

**A BASE ANTROPOLÓGICA DA CONCEPÇÃO DE SOBERANIA
SOBRE O DITO «O HOMEM É UM DEUS PARA O HOMEM» EM HOBBS E
ESPINOSA**

Lisete Rodrigues*

Resumo:

A partir do comentário ao dito “O Homem é um Deus para o Homem”, e os termos em que tanto Hobbes como Espinosa o referem, procuramos trazer à luz os marcadores fundamentais da base antropológica que sustenta e determina a concepção de soberania em ambos, usando assim da prestabilidade desta referência como ponto revelador quer das afinidades iniciais, quer das distâncias finais entre os dois. Paralelamente, tentamos observar a dívida da concepção de homem para com um debate teórico balizado pelas opções políticas fracturantes entre republicanismo e absolutismo, entre liberdade e autoridade, determinantes da base conceptual a partir da qual se forma a própria concepção política de homem e de natureza humana.

Palavras-chave: Hobbes, Espinosa, Soberania, Natureza humana

Abstract:

Taking as a starting point the saying « Man is a God to man », as well the terms in which Hobbes and Spinoza refer to it, it is our goal to discuss the fundamental markers of the anthropological basis in which their political conceptions of sovereignty are grounded, and by which they are determined, using this helpful common reference to mark both their initial affinities, and their final detachment. At the same time, we'll try to observe how this conception of human nature is indebted to the theoretical debate concerning the dividing political options of both republicanism and absolutism, or between liberty and authority, determining the conceptual base from which the political conception of man and human nature proceeds.

Keywords: Hobbes, Spinoza, sovereignty, human nature.

*For men are enemies to each other when they
are not subject one to the other or to any common ruler.
Hobbes, De Cive, XIV, 19.*

* Mestre em Filosofia, especialização em História da Filosofia, pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail: lisete.rodrigues@campus.ul.pt. Trabalho desenvolvido no âmbito do programa de doutoramento em filosofia da política, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia - SFRH / BD / 48795 / 2008 .

Se há uma formulação à qual a referência a Hobbes ficou ligada, não terá sido certamente a máxima *o Homem é um Deus para o Homem*, mas sim, paradigmaticamente, a sua segunda parte: *o Homem é um Lobo para o Homem*.

Com a introdução destas duas sentenças no primeiro parágrafo da dedicatória do *De Cive*¹⁴⁷ ao Conde de Devonshire, Hobbes dá a nota de abertura do seu *pequeno trabalho* sobre a necessidade de acordos; de manter a fé e desta forma, deduzir os Elementos¹⁴⁸ da virtude moral e dos deveres civis¹⁴⁹.

Com estas duas máximas, Hobbes apresenta os extremos entre os quais a realidade da existência humana pode variar, subsumindo no dito *o homem é um deus para o homem* as relações entre cidadãos¹⁵⁰, logo, no estado de sociedade; e usando a fórmula *o homem é um lobo para o homem* para descrever as relações entre Estados soberanos¹⁵¹, estando esta lupinidade associada ao tipo de relações desenvolvidas numa realidade em que o poder soberano e a lei civil estão ausentes, sintetizada na designação de estado de natureza¹⁵² ou estado de guerra¹⁵³, produzido pela condução individual das acções segundo os ditames do medo e da esperança, numa lógica de obtenção de meios para assegurar a preservação da vida, nas palavras de Hobbes: *a preservação do seu corpo e dos seus membros*¹⁵⁴.

A ligação paradigmática do nome de Hobbes a esta segunda sentença poderá, à primeira vista, parecer exagerada, mas bastará uma análise dos pressupostos antropológicos da concepção de soberania que suporta o estado de sociedade tal como Hobbes o entende, na sua natureza e nos seus processos, para se concluir o peso desigual que a dinâmica agonística das relações humanas desempenha: quer na defesa da constituição do estado de sociedade, quer como elemento latente que organiza o entendimento do poder, da sua distribuição e aplicação nesse mesmo estado.

Da mesma forma, ao inquirir sobre o uso da primeira das duas máximas acima enunciadas: *o homem é um Deus para o homem*, em Espinosa, assim como o que se diz na ausência da referência à segunda no mesmo autor, procurando entender de igual modo os

¹⁴⁷ Usamos como edição de referência: TUCK, Richard e SILVERTHORNE, Michael, (edição e tradução do original latino *De Cive*), *On the Citizen*, New York: Cambridge University Press, 2008⁹.

¹⁴⁸ Redigido durante o exílio de Hobbes em Paris (1640-1652), durante o inverno de 1641, o *De Cive* é a terceira secção dos *Elementa Philosophiae*, precedida pelo *De Corpore* (publicado em 1655) e pelo *De Homine* (publicado em 1658), a primeira e a segunda secções, respectivamente.

