 Eis algumas diretrizes do confronto: para Hobbes, a visão do útil próprio leva a ceder o direito de resistência; para Espinosa, pensar em resistência individual, de fato, mostra a fragilidade de qualquer potência tomada isoladamente, pois ela é pensada em proporção inversa à do poder soberano, mas não implica, *de direito*, sua neutralização; ela persiste – e ainda como resistência é um canal que transpõe o estado de natureza e funda notadamente a *potentia* coletiva como substância do direito comum. Além disso, de substância do direito civil instituído, o direito de resistência, entendido como direito de guerra, é importante para a inteligibilidade dos limites da *summa potestas*, como revela, por exemplo, o conceito de *indignatio*, especialmente no contexto do “Tratado político”.

10 Particularmente: “Nestas regiões ocidentais do mundo, costumamos receber as nossas opiniões relativas à instituição e aos direitos da república de *Aristóteles*, *Cícero* e outros autores, gregos e romanos, que viviam

(e ilustrativa do meu ponto de vista), pois diz respeito ao posto que ocupa o contrato enquanto constituinte do poder soberano, e também à localização deste como agente definidor da política: Althusius distingue dois momentos de atividade pactuante, o que funda a associação (e ela, tomada em conjunto, é que porta a soberania)¹¹ e o que delega a administração do direito soberano a um sumo magistrado.

Em termos de ruptura, a filosofia de Althusius é em grande parte devedora da cosmologia aristotélica, ou seja, é inútil à reflexão política formular um plano conceitual sobre o qual se põem as determinações dos homens em estado de natureza (não, porém, do direito natural). Embora haja o momento em que o contrato orienta o discurso político, este já está assegurado pela natureza gregária dos homens e pelas associações mais simples, como famílias e corporações.¹² Assim, é uma consequência dessa concepção que o fator de continuidade tenha mais envergadura em suas investigações – a permanência do poder e da própria sociedade tem suas raízes na *universitas* popular,¹³ ou seja, no povo. Esta é a fonte da soberania, a qual não pode ser objeto de transferência. O que permanece e sustenta a realidade de um poder soberano, desde sua gênese, é a constância ativa das associações mais simples em simbiose, e que, em si, já são políticas antes mesmo do contrato de sujeição ao poder soberano. A política permanece centrada na *universitas*. O par conceitual – que será essencial a

em Estados populares, e em vez de fazerem derivar esses direitos dos princípios da natureza transcreviam-nos para os seus livros a partir da prática de suas próprias repúblicas, que eram populares [...]”. A forma dessa crítica cabe a Althusius, enquanto este vivia a experiência de uma república confederativa, formada por conselhos. A sua falta, porém, em relação aos princípios da natureza, seria bem semelhante às dos autores citados, o que inclui a sua defesa de que, assim como para Aristóteles, exista uma desigualdade natural entre os homens, o que levaria uns a serem súditos e outros a comandarem, além da ideia de que a sociabilidade é uma propriedade da natureza humana, e isso também em seu viés aristotélico.

11 Althusius escreve na “Política”, I, 29, o seguinte: “Pelo que foi dito, concluímos ainda mais que as causas eficientes da associação política são o consentimento e o pacto entre os cidadãos que se comunicam”; e, já no prefácio à obra, pp. 92-3: “Admito que o príncipe ou magistrado supremo é o procurador, administrador e supervisor de tais direitos. Mas afirmo que a propriedade e usufruto deles pertence, apropriadamente, ao reino total ou ao povo. E deve ser assim a ponto de, mesmo que o povo deseje renunciar a eles, não pode transferi-los ou aliená-los para outro povo, da mesma forma que ninguém pode abrir mão de sua vida em favor de outrem”.

12 O objeto da política, para Althusius, é a associação, em que cada um se obriga diante do outro por meio de um pacto, expresso ou tácito, de comunicar tudo o que é útil à vida social (“Política”, I, 2); sobre a natureza gregária dos homens, com argumentos aristotélicos, “Política”, I, 24.

13 O termo *universitas* foi amplamente utilizado pelos teóricos da soberania popular, como João de Paris, Acúrsio, Cino de Pistóia, entre outros. Vale notar que tal conceito introduz, nessas teorias – que chegam como fonte a Althusius –, um termo de continuidade à vida política, já que o povo nunca morre; continuidade imanente, do ponto de vista das instituições que zelam pela soberania popular, mas sempre unida a uma transcendência do ponto de vista da constituição do poder político em si: que “Deus estabeleceu o Império a partir do céu”, e a máxima *popolo faciente et Deo inspirante*, são lugares comuns dessas teorias. Conferir um bom histórico dessa discussão em Kantorowicz (1998, p. 182).

Hobbes – representação/unidade operaria aquém do contrato de submissão ao sumo magistrado.

Althusius define na sua “Política”, I, 13: “[...] mandar, governar, presidir nada mais são do que servir e cuidar do bem dos outros, como os pais mandam nos filhos e o marido na esposa”; com efeito, o problema não está aí, diria Hobbes, nesse lugar comum das teorias políticas. Estaria, sim, nas condições viáveis para que isto ocorra da melhor maneira possível, o que atravessa a questão da *instituição* do poder soberano. Ao cabo, o governo, para o filósofo inglês, sempre pertence ao povo (1992, pp. 189-190); o inadmissível corolário dos fundamentos althusianos – pelo menos para a minha construção argumentativa – é uma relação posterior, que inclina a questão para continuidade da realidade política. Pois a representação, para Althusius, é inseparável de um sempre ativo *direito de resistência*: enquanto existir na *Civitas* a verdadeira representação do corpo associado – que ele chama em geral de Éforos (*Ephoris*)¹⁴ –, não se pode afirmar que ao sumo magistrado seja dada a *propriedade* (*proprietas*) do poder supremo, senão seu *uso* (*mandato*), e dentro de condições preestabelecidas pelo contrato de uso (*contractus mandati*) ao qual ele também é ligado por obrigação. Ele é administrador da *summa potestas* por contrato, porém somente enquanto mantém a palavra dada.