¹⁴⁹ *De Cive*, Dedicatória, § 10, p. 6.

¹⁵⁰ *Ibid.*, Dedicatória, § 2, p. 4.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, Cp. I, pp. 21-31; V, 1-2, p. 69.

¹⁵³ *Ibid.*, Cp. I, 12, pp. 29-30; XI, 17, p. 126.

¹⁵⁴ *Ibid.*, Cp. I, 7, p. 27.

pressupostos antropológicos que aí se jogam relativamente a um debate teórico sobretudo de natureza política, torna-se visível o que nela se diz da influência da doutrina política de Hobbes no pensamento de Espinosa, dando conta quer das afinidades iniciais, quer do afastamento final entre as duas teorias.

No caso de Espinosa, esta referência ocorre a meio do livro IV da *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*¹⁵⁵, no escólio da proposição 35:

O que agora demonstrámos [que os homens são tão mais úteis uns aos outros, quanto cada um deles procurar sobretudo o que lhe é útil¹⁵⁶] atesta-o a própria experiência de todos os dias com testemunhos tão claros que quase todos repetem: o homem é um Deus para o homem. Todavia, é raro que os homens vivam segundo a direcção da razão, e a maior parte do tempo invejam-se e são causa de desconforto uns para os outros. Não obstante, só com dificuldade podem levar uma vida solitária, de tal forma que à maioria agrada muito aquela definição segundo a qual o homem é um animal social; de facto, as coisas passam-se de tal modo que da sociedade comum dos homens nascem muito mais vantagens do que danos. [...].¹⁵⁷

Tendo em vista a nossa proposta de aclaração da referência comum à máxima enunciada, dando o protagonismo ao pensamento político espinosano, de modo a nele reconhecer alguns vestígios de um diálogo com as teses hobbesianas, começamos por resumir o percurso que leva Espinosa até à demonstração supra-citada, na qual é enunciado o princípio de utilidade como motor de uma fundação da sociedade comum dos homens.

Tratarei portanto da natureza e da força dos afectos, e da potência da mente sobre eles, seguindo o mesmo método que utilizei nas partes precedentes a propósito de Deus e da Mente, e considerarei as acções e os apetites humanos como se se tratasse de linhas, planos ou corpos.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Usamos como obra de referência a edição crítica das obras de Espinosa, *Spinoza Opera Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, Herausgegeben Von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, em 4 volumes. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, abreviada por Et., vol. II, pp. 41-264.

¹⁵⁶ Et.IV, 35, cor. II.

¹⁵⁷ Et.IV, 35, sch.

¹⁵⁸ Et.III, pref. Veja-se também a referência idêntica em Hobbes, *op. cit.*, Ded., § 6: « For if the patterns of human action were known with the same certainty as the relations of magnitude in figures, ambition and greed, whose power rests on the false opinions of the common people about right and wrong <jus et iniuria>, would be disarmed, and the human race would enjoy such secure peace that (apart from conflicts over space as the population grew) it seems unlikely that it would ever have to fight again. ».

Com este tom determinado, Espinosa anuncia mais um momento na construção do argumentário ético que é o seu, introduzindo o livro III da *Ética*, dedicado aos afectos. De modo insuspeito vemos desfilar ao longo da sua argumentação algumas proposições-chave, tais como: « Nenhuma coisa pode ser destruída, senão por uma causa exterior. » (III, 4); ou « Cada coisa, tanto quanto está em si, se esforça por perseverar no seu ser. » (III, 6); e « Para toda a coisa que aumenta ou diminui, ajuda ou contraria a potência de agir do nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, ajuda ou contraria a potência de pensar da nossa mente. » (III, 11).

O livro III vai então desenvolver demoradamente uma visão da economia dos afectos e da sua função na própria determinação de toda e qualquer acção humana, alicerçada na polarização entre dois extremos: a alegria e a tristeza.¹⁵⁹ Todo o ser humano organiza as suas acções em função da aproximação do aumento de ser cuja consciência se traduz em alegria, ao mesmo tempo que se esforça por evitar o seu contrário, tendo como horizonte constante aquele imperativo de perseverança no seu ser.

Aquilo de que de modo insuspeito Espinosa se ocupou a demonstrar, surge subitamente como pedra angular do livro IV da mesma *Ética*, livro este antes anunciado como o lugar das teses sobre a existência segundo a direcção da razão e conforme as solicitações do tempo e das circunstâncias em que toda a acção tem lugar.¹⁶⁰ Ou seja, o momento em que o argumentário ético convoca para o terreno da sua teorização a instância política pensada também ela segundo a ordem dos géometras, tem o seu ponto de partida justamente nas condições de governação e coerção dos afectos.