Assim, o fator continuidade pode ser pensado a partir de duas vertentes: enquanto o sumo magistrado se submete às condições postas pelo contrato de uso do poder soberano, todos os singulares e a própria coletividade devem ser submissos a ele, *obedecê-lo*, e a ordem social assim é garantida (Política, XXXVIII, 40); ou, em caso de atentado da sua parte às regras estipuladas pelo contrato, o que garante a vida e a união civil não é nada senão o *direito de resistência*, que pertence não aos cidadãos particulares, mas aos Éforos enquanto representantes do povo.¹⁵ O verdadeiro caráter representativo, que existe, não está ancorado no sumo magistrado, mas nas instituições que enviam às limitações do poder transferido a ele. A tirania, definida por Althusius como o contrário de uma correta e honesta administração (Política, XXXVIII, 1), é um fato mais que nominal e põe concretamente o problema da persistência salutar de um corpo político. Embora se possa pensar em termos de gênese o pacto entre os associados (simbióticos) de uma determinada realidade política, penso que em Althusius a sociabilidade como ruptura é um falso problema. Não passa

14 O capítulo XVIII da “Política” é dedicado ao tema.

15 No capítulo XVIII, 28, lemos: “O único poder para administrar e direcionar o corpo e os direitos dessa associação universal, de acordo com as leis justas, é transferido para esses administradores e reitores pelos membros da associação universal.”

pela construção de um campo de causalidade que explique o porquê da política e que tenha como fatores prevalentes os conflitos naturais entre os homens. A integração e a força de vida de um povo passam, sim, pela constituição de canais representativos; mas na medida em que, sendo impossível a transferência de soberania para algo exterior à associação geral, o direito de resistência é o que garante que a política continue sendo política e não desague na tirania.

O desacordo de Hobbes, claro, não se dirige apenas a Althusius, mas à relevância que este dá ao direito de resistência – e eis aí por que a estratégia genética de Hobbes deve ser invocada a partir da ideia de ruptura – é paradigmática: ele escreve (1992, p. 98): “esse poder ou direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda a sua força e poder àquele homem ou conselho; e fazer isso... nada mais é do que abrir mão do seu direito de resistência”. A *ruptura* envolvida no contrato de cada um com cada um, ainda que exigida pela razão – pelas leis de natureza –, baseia-se na transferência *absoluta* dos direitos naturais de cada um ao poder soberano e deve constituir um espaço visível entre dois tempos distintos, quais sejam, o tempo de guerra e o tempo de paz.¹⁶

A soberania, para Hobbes, tem como condição material de existência a transferência do direito natural de cada um a um homem ou a uma assembleia que reclama o conceito de *persona* e, posteriormente, de representação, para sinalizar de que modo a multidão – abúlica, pois sem vontade própria (Lev., p. 141) – devém povo, voz e ação únicas, as quais são políticas apenas sob a cobertura do poder soberano. Sem a representação, a multidão é só número. E o número não basta para sanar a precariedade do direito de resistência em estado de natureza. A instauração do tempo de paz exige, pois, uma ruptura estratégica entre a vontade do cidadão e a ação do soberano: a *autoria* de cada ato da *summa potestas* é do súdito, mas a *autoridade* de sua execução se encontra exclusivamente na esfera da soberania. A transitividade entre as duas esferas é condição do poder absoluto e da paz e se relaciona com a exterioridade

16 Lembremos que a guerra deve ser entendida pelo *tempo*, pelo tempo em que existe a disposição para a guerra, e só o contrato de cada um com todos tem força o suficiente para por fim a um tempo assim. Por isso ruptura, pois, também, trata-se da *irrupção* da paz, do tempo em que não se está em guerra. Estas palavras de Hobbes (Lev., p. 109) são das mais conhecidas e não poderiam ser mais claras: “[...] torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.”

conflituosa que os direitos naturais guardam entre si.¹⁷ Por isso, a autoridade sobre os indivíduos há de ser, numérica e relacionalmente, exterior a esses mesmos indivíduos; ainda por esse motivo, pode-se entender que nem a concórdia de muitos é suficiente para a instauração do tempo de paz (1992, p. 93).¹⁸

Entrelaçada à pergunta sobre o alcance da irrupção da política na vida dos homens está aquela sobre a força que faz da sociabilidade fruto de uma necessidade tão mecânica quanto a que perpassa a deliberação¹⁹ do indivíduo, seja homem ou outro animal qualquer (a liberdade não exclui a necessidade); o conceito de transferência – incluindo suas versões como renúncia e abandono – é um elo entre duas etapas da construção hobbesiana, na medida em que implica o ultrapassamento do próprio contrato social como causa da vida do poder soberano. Ao pôr na mesa o conceito de absoluto, uma pista é dada. Contudo, o movimento que busca romper com o tempo da guerra deve ser capaz de explicar a permanência da paz (e a segurança procede dessa estabilidade) com elementos que se remetem de forma indireta ao contrato. A obediência é inteligível a partir da passagem à segunda etapa. E o é como termo de continuidade.²⁰

17 Sobre isso, conferir Lazzeri (1999, p. 77, grifos do autor): “*Quoi qu’il en soit, il découle de l’anthropologie de Hobbes que les rapports interhumains sont des rapports fondamentalement utilitaires, exprimés sous une forme instrumentale. [...] dans ce cas, l’exteriorité des rapports humains ne sera jamais dépassée: l’État ne fera jamais que tenter de la rendre acceptable pour chacun en l’organisant sur la base d’un fondement juridique artificiel que fasse accepter des limites à cette concurrence afin de protéger la conservation de chacun*”.

18 É dentro desses parâmetros que o direito de resistência deve ser entendido, por exemplo, como injúria – caso tal direito devesse apoiar-se em uma liberdade factual, como a que é determinada pelo direito civil. Injúria, pois quebra da confiança, premissa do contrato de cada um com todos – que, sim, constitui para Hobbes uma base de legitimidade moral (1992, p. 72; Lev., pp. 123-135). Além da quebra de contrato, que caracteriza *absurdo*, temos que a multidão nunca é uma senão depois da transferência de direitos ao representante, o que a inviabiliza como sujeito político (de ação política): toda resistência, ainda se coletiva, deve ser compreendida como sedição, como atitude não política, ou seja, como recaída no tempo de guerra. Se Hobbes determina bem no “Leviatã” em que sentido é inútil solicitar a não resistência de cada um (o direito de resistir se restringe à defesa do corpo próprio, individualmente, “Leviatã” XIV e XXI), apoiado sempre na lógica calculante das leis de natureza, a transferência permanece sempre absoluta na medida em que isso é exigido pela mesma lógica que faz com que o soberano seja efeito exterior ao contrato, enfim, não obrigado por ele. Fica mais clara a determinação do que seria esse direito de resistência justamente pelo contraste com a teoria de Althusius.

19 Sobre a deliberação (Lev., pp. 54-5), o processo é exposto como uma *série alternada* de paixões: “Quando surgem *alternadamente* no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam *sucessivamente* pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão a ela, às vezes a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação”. Que o modelo que perpassa os determinantes das ações humanas seja aritmético, em vez de geométrico, vemos na definição mesma de razão como cômputo. No mesmo capítulo: “Estas paixões simples chamadas appetite, desejo, amor, ódio, alegria e tristeza recebem nomes diversos conforme à maneira como são consideradas. Em primeiro lugar, *quando uma sucede à outra*, são designadas de maneiras diversas conforme a opinião que os homens têm da possibilidade de conseguir o que desejam”. Os *italicos* são meus.

20 Pois, como escreve em (1992, p. 109): “O direito absoluto do principal governante (*summi imperantis*) exige tanta obediência quanto é preciso para governar a cidade, isto é, tanta que faça o poder supremo não ter

A obediência é um díptico na teoria hobbesiana: não se explica apenas pelo ato contratual – que se entendido como simples ato tem importância bem relativa para Hobbes –, mas antes por serem os axiomas da razão o mesmo que leis morais (1992, p. 72),²¹ implicarem confiança mútua entre os contratantes e fé no poder instituído, por se apoiar, enfim, no raciocínio e na vontade de cada um. Contrair o pacto significa se dispor à obediência futura, em nome da proteção (Lev., p. 189). De modo complementar, a engenharia que mantém o poder soberano absoluto é – e apenas assim a proteção parece ser garantida – fundada na irresistibilidade de seu poder, consequentemente no medo em direção ao soberano e à lei civil, expressão de sua vontade. Este medo constitui fator de integração e de continuidade da realidade política compreendida como união.²² O medo, aqui, possui a capacidade de articular igualmente duas etapas da validade contratual. A transferência, neste caso em que Hobbes parece atingir o ápice de sua originalidade e de sua força crítica, liga-se à legitimidade do poder absoluto na medida em que cada um é autor das ações do poder soberano; a paixão com que se pode contar é o medo, demonstra-nos em “Leviatã”, XV:

sido concedido em vão. E chamarei esse tipo de obediência – embora às vezes, por algumas razões que veremos, seja justo recusá-la – de ‘obediência simples’, porque não se pode dar obediência maior do que esta. A obrigação de prestar essa obediência não deriva imediatamente daquele contrato mediante o qual transferimos todo o nosso direito à cidade, mas mediamente, porque sem tal obediência se frustraria o direito da cidade, e portanto não se teria construído a cidade. Pois uma coisa é dizer: *dou-te o direito de ordenar o que queiras*; outra bem diferente: *farei o que quer que ordenes*. Porque a ordem pode ser tal que eu prefira morrer a cumpri-la.” Itálicos de Hobbes. Semelhante oposição verbal está no “Leviatã”, XIV, coerentemente posta na parte em que discorre sobre a nulidade dos pactos em que alguém se obriga a não resistir a um ataque à sua vida. Os termos, análogos aos do *De cive*, mas contextualizados pela residualidade do direito de resistência, são (Lev., p. 121): “Porque, embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, mata-me*, não se pode fazê-lo nestes termos: *Se eu não fizer isto ou aquilo, não te resistirei quando vieres matar-me*.” Os itálicos são de Hobbes. E igualmente (Lev., p. 286): “Pois a prosperidade de um povo governado por uma assembleia aristocrática ou democrática não vem nem da aristocracia nem da democracia, mas da obediência e da concórdia dos súditos; assim como também o povo não floresce numa monarquia porque um homem tem o direito de o governar, mas porque lhe obedece”.