Com uma linguagem assumidamente política, o livro IV, intitulado *Sobre a Servidão Humana ou sobre a força dos afectos*, traduz para o plano do pensamento da política a articulação das figuras conceptuais-chave no entendimento de Deus, do homem e das condições de sentido da sua existência enquanto singular, apresentadas nos livros anteriores da *Ética*.

A tarefa a que Espinosa agora se propõe é por um lado, a de libertar toda a reflexão político-moral de um conjunto de preconceitos em cima dos quais se edifica uma discursividade sócio-política inadequada à governação do colectivo humano consonante com o teor das demonstrações acerca da natureza humana, tarefa de que se ocupa até à proposição 37 do livro IV. Por outro lado, dedica-se ao desenvolvimento de uma nova argumentação que

¹⁵⁹ Cf. Et.III, def. Aff.

¹⁶⁰ Cf. Et.II, 49, sch.

contribua para edificar a tal *Sociedade Comum dos Homens*¹⁶¹, a partir de uma base estritamente racional de entendimento da acção humana, fiel ao programa de conhecimento das determinações daquela, tal como se de linhas, planos ou corpos se tratasse.

Na última proposição deste livro podemos ler o seguinte: « O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive segundo o decreto comum, do que na solidão, onde não obedece senão a ele mesmo. »¹⁶² São então convocados na sua versão sintetizada os elementos-chave desta argumentação política: temos o ‘homem conduzido pela razão’; o ‘decreto comum’ e os termos da comparação, ‘a cidade’ e ‘a solidão’.

O homem conduzido pela razão é uma expressão recorrente¹⁶³ aqui re-introduzida na proposição 67 e que define o homem livre, *aquele que vive unicamente segundo os ditames da razão*. Ao longo das primeiras dezoito proposições do livro IV, foram consideradas as causas da impotência ou servidão humana (a impotência de governar e refrear os afectos). Posto isso, Espinosa avançou com a sua chave para a governabilidade dos afectos, i. e. a observação das prescrições da razão:

A Razão não prescreve nada que seja contra a Natureza; ela prescreve apenas que cada um se ame a si próprio, que procure o que lhe é útil, mas o que lhe é realmente útil, e que deseje tudo o que conduz de facto o homem a uma perfeição maior; e, de uma maneira geral, que cada um se esforce por conservar *o seu ser*, tanto quanto lhe é possível.¹⁶⁴

Daqui decorrem as condições para a acção singular segundo a direcção da razão (o que equivale, para Espinosa, à acção propriamente dita¹⁶⁵), bem como os fundamentos para toda a teorização política. São elas: (1) o fundamento da virtude é o esforço de conservação do seu próprio ser, e a felicidade consiste no facto de o homem poder conservar o seu ser; (2) a virtude deve ser desejada por si mesma, e não há nada que lhe seja superior ou que nos seja mais útil, razão pela qual a devemos desejar.¹⁶⁶

¹⁶¹ Cf. Et.IV, 40.

¹⁶² Et.IV, 73

¹⁶³ Cf.Et. IV, 67-73.

¹⁶⁴ Et.IV, 18, sch., [o sublinhado é meu]. Relativamente à presença da terminologia hobbesiana nas proposições de antropologia política de Espinosa e à reformulação do sentido daquela por este, como é o caso do princípio de auto-conservação supra-citado, e em particular a subtileza contida no *suum esse*, veja-se a análise detalhada de Lazzeri, C.; *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris: ed. Puf, 1998, pp. 23-26.

¹⁶⁵ Cf. Et.IV, 35, dem.

¹⁶⁶ Cf. Et.IV, 18, sch.

A racionalidade é então o elemento de base da teoria política que envolve a possibilidade de reconhecimento da maior utilidade na edificação de uma sociedade comum dos homens, onde o maior número de homens seja conduzido por estes ditames da razão. Espinosa encontra na figura da utilidade o elemento de convergência da acção singular com a acção colectiva, convergência essa que é subsumida nas categorias de justiça, equidade e honestidade.¹⁶⁷

A conclusão destas prescrições da razão contém as formulações determinantes das condições da existência colectiva:

Há, portanto, fora de nós, muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que convêm inteiramente com a nossa natureza. Com efeito, se dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Não há nada que os homens – digo eu – possam desejar mais para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo, que as Mentes e os Corpos de todos formem como que uma só Mente e um só Corpo e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum de todos.¹⁶⁸

O elemento do decreto comum < *communi decreto* > tem na base do seu reconhecimento como a melhor das condições para a vida humana justamente a categoria de *comum*. É através dela que Espinosa consegue articular a sua fundamentação ontológica da existência dos singulares com a necessidade de teorizar a existência em comum que a instância política implica. Existe de facto um desdobramento do núcleo ontológico que funda a existência desse comum a partir do qual é pensável quer a existência singular numa dinâmica de diferenciação como registo da causalidade, quer a existência colectiva segundo a capacidade de perspectivar o sentido da utilidade própria, não como subtracção a algo que é originariamente comum, como em Hobbes, mas justamente, como convergente com algo que tem de ser colectivo¹⁶⁹.

Os pólos da *Cidade* e da *Solidão*, remetem para um par incontornável na tradição

¹⁶⁷ Cf. Et IV, cp. 15.

¹⁶⁸ Cf. Et.IV, 18, sch.

¹⁶⁹ Sobre esta identificação do substracto ontológico-metafísico que sustém ambos os sistemas como fonte da sua radical diferenciação, veja-se Malcolm, N.; « Hobbes and Spinoza », in Burns, J.; Goldie, M. (ed.); *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006³, pp. 555-557.

moderna de pensamento da política: o par estado de natureza – estado de sociedade. É na proposição 37, que acima indicámos como marco entre as duas tarefas que organizam este livro IV¹⁷⁰, que vamos encontrar o momento de diálogo mais directo com os debates teóricos do seu tempo.

Com vista a introduzir as categorias de mérito e de pecado, de justo e de injusto, Espinosa expõe assim o seu entendimento sobre o estado de natureza e o estado civil: no estado de natureza cada indivíduo existe e age em virtude do soberano direito de natureza, o qual seria suficiente para garantir a concórdia se os homens se limitassem a agir segundo a razão e o princípio da utilidade, tal como vimos antes. Todavia, pelo facto de estarem sujeitos aos afectos, a acção individual torna-se rapidamente geradora de dano para outrem, apesar de os homens necessitarem do auxílio mútuo para continuarem a existir.

A passagem ao estado civil dá-se mediante a renúncia de cada um ao seu direito natural e a mútua asseguração de um regime de acção colectiva que não traz dano a nenhum dos constituintes. Percebemos assim o porquê da governação e coerção dos afectos ser a pedra angular da teoria política espinosana, neste aspecto muito próxima da de Hobbes, que também parte do ser humano enquanto sujeito de afectos, mas com desfechos diferentes. O que veremos em breve.

A *possibilidade da Sociedade Comum dos Homens* está pois firmada na acção desta racionalidade que envolve necessariamente a perseguição do que é realmente útil, maximizado na utilidade comum, actividade esta que funda uma forma de existência segundo o *communi decreto*, orientado pelas categorias determinantes da viabilidade do corpo político¹⁷¹: a justiça, a equidade e a honestidade.

É essa mesma Sociedade que passa a reivindicar os direitos que antes estavam dispersos pela multidão de indivíduos, nomeadamente o direito de julgar acerca do bem e do mal, o direito de punição e de prescrição das regras para a vida em comum, bem como a feitura de leis, garantindo a sua observância não pela razão, impotente face aos afectos, mas através de ameaças.¹⁷² Esta proposição 37 encerra a primeira das tarefas deste livro,

¹⁷⁰ (i) a desmontagem de uma discursividade sócio-política assente em preconceitos acerca do justo, do injusto, do bem e do mal, e (ii) o lançamento das fundações para uma sociedade comum dos homens.

¹⁷¹ Cf. Et.IV, 18, sch, supra citada: *Um só Corpo e uma só Mente*. Para uma leitura contemporânea desta noção de *corpo político* em torno da defesa da morte desta metáfora ou pelo contrário, da sua transfiguração e realização plena nas revoluções democráticas, veja-se Neocleous, Mark; « The fate of the body politic », in *Radical Philosophy*, nº 108, July/August, 2001, pp. 29-38.

¹⁷² Cf. Et.IV, 37, sch. 2. Relativamente à evolução do pensamento político de Espinosa e o enfraquecimento da ameaça como único garante da vida em comum, veja-se o contributo de Bove, Laurent; « *Le Traité Politique: Une Radicalisation Conceptuelle?* », fazendo parte de uma mesa redonda com Moreau, Pierre-François e Ramond, Charles, in Jaquet, C.; Sévérac, P.; Suhamy, A. (dir.); *La Multitude Libre, Nouvelles Lectures Du*

mostrando de que modo as categorias políticas emergem, na sua relatividade, dos fundamentos e da configuração da sociedade civil, mantendo contudo presente a consideração do ser humano enquanto parte da natureza naquilo que ele não pode deixar de ser: um ser racional, todavia sujeito à força dos afectos.

Se até aqui predominou o carácter formal desta argumentação, interessa agora ver as contribuições de teor mais programático que Espinosa traz para o entendimento da fundamentação e construção da Sociedade Comum dos Homens. Uma das notas mais relevantes para o nosso propósito, encontra-se no momento em que são antecipadas as aplicações sócio-políticas da teoria da vontade que Espinosa defendeu no livro II, *Sobre a Mente*. Nas últimas linhas deste livro podemos ler o seguinte programa: “Finalmente, esta doutrina é igualmente útil, e não pouco, à sociedade comum: enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, não para que sejam escravos, mas para que façam livremente o melhor”.¹⁷³ A nota forte deste enunciado está na indicação clara de um esforço de teorização política que permita um ordenamento no qual os cidadãos dessa cidade, erguida a partir daquele acordo de renúncia ao direito natural, sejam agentes livres e não servos.