21 Alessandro Biral, em “Hobbes: la società senza governo”, in Duso (1993, p. 95), chega a conclusão semelhante no que respeita à fé, mesmo que em outro contexto: “Per scegliere l'esecutore del programma da loro stessi compilato, gli elettori non hanno altro ausilio oltre la fiducia in qualcuno, che essi debbono trovare già ben accesa e viva in loro; fiducia nell'eletto quale miglior attore, quale più onesto, più equo, più imparziale, meno sensuale, meno corrutibile, realizzatore del patto”. Quando não há um pacto, de fato resta a obediência por temor ao poder irresistível do soberano (Lev. p. 301). Espinosa dirige-se, creio, a esse aspecto da teoria hobbesiana quando escreve (TP, p. 9): “[...] um Estado (*imperium*) cuja salvação depende da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente”.

22 No quinto capítulo de “Do cidadão”, os artigos 4, 7 e 8 tratam disso. No sétimo, lemos: “Essa submissão das vontades de todos à de um homem ou conselho se produz quando cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu [...]” e, no oitavo, “quando todos os outros (homens) tiverem feito o mesmo, aquele a quem se submeteram terá tanto poder que, pelo terror que este suscita, poderá conformar as vontades dos particulares à unidade e à concórdia”. Os itálicos são meus.

com efeito, ele tem a força de legitimar os pactos mesmo no estado de natureza (Lev., p. 120; 1992, p. 47). Com a mediação da ideia de transferência (sem essa mediação, o medo, uma das paixões políticas fundamentais também para Espinosa, juntamente à esperança, produz efeitos políticos qualitativamente diversos), a paixão do medo está tanto no início da *linha dedutiva* – como medo da morte –, como no fim, enquanto garantia de segurança política, como poder de conformação entre as vontades individuais (Lev., p. 147).

O contrato, para Hobbes, envolve então determinadas relações conceituais que justificam, desde o ponto de vista teórico – procurando se aproximar da prática do conhecimento verdadeiro dos princípios naturais que regem a verdadeira utilidade da política –, não apenas sua existência, mas a sua necessidade tendo em vista a finalidade da *Civitas*, a paz. E a paz é mantida também pelo medo que surge do fato de a transferência de direitos constituir uma ruptura em relação ao estado de guerra.²³ Neste sentido, há uma proporcionalidade evidente entre medo e segurança, a qual explica em que medida aquele é fator de continuidade política, da vida do estado, da temporalidade da não guerra. O poder político deve fazer-se um *outro* temível em relação à multidão, assim como as leis (*lex*) devem ser *outra* em relação ao direito (*jus*)/liberdade de cada um (Lev., p. 112). A insubmissão dos cidadãos a essa força é absurda (Lev., p. 114), e tal absurdo não se limita ao fato de que resistir individualmente a tamanho poder seja inútil e até impossível, mas constitui *injustiça*.

3 Concurso x transferência: uma outra relação entre ruptura e continuidade

O contrato social é para Hobbes um arcabouço causal que, direta e indiretamente, permite o desenvolvimento conjunto de uma proposta genética e de uma intervenção teórica na realidade política (na medida em que a ideia de transferência de direitos – especialmente do direito de resistência – vincula ao contrato os termos pelos quais a obediência é devida ao soberano tendo em vista a permanência efetiva do tempo de paz). Devo, agora procedendo ao exame da teoria de Espinosa, procurar avaliar o alcance de tal concepção de causalidade

23 Longe de ser uma questão indiferente, o estatuto do estado de natureza em Hobbes é objeto de investigação profunda; Thornton (2005, p. 17) debruça-se sobre três concepções possíveis de estado de natureza. Apenas remetemos à obra, sem adentrar nessa divisão, já que todos os três itens têm como denominador comum a necessidade da transferência. Tocamos levemente no segundo item, mais interessante no contexto, que é o de uma condição na qual podem cair todas as repúblicas, e que opera como *medo* da dissolução e da guerra e fator de continuidade da obediência e da paz. Cf. também Krom (2011, p. 31). Para a ligação essencial entre medo e a lei, Lev., p. 249.

e certas consequências teóricas e práticas envolvidas pela transição/ruptura que realiza a passagem do tempo de guerra ao tempo de paz.

Em um primeiro momento, pode causar estranhamento a projeção feita por Espinosa desse mesmo esquema causal, do contrato social e da transferência que ele implica, em seu “Tratado teológico político”, cap. XVI. Amplamente comentada por intérpretes da filosofia política espinosana, a construção nessa obra de uma fórmula contratual acerca da gênese do político não deixa de constituir um instrumental eficiente *já de crítica* ao suporte transitivo defendido por Hobbes.²⁴ A pergunta, aqui, refere-se prontamente às condições materiais para a realização do pacto político. Sabemos que, em Hobbes, à promessa fundante do contrato, deve-se acrescentar um adicional de motivação, que seja, o medo provocado pelo irresistível poder do soberano: assim, afirmei que a paixão do medo não apenas impulsiona a razão a agir, mas que esta reclama a consciência de que apenas o medo como paixão prevalente pode limitar os ânimos autorreferentes de cada um na busca do útil. Por isso a transferência e seu caráter absoluto: apenas um poder de tal envergadura pode conter os homens dentro dos parâmetros estabelecidos pelo pacto.