É precisamente nesta linha programática que podemos encontrar um bom ponto de partida para compreender de que modo, sob a mesma referência ao domínio das possibilidades que a esfera do político encerra, nessa alusão ao potencial criador e providencial de que o próprio Homem é portador desde a sua condição mais natural, a interpelação de Espinosa às teses hobbesianas anuncia as suas reservas e a *radicalização conceptual*¹⁷⁴ e política que lhe estão associadas.

O dito *o homem é um Deus para o homem* é em ambos uma proposição com uma motivação e um alcance políticos, onde se joga o deslocamento da possibilidade de qualquer projecto de construção dessa sociedade comum dos homens para o plano do agenciamento humano, tornado assim o objecto de conhecimento determinante das condições de realização de um projecto político.

Todavia, para lá desta semelhança de base, epistémica e metodológica, a designação do termo 'homem' expressa entendimentos diferentes: quanto à sua composição e ao seu estatuto de parte de um todo, finamente reflectidos na concepção do princípio de distribuição,

Traité Politique, Paris: ed. Amsterdam, 2008, pp. 28-29.

¹⁷³ Et.II, 49, sch.

¹⁷⁴ Bove, Laurent; Moreau, Pierre-François; Ramond, Charles; « Le *Traité Politique*: Une Radicalisation Conceptuelle? », in Jaquet, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 27-44.

acumulação e exercício dos poderes.

Hobbes entende o ser humano como um ser cujas acções se determinam e organizam em função de uma relação meios-fins entre aquilo que designa como o movimento animal e o movimento vital, relação resumida com a noção do princípio de conservação, que mais não é, no entender de Hobbes, que o esforço inato de perpetuação do movimento fisiológico a que se chama vida.

Esta relação obedece a uma concepção dual e internamente hierarquizada do ser humano: cada indivíduo encerra, na sua composição e como condição para a sua subsistência enquanto organismo vivo, um princípio de subordinação da organização dos esforços ditos animais à perpetuação do movimento vital, traduzida na preservação da vida pelo maior período de tempo.

O movimento vital designa justamente o funcionamento orgânico dessa totalidade que é o corpo, obedecendo a uma hierarquia interna na qual o coração é uma fonte, os nervos são os seus canais e as articulações são as muitas rodas que permitem a movimentação deste corpo.¹⁷⁵ Os movimentos animais são a efectivação dos meios para a realização desse fim último que é a conservação de si, da sua vida e dos seus membros. Esta noção de conservação tem um significado amplo: incluindo desde *a batalha contra a fome e o frio*¹⁷⁶ até um entendimento de conservação das *comodidades* da vida civilizada. Ou seja, todas as acções do indivíduo, seja qual for o grau de sofisticação ou civiltude das mesmas, são determinadas e organizadas enquanto resposta à solicitação maior que é esta conservação de si.

A concepção dualista do ser humano implica a presença de um princípio de distinção e de uma dinâmica de subordinação de umas partes às outras, sendo este o modelo orgânico a ampliar na concepção do corpo político e dos seus processos, segundo uma lógica de determinação e subordinação de uma base por um topo, numa relação verticalizada entre uma fonte da qual emanam as deliberações que põem em marcha uma base material ou corpórea que as efectiva.

A infame radicação do atributo da extensão ou da matéria, a par do pensamento, entre uma infinidade de outros atributos, na Substância espinosana¹⁷⁷, princípio de existência e de acção de todas as coisas, permite repensar esta concepção dualista de um corpo e uma mente separados e organizados segundo uma relação de subordinação daquele a esta, tal como

¹⁷⁵ Cf. in *Leviathan*, « The Introduction », ed. Tuck, Richard (ed.); Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 9 [1]: « For what is the Heart, but a Spring; and the Nerves, but so many Strings; and the Joynts, but so many Wheeles, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer? »

¹⁷⁶ *De Cive*, V, 5, p. 72.

¹⁷⁷ Cf. Et.I, 15, sch.; II, 2.

vimos ser o caso em Hobbes. Se a esta radicação ontológica comum acrescentarmos a conexão necessária entre os dois, e a concepção de mente como ideia do corpo em acto¹⁷⁸, temos em traços largos a base para aquele que será, tal como o aponta Matheron, o instrumento teórico determinante da sua radicalização política da noção hobbesiana de *conatus*¹⁷⁹: a abolição do dualismo meios-fins.