Ao rever as condições analisadas por Hobbes para a formação da sociedade, Espinosa aplica um discreto porém notável deslocamento de perspectiva: “este contrato (*contractus*) será válido só enquanto subsistir seu fundamento, isto é, o motivo do perigo ou do interesse” (TTP, p. 244), ou seja, toda a força do pacto está em função de sua utilidade, não constituindo *absurdo* seu abandono se as condições materiais para sua permanência forem minimizadas ou suprimidas. O deslocamento não se resume à remoção de toda coordenada moral que

24 Dou por pressuposto alguns tópicos da ontologia espinosana, como a famosa identidade entre substância e natureza, ambas compreendidas como causas de todas as coisas. Aqui, vale recorrer à proposição em que Espinosa demonstra o caráter imanente da causalidade divina (em contraposição à causalidade transitiva), na “Ética”, I, 17: “*Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens*. Dem: Tudo o que é, é em Deus e por Deus deve ser concebido, e por isso Deus é causa das coisas que são nele; o que é primeiro. Além disso, fora de Deus não pode ser dada nenhuma substância, isto é, uma coisa que seja em si fora de Deus (*res, quae extra Deum in se sit*); o que era o segundo. Logo, Deus é a causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”. Como se pode perceber, a imanência da causalidade divina se explica enquanto seus efeitos, os quais não são substâncias (só há uma), só existem enquanto – *quatenus* – se explicam pela potência de Deus e não constituem outro (um *extra Deum*) em relação à sua existência. Para as causas finitas pode-se igualmente recorrer a esse conceito: em relação à causalidade transitiva do contrato e da transferência hobbesiana, assim a qualifico porque o poder só é soberano na medida em que é absoluto *em relação* à multidão e expressa um efeito realmente distinto da sua causa, seja esta a multidão que acorda em firmar um contrato, seja o próprio contrato, o qual não envolve a *persona artificialis* que faz as vezes de *summa potestas*. Se for possível, como proponho que seja, repensar a política do ponto de vista da causalidade imanente, é preciso mostrar em que medida, 1) a teoria do contrato tem suas limitações ao explicar a realidade política; 2) Espinosa consegue formular um aparato de causalidade em que o agente que causa (no caso aquilo que causa o poder político) permanece operante no efeito, e 3) tal permanência favorece não apenas a compreensão genética do político, mas oferece um quadro da atividade social mais compatível com o fim da *Civitas*, a liberdade, e com a virtude capital do complexo civil, que é a segurança.

fundamenta o pacto, mas igualmente à dificuldade, linha por linha mais clara a Espinosa, de que haja uma mediação racional em tal processo causal e que seja seguro apegar-se ao conceito de transferência como seu fundamento. Conforme os conceitos de razão e de transferência operam no TTP, o que se vê é a gênese de uma forma particular de soberania, a democracia – pois, antes de tudo, um poder só pode ser absoluto²⁵ (e é o TP que irá mostrar as razões por que a democracia é o único regime absoluto) levando em conta dois desvios centrais: a transferência se faz ao corpo coletivo da sociedade, da qual não se deixa nunca de fazer parte; e os fatores de união e de conveniência ultrapassam a racionalidade – sem precisar excluí-la do conjunto explicativo da gênese, já o TTP põe algo que será bem determinado em seus detalhes na “Ética”: é somente pelos afetos e por sua potência (afetos racionais ou passionais) que se pode formular uma gênese política, pelas proporções estabelecidas entre eles nos movimentos que unificam os homens em uma causalidade comum.

A mediação racional e transitiva do contrato é, desse ponto de vista, ineficaz, e parece surgir no TTP, então, como uma mediação imanente.²⁶ Se a racionalidade opera de maneira notável na gênese do direito democrático, é porque os preceitos da razão dizem, sim, o que é mais útil aos homens, contudo o cerne da compreensão da gênese política em seu sentido mais amplo não exige tais bases racionais.²⁷ Que relações causais poderiam, a partir disso, cumprir as condições dessa gênese, levando em conta que, para Espinosa, a sociedade como um todo retém integralmente o *jus imperii* – ou seja, assumindo que,

25 Assim, para Espinosa, apenas dentro dessa dinâmica se pode resguardar algo que é extremamente importante para o conjunto da política hobbesiana, que é a igualdade entre os homens. Não devemos esquecer que Hobbes já chegara às margens dessa concepção de democracia, antes do momento da transferência; porém, as modificações impostas por Espinosa, que o levam enfim a encarar a transferência como uma questão de mera teoria (TTP, p. 250) – contudo com efeitos reais – mais do que uma realidade causal concreta, implicam que “ninguém transfere seu direito natural a outro ao ponto de ser excluído de toda a deliberação no futuro”.

26 São conhecidos os problemas ligados ao uso de *mediação* na filosofia política de Espinosa, mas o conceito é muito bem utilizado por Visentin (2001, p. 161). Devo citar o TTP, p. 250: “Por mais que a doutrina apresentada no capítulo anterior, em torno do direito absoluto (*jure summarum potestatum*) das autoridades soberanas e do direito natural do indivíduo que para elas é transferido, seja compatível com a prática, e por mais que esta possa estar regulamentada de maneira que se aproxime cada vez mais de tal doutrina, é, todavia, impossível que em muitos aspectos ela não se fique pela mera teoria. Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem. [...] jamais os homens renunciaram a seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito, do que pelos inimigos”. Para Hobbes, a absolutez do poder soberano não o permite temer nada, senão os céus, como podemos verificar em “Leviatã”, XXVIII.

27 Para Espinosa (TTP, p. 237), essa base é a lei universal da natureza humana, a qual é observada em sua força de lei eterna pela razão e constatada pela própria experiência. Outro cruzamento assim, positivo, entre razão e experiência, dá-se na “Ética” e cimenta igualmente a necessidade da união política, que é a conclusão de que nada é mais útil ao homem do que o homem.

conquanto se fale de transferência, ela diz respeito sempre ao corpo coletivo da sociedade, ou a uma imagem, já que não se pode transferir a própria potência de existir? A ontologia também cumpre seu papel no TTP, como o mostra a definição de direito natural, apartado desde seus fundamentos da ideia de uma liberdade potencial de fazer tudo aquilo que aparenta assegurar a sobrevivência do indivíduo:

Por direito e instituição natural (*per jus et institutum naturae*), entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. [...] É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência. [...] Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a *potência de todos os indivíduos em conjunto (simul)*, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo aquilo que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência (TTP, p. 234).

Cumprir notar que a intervenção do advérbio *simul* não se resume a marcar uma soma algébrica das potências individuais que compõem a natureza, já que determinações posteriores do advérbio apontam os limites da ideia de transferência para a explicação da gênese política.²⁸ Tais movimentos, para certos olhares, podem constituir uma limitação teórico-histórica da obra²⁹ se comparados ao posterior abandono completo da ideia de pacto e de contrato na filosofia espinosana;³⁰ porém, acabam por desconstruir a ideia de transferência. O que abre espaço para uma interpretação da política espinosana nos moldes que seguem.

O TTP pode ser visto como um ponto de inflexão no pensamento de Espinosa, e, além disso, no pensamento político da Modernidade, caso compartilhemos de algumas consequências que podem ser extraídas dessa obra. Ela traz as marcas de um encontro decisivo. Para Morfino (2002, pp. 236-7), um dos eventos que abriram o caminho de Espinosa à sua crítica às filosofias da história aos preconceitos metafísicos de suas especulações – como a ideia de um sentido

28 TTP, p. 237: “Se tivermos, além disso, em conta que os homens, quando não se entrem ajudam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão (o que aponta a primazia da união em relação à força da razão na formação do campo político em Espinosa), vivem escravos da necessidade, conforme demonstramos no capítulo V, veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se (*in unum conspirare debuisse*) e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto (*sed ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur*).” Com isso, podemos ver que o advérbio *simul* faz operar a imanência na formação mesma do campo político. Cf. Visentin (2001, p. 159).

29 É famosa esta tese de Negri, em “A anomalia selvagem”.

30 Para o único uso de *contractus* no TP, cf. IV, 6.

único, com uma temporalidade linear ou cíclica cuja inteligibilidade depende de um princípio formal e estático – foi o encontro com a teoria da história e da política de Maquiavel.³¹ O intérprete, fazendo uma análise acurada de como se apresentam as determinações causais no “Tratado da emenda do intelecto”, baseadas no conceito de *series*, em contraposição àquelas propostas e desenvolvidas na “Ética”, guiadas pelo conceito de *connexio*, afirma que o encontro de Espinosa com a política do secretário florentino é crucial para que aquele remodele a possibilidade do conhecimento adequado em relação às realidades históricas dos corpos políticos (2002, p. 151). É a sua hipótese, a de Morfino, e a partir dela desconstrói – junto ao TTP, XVII e XVIII – os preconceitos relativos à eleição do povo hebreu por parte de Deus. No âmbito de uma complexidade causal imanente, os fundamentos mesmos da gênese política devem ser revistos, então, colocando em xeque a ideia de uma ruptura entre estado de natureza e estado civil. E nessa linha é sempre bom recorrer à clássica resposta de Espinosa (1979, p. 392), na carta L, a respeito do que o distancia de Hobbes: “[...] a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural”, responde o filósofo a Jarig Jelles em 1674, e prossegue, “e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural”.

Se já no TTP, vimos, Espinosa critica a causalidade política constituinte apoiada na ideia de transferência, apenas o TP aprofundará em que termos deve-se compreender a *potentia multitudinis* como *definiens* do direito civil e da realidade política de uma Cidade. Não se trata de defender categoricamente a inexistência de qualquer espécie de ruptura, mas de reformulá-la de tal maneira que o direito natural permaneça em sua integridade no direito civil. Em Espinosa, acredito, pode haver uma proposta conceitual que ajude a combinar tal permanência a uma gênese efetiva (no sentido de uma causalidade que explique as duas vertentes como perspectivas simultaneamente aplicáveis dentro da ontologia política do filósofo), compreendendo os elementos de exterioridade existentes nos encontros entre os indivíduos, mas deslocando-os para o plano maior de uma operação conjunta entre eles que é constitutiva de realidade singular,

31 “La mia ipotesi è che l'incontro con Machiavelli, probabilmente contemporaneo alla redazione del TTP (perlomeno questo periodo costituisce il terminus ad quem della lettura di Machiavelli) ha avuto come conseguenza la ridefinizione spinoziana del concetto di causa. In effetti, nell'*Ethica*, il termine *series* scompare e compare invece il termine *connexio*. La *connexio* definisce l'ordine della natura naturata come effetto immanente della potenza causale che costituisce la natura naturans (mentre nel TdE Dio è detto causa prima, ma mai causa immanens).” Para ler sobre Deus como *causa prima* no “Leviatã”, remeto ao cap. XII, p. 94. Cf também Lucchese (2004, pp. 293-316).

de um direito natural tanto mais potente quanto mais as forças que o causam permanecem nele operante.