Com a supressão da lógica meios-fins, Espinosa não deixa de partilhar com Hobbes a noção de *conatus* como norma suprema – a tendência individual a perseverar no seu ser - , mas afasta-se no seguinte: o nosso *conatus* não se reduz a um instinto de conservação biológica que defina por si só o nosso fim e ao serviço do qual tudo o resto não seria senão um meio. O *conatus* consiste na nossa tendência a actualizar todas as consequências da nossa essência individual¹⁸⁰, entendendo-se que estas consequências levam necessariamente à nossa perseverança na existência, englobando a totalidade dos nossos desejos e das nossas acções.

Há assim um alargamento significativo do âmbito legítimo de acção e do privilégio que Hobbes reservava apenas ao cuidado de evitar a morte: em Espinosa, a legitimidade está associada à totalidade dos desejos e acções. Temos o direito, em todas as circunstâncias, de fazer aquilo que queremos se o pudermos (se formos capazes) de o fazer: tudo o que fazemos, pelo simples facto de o fazermos, é legítimo. Espinosa vai assim até às últimas consequências, fruto da aplicação dos meios teóricos que já havia desenvolvido:

Assim se conclui, de forma “escandalosa”, a “revolução copernicana” em matéria de direito: por certo, a vontade individual é a única fonte de todo o direito, mas sob a condição de levá-la até ao limite e compreender que se trata de *cada* volição a *cada* instante, sem compromisso irreversível; a minha vontade não me obriga senão durante o tempo em que é a minha vontade.¹⁸¹

A reformulação dos fundamentos conceptuais da teoria política tem o seu ponto de partida

¹⁷⁸ Cf. Et.II, 11-13.

¹⁷⁹ Esta categoria de *conatus* serve assim para pensar as condições de formação e perpetuação do Estado e do Governo, colocando Matheron a dinâmica constitutiva dos desejos num plano constituinte politicamente: são os desejos dominantes que encontram caminho até ao soberano e deste são encaminhados para as suas materializações: leis – executivo – justiça – ideologia justificativa – exército – perpetuação do regime de base, que Matheron aponta como sendo o regime de propriedade. É justamente esta estrutura que a abolição do dualismo meios-fins vem perturbar, permitindo aquela *revolução copernicana* que retira força aos fundamentos que suportam a ideia de uma génese ou constituição do Estado, tomada primeiro como hipótese teórica e desenvolvida segundo a ideia de um contrato de transferência irreversível de direitos. Cf. in Matheron, A.; « Le Pouvoir Politique chez Spinoza », in Jaquet, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 138-139.

¹⁸⁰ Cf. Et.III, 7.

¹⁸¹ Cf. in Matheron, A.; *op. cit.*, p. 134.

justamente no questionamento desta concepção dualista, bem como de toda a discursividade fundada na aproximação do registo político à ordem natural dos processos de vida – de cariz fisiológico e mediante processos de subordinação, seja à mente, seja ao coração – vida esta que é reconhecida como o fim último de toda a acção humana.

A adopção comum do princípio de conservação como eixo em torno do qual gravitarão as categorias determinantes da teoria política em Hobbes e em Espinosa, leva a um uso de conceitos cuja comunalidade esconde o distanciamento programático que a sua significação renovada anuncia. Categorias como: vida, natureza humana, homem e virtude, e a um nível mais fundo, toda a concepção metafísica que suporta o entendimento daquelas, tornam perceptível a diferença de significado que se constrói entre o modo como os dois pensadores as convocam para operacionalizar a sua teoria política.

Para compreendermos a convivência entre o uso de categorias comuns por Hobbes e Espinosa, e a diferença entre as concepções políticas últimas de um e de outro, importa assinalar uma dívida partilhada por ambos relativamente ao pensamento de Maquiavel. A título muito sumário, apontamos alguns dos aspectos mais relevantes para essa mesma compreensão.

A ambiguidade essencial que o sistema de Maquiavel encerra, entre um argumentário em defesa do republicanismo de que dá conta nos seus *Discorsi*, por um lado, e a sua teorização sobre as formas autocráticas de governação, no *Il Principe*¹⁸², assinala já os marcos do campo do debate teórico político entre a liberdade e a autoridade¹⁸³, os mesmos acerca dos quais Hobbes vai tentar uma posição intermédia, capaz de garantir maior estabilidade do que a realização de qualquer um deles. De igual modo, Espinosa entra neste debate com pleno fôlego, preconizando, assim como Hobbes, uma tomada de posição que não partilhará da ambiguidade de Maquiavel.

Sendo este uma importante referência comum na formação do pensamento político de ambos, estes respirarão não só o seu compromisso realista do projecto de refundamentação das categorias políticas, como a centralidade da noção de conflito¹⁸⁴.