Sobre o estado de natureza, a terceira e a quarta partes da “Ética” analisam as complexas conjunções de fatores determinantes das operações humanas a partir das forças que os afetos têm sobre os indivíduos em sua vida de encontros “fortuitos”. Os afetos, passagens que exprimem variados graus de potência dos indivíduos, são o próprio campo sobre o qual podem e devem ser pensadas as contrariedades e as conveniências entre eles, e sua grande variedade é sintoma da complexidade envolvida em qualquer união que possa vir a ser firmada entre os homens. Dois aspectos estão interligados aqui: a complexidade afetiva dos seres está em função da complexidade causal que dá existência a uma coisa determinada – quanto mais complexo o indivíduo, tanto maior o espectro afetivo a que está suscetível e pelo qual pode ser disposto. A Cidade, como corpo coletivo, abrange uma complexidade desmesuradamente maior que um corpo individual, mas está sujeita às mesmas determinações naturais que qualquer outra coisa singular. Medo e esperança, por exemplo, enquanto existem como afeto comum, estabelecem proporções que, no TP, demarcam o seu objeto próprio.³²

Naturalmente, pois, à gênese de uma Cidade torna-se difícil vincular alguma sobredeterminação unitária exterior a seus próprios componentes – pois que sua vida, seu direito natural, sua potência, explicam-se pela vida, pelo direito natural, pela potência dos componentes que a constituem. Ou melhor, pela definição que Espinosa dá de coisa singular, tais componentes devem ser encarados como *constituíntes*, como partes que, em conjunto (*simul*), são causas da realidade complexa do corpo político. “Por coisas singulares”, escreve o filósofo na “Ética”, II, def. 7, “entendo coisas que são finitas e têm uma existência determinada.” E segue mostrando em que sentido seus componentes são de fato constituíntes: “Se vários indivíduos *concorrem* (*concurrent*) para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente (*simul*) causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos uma única coisa singular”.

A ideia de *concurso* entre potências individuais, colocada assim, pode ser uma chave para a leitura de uma passagem crucial do TP, a qual justamente aponta como a conveniência concreta entre os homens, se aplicada à ação comum e, dentro do perímetro político, aplicada à conjunção de forças, caracteriza a função qualitativamente genética do direito natural apreendido coletivamente. “Se dois se põem de acordo (*si duo simul convenient*) e juntam forças”, escreve

32 Conferir o belo parágrafo 6, do segundo capítulo, em que o filósofo explica por que se concentra, em suas análises, no *imperium* instituído por uma multidão livre (*libera multitudo*), cuja liberdade é proporcional à superioridade da esperança sobre o medo.

(TP, p. 18), “juntos podem mais (*plus simul possunt*), e consequentemente têm mais direito sobre a natureza (*plus iuris in natura simul habent*) do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos (*eo omnes simul plus iuris habebunt*)”. Essa ideia faz despontar, enfim, o descentramento da transferência como elemento genético do político – ainda uma vez, desde o TTP –, e serve à anulação da distância entre os componentes do pacto e seu efeito, o poder soberano, e para a determinação qualitativa – não restritamente numérica, em que os termos sempre precisam de algo exterior para se relacionarem ordenadamente – da união constitutiva e instituinte da *societas* e igualmente do poder político. Não se trata de uma simples soma, mas da instauração (a ruptura está ligada, então, a uma realidade que se determina e é determinada naturalmente) de uma proporção determinada.

Por essa linha, pode-se entender como o direito natural é resguardado no interior da vida civil, na medida em que a constituição dessa coisa singular, via concurso, leva ao campo político a diversidade de *ingenii* – e um novo horizonte causal materialmente determinado – que não se limita a representações da vida privada, pois que sempre pode expressar vetores políticos distintos entre si. Enquanto a proporção é constituída de tal forma que os conflitos são fonte de ímpeto político – e aqui se assume que os cidadãos não são esvaziados de potência política e que as ações civis têm como base a permanência de tais conflitos (carta L) –, deve-se pensar que, colada ao conflito, a resistência é a própria condição de continuidade da vida política. Afastando-se, porém, de Althusius e da mediação *representativa*, pois que a instituição do comum e a proporção regrada politicamente das conveniências é aquilo que pode gerar resistência a que passem³³ os conflitos fundamentais à guerra interna e à consequente dissolução do corpo político (os limites dessa resistência institucional são bem expressos pela *indignatio*), momento no qual o direito civil não consegue mais filtrar o direito de guerra e seu favor, em favor da liberdade, em favor do temor e do respeito à *summa potestas* (TP, IV).³⁴

Poderíamos pensar a institucionalização do conflito e da resistência como um legado althusiano na filosofia de Espinosa, mas o que prevalece

33 Resistência e conflito estão sempre em tensão, e fazem a política se mover por dentro dessa tensão. Cf. Bove (1996, p. 21): “A la limite de la rupture du Corps politique, par l'exercice révolutionnaire du droit de guerre (limite infranchissable dans une véritable démocratie), dans la double tension droit de nature/droit civil et obéissance/résistance, c'est vers une nouvelle figure de la citoyenneté, au sein de l'auto-constitution de la multitude comme 'sujet' autonome-stratégique, que nous conduit la réflexion politique spinoziste”; e p. 276: “La tension propre de la démocratie, c'est alors qu'elle est d'autant plus parfaite – absolument absolue – qu'elle se constitue selon une consensualité critique à l'extreme limite du passage de l'obéissance à la sédition”.