¹⁸² Note-se que referimos aqui a linha interpretativa dominante da obra de Maquiavel coeva a Hobbes e Espinosa. Para um apontamento daquilo que ficou consagrado como o *enigma* de Maquiavel, veja-se a introdução de Aurélio, Diogo, in *O Príncipe*, trad. e introd. de Aurélio, D., Lisboa: ed. Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008, em particular, pp. 13-17, 45-64.

¹⁸³ Cf. in *Leviathan*, Dedicatória, in TUCK, R. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 3: « For in a way beset with those that contend, on one side for too great Liberty, and on the other side for too much Authority, 'tis hard to passe between the points of both unwounded. ».

¹⁸⁴ Sobre o papel constitutivo da noção maquiaveliana de conflito no pensamento político de Espinosa em particular, em paralelo com a referência a Hobbes, veja-se na sua totalidade Del Lucchese, Filippo; *Tumultes et Indignation, Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. do italiano por P. Pasquini, Paris:

O anti-aristotelismo¹⁸⁵ da natural insociabilidade dos homens inscreve-se na linhagem da antropologia política reconhecível em Maquiavel, encontrando-se na afirmação de Hobbes segundo a qual *os homens não nascem aptos para a vida em sociedade, treinam-se para isso*¹⁸⁶, uma ressonância clara do pessimismo antropológico que sustém a teoria política maquiaveliana. Em resumo: a determinação das acções humanas é pensada segundo uma noção de egoísmo universal, que torna a sociedade o palco de conflitos potencialmente infidáveis, motivados pela sede de riqueza, honra, estauto e poder. Na sua base está a insaciabilidade dos apetites humanos, da qual deriva um descontentamento perpétuo acerca das suas posses. Há pois uma incapacidade natural dos homens para fazer o mais correcto, excepto quando sujeitos à força da necessidade, em contraste com a desordem e o caos em que caem se entregues à sua livre deliberação¹⁸⁷.

Balizado pelos dois extremos da concepção de homem com que abre a Dedicatória do *De Cive*, Hobbes estrutura as traves mestras da sua teoria política justamente a partir das causas do conflito¹⁸⁸ e da conclusão acerca da inerência do mesmo à condição natural dos homens. Repetimos a famosa sùmula hobbesiana da existência humana nesse estado de guerra: *solitária, miserável, sórdida, brutal e curta*¹⁸⁹.

O entendimento hobbesiano da condição de cidadão está subordinado a uma estratégia de contenção dos traços mais determinantes da acção humana, individualmente considerada, e regida por aquilo que Hobbes entende serem os postulados absolutamente certos sobre a natureza humana: (1) o postulado do uso privado dos bens: colocado pela ganância humana, segundo o qual « cada homem insiste no seu uso privado da propriedade comum »¹⁹⁰ e (2) o postulado da auto-preservação: colocado pela razão natural, segundo o qual « cada homem luta para evitar a morte violenta entendida como o mal supremo na natureza. »¹⁹¹

É a partir desta base que Hobbes pensa um quadro legal que se consagre como

ed. Amsterdam, 2010.

¹⁸⁵ Cf. in *De Cive*, I, 2. Sobre a inscrição de Hobbes e Espinosa no « fim do aristotelismo », veja-se Burns e Goldie, *op.cit.*, cp. IV: « The end of Aristotelianism ». Para uma leitura aprofundada de uma relação dita dialéctica de Espinosa com o pensamento aristotélico, veja-se na sua totalidade Manzini, Frédéric; *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

¹⁸⁶ *De Cive*, I, 2.

¹⁸⁷ Cf. in REES, E.; *Political Thought from Machiavelli to Stalin, Revolutionary Machiavellism*, New York: ed. Palgrave Macmillan, 2004, cp. I: « Machiavellis' Ideas on Politics ».

¹⁸⁸ *De Cive*, I, 4-6.

¹⁸⁹ *Leviathan*, XIII, p. 89 [62]: « [...] solitary, poore, nasty, brutish, and short. »; trad. de Monteiro, J. e Silva, B., São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

¹⁹⁰ *De Cive*, Ep. Ded., §10

¹⁹¹ *Ibid.*

solução estável para a ameaça sempre latente da discórdia e do conflito que comprometem a existência da própria sociedade. O Homem só é um Deus para o Homem na medida em que aqueles pressupostos antropológicos são regulados mediante a acção de um forte poder comum, na ausência do qual persiste apenas o elemento lupino.

A finalidade da existência humana é pensada mediante o contraste com a negação da sua possibilidade: a auto-preservação é pois aquilo que resulta como fim universalmente aceite por todos os indivíduos e a partir do qual se organizam as noções de necessidade (é necessário tudo aquilo que é um meio para a auto-preservação) e de legitimidade (é legítimo tudo aquilo que o agente faça na crença da sua necessidade para a sua preservação).