34 Cf. TP, III, 9, e IV, 4 e 5.

é a tonalidade maquiaveliana: na ausência de uma eficácia institucional de contrapoderes, ou restaria a vida nua da multidão como súdita e passiva, apenas sobrevivendo, ou restaria a própria essência do corpo político, que apenas em sua integridade define o direito civil (TP, p. 20), e cuja determinação à liberdade é denominador político por excelência (então é importante que a virtude da Cidade seja definida pela segurança, não pela paz, imanente a ela). Espinosa não partilha dos pressupostos mecanicistas sobre a vida que levam Hobbes à sua concepção de uma racionalidade calculante, e, posteriormente, à ruptura temporal entre a guerra e a paz – a relação entre utilidade, concórdia e paz se dá em outros termos.³⁵

Neste caso, é possível enxergar a utilidade, em Hobbes, totalmente associada – pelas leis da natureza e pela gênese do civil – a um necessário esvaziamento de potência dos cidadãos, o que é requerido pela paz. A temporalidade política espinosana é plural, a paz é mais que o tempo negativo em relação à guerra: “da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz” (TP, pp. 44-5).³⁶ A paz é virtude, e a própria obediência deve ser ligada a uma vontade constante de fazer aquilo que dita o decreto comum, e não à justiça baseada nas leis morais da razão. O medo trava não apenas a liberdade dos cidadãos, mas ainda a de quem detém a *potestas* suprema (TP, pp. 30-1). Quando se estende a realidade política à potência natural da multidão, quando o conflito é termo forte e operante a partir dessa potência, permanece o direito de guerra ditando as regras sobre o temor e o respeito que se deve ao soberano. A política espinosana não adere ao gradual afastamento entre liberdade e vida (e à consequente proximidade entre liberdade civil e silêncio das leis), devido a decisões racionais. A razão define a liberdade, a potência define a liberdade, por isso medo e segurança são inversamente proporcionais, por isso é contra a razão que os súditos transfiram toda sua potência e descuidem de sua própria proteção, deixando o monopólio da violência nas mãos da *summa potestas*. Não é a *summa potestas*, pois, que define o caráter político da união, e sim a potência da multidão, que define assim o próprio direito civil.

35 Indo a Maquiavel, Espósito (1984, p. 174) caracteriza bem o que significa a ausência de um poder absoluto na Cidade para Hobbes: “L'effetto dissolutivo dell'assenza di un potere assoluto a Roma è un conflitto sociale che Hobbes si affretta ad identificare con la guerra civile. Il ragionamento di Hobbes procede per passaggi lineari: potere diviso significa conflitto sociale, conflitto sociale guerra civile, guerra civile estinzione dello Stato”.

36 E ainda, linhas depois: “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”.

A crítica de Espinosa ao contrato faz pensar não tanto em falhas conceituais – sempre bem relativas –, mas sim nas formas em que a paz é, de fato, útil, ou mesmo se a ausência de conflitos deve ser sintoma de paz. Faz-nos perguntar: o que devo esperar da política? O conflito é chama vivaz, que mantém acesa a política, como incremento de potência de todos, como fonte de liberdade. Qualquer intenção de “compreender” aquilo que Espinosa não escreveu a respeito das instituições democráticas deve recorrer ao sentido vital da política – daquilo que faz a vida ser algo mais que a circulação sanguínea. Até porque, com o que temos, sabemos que a política espinosana, assim encarada, é sempre campo de resistência à violência, mesmo que a violência constitua a política feita pelos homens quando guiados por paixões tristes, como o ódio, a inveja e mesmo a indignação, cuja força constituinte tem sido trazida com mais frequência aos estudos interpretativos. Não me cabe aqui, contudo, adentrar em tão espinhosa polêmica, que escapa aos objetivos deste texto.

Referências

- ALTHUSIUS, J. “Política”. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- _____. “Politica methodice digesta of Johannes Althusius”, reprinted of the 1932 ed. published by Harvard University Press. New York: Arno Press, 1979.
- ANDRADE, F. D. “*Pax spinozana*. Direito natural e direito justo em Espinosa.” Tese defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Usp, 2001.
- BOBBIO, N. “Locke e il diritto naturale.” Torino: Giappichelli, 1963.
- BOVE, L. “La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza.” Paris: J. Vrin, 1996.
- DUSO, G (a cura di). “Il contratto sociale nella filosofia politica moderna”. Milão: FrancoAngeli, 1993.
- ESPINOSA, B. de. “Tratado político” (TP). Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. “Ética”. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.
- _____. “Tratado teológico-político” (TTP). Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. “Correspondências”. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. “Opera”. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1972.
- ESPOSITO, R. “Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano”. Napoli: Liguori Editore, 1984.
- HOBBS, T. “Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil” (Lev.). Tradução de João Paulo Monteiro e Maria beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- _____. “Do cidadão”. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992 (reimpresso em 2002).
- KANTOROWICZ, E. H. “Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval”. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KROM, M. P. “The limits of reason in Hobbes’s commonwealth”. Nova York: Continuum, 2011.
- LAZZERI, C. “Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes”. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- LUCCHESI, F. del. “Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza”. Milano: Ghibli, 2004.
- MACPHERSON, C.B. “The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke”. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- MORFINO, V. “Il tempo e l’occasione. L’incontro Spinoza Machiavelli”. Milão: LED, 2002.
- THORNTON, H. “State of nature or Eden? Thomas Hobbes and his contemporaries on the natural condition of human beings”. Rochester: University of Rochester Press, 2005.
- VISENTIN, S. “La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza”. Pisa: Edizioni ETS, 2001.