Hobbes introduz uma ideia de ruptura entre condições (natural e social ou política) e tempos (um antes e um depois que, mesmo que hipotéticos, permitem fixar uma noção de passado estruturante da concepção de futuro que o projecto político animará), de modo a conseguir argumentar acerca da necessidade de construção do corpo político mais capaz para enfrentar os obstáculos à conservação, marcando assim esta ruptura com o contraste entre a precariedade, a inconstância e a pobreza da existência dos seres humanos, por um lado, e a segurança, a constância e o desenvolvimento da existência humana e das suas produções, por outro.¹⁹²

Todavia, dá-se conta que o fundo passional da concepção antropológica que organiza os seus postulados da condição de luta de todos contra todos, bem como da necessidade incessante de acumulação de meios para a conservação, e que está na base da defesa dos termos segundo os quais a soberania deve ser realizada (mediante a transferência irreversível de direitos, a indivisibilidade e natureza absoluta do poder soberano), esse fundo passional permanece inalterado, sendo apenas sujeitado ao efeito de contenção que os poderes normativo e coercivo produzem.

Podemos assim confrontar a constituição do estado de sociedade a partir dos instrumentos teóricos produzidos por uma ruptura necessária entre realidades, questionando a extensão efectiva da mesma, para lá da sua operatividade na produção das categorias fundadoras da doutrina política emergente.

Os elementos que justificam o afastamento do estado de natureza e a aquiescência de todos os indivíduos a um novo modelo de distribuição dos poderes que determina as possibilidades de exercício do mesmo (daí a sequência hobbesiana de determinação, em primeiro lugar, da natureza absoluta e indivisível do poder soberano e em segundo lugar, dos

¹⁹² Cf. in *Leviathan*, XIII, pp. 86-90 [60-63].

termos do seu exercício¹⁹³, teorizando assim por ausência ou por negação o poder individual e o poder total), permanecem necessariamente no estado de sociedade.

Pelo facto de o horizonte de referência social, em vista da estabilidade, preservação e florescimento do qual Hobbes está a pensar a sua teoria política, depender na sua origem desta latência agonística contida sob a forma de concorrência social e desempenho mais ou menos triunfante dos mais capazes (não tem aqui Hobbes apenas uma concepção natural de aptidão, mas também processual: reconhecendo a influência de factores como a família, a riqueza, o nome, ou a orfandade e a pobreza, no mercado dos poderes e da dominação¹⁹⁴) e mesmo estando os elementos geradores de conflito submetidos a um efeito de contenção, não pode Hobbes explorar uma hipótese mais radical de constituição de uma comunidade segundo a razão, que permitisse pensar a superação daqueles.

No centro do argumento hobbesiano reside então a categoria de indivíduo, a qual permite, por um lado, pensar os termos originais do estado de guerra, ao mesmo tempo que se presta ao gesto de deslocação para um quadro de sociabilidade governável e governada, mediante a introdução de um agente externo, i.e. o poder soberano, que introduza a desigualdade, sem a qual nenhum conflito terá fim¹⁹⁵.

A teorização política a partir do indivíduo revela-se carregada de dificuldades que vão solicitar ou a ideia de uma autoridade externa – com a coincidência da lei natural com a lei divina – , ou a dependência interna da conservação do corpo político relativamente aos indivíduos que detêm o poder soberano.

É justamente na solução hobbesiana do contrato que funda uma relação totalmente assimétrica de poderes, organizadora de um poder que está fora do contrato, um poder *absoluto*, que Althusser reconhece o lugar e o mecanismo que tornam identificável a figura do soberano como o produto de um processo de constituição que tem na sua formulação final justamente o seu princípio material. Nas suas palavras: « O resultado do contrato é o seu princípio: o poder político absoluto é condição e resultado dos contratos interindividuais que o

¹⁹³ Sobre esta relação no interior do sistema hobbesiano e a sua reformulação por Espinosa, nomeadamente quanto à natureza absoluta e indivisível do poder soberano, cf. in Lazzeri, C.; *op. cit.*, pp. 289; 302-304; 322-327.

¹⁹⁴ Cf. in Hobbes; *Behemoth, in The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, (London: Bohn, 1839-45). 11 vols. Vol. 6, pp. 160, 203. Ed. Online Library of Liberty: <<http://oll.libertyfund.org/title/770>>: accessed on 3/09/10>. Sobre a presença do modelo de mercado na formação da teoria política hobbesiana, veja-se in Lazzeri, *op. cit.*, pp. 76-77; in Macpherson, C.B.; *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1962; ou na sua versão mais abreviada: Macpherson, C. B. (ed. e intro.); *Leviathan*, U. K.: ed. Penguin, 1968, pp. 57-60.

¹⁹⁵ Cf. in *De Cive*, I, 3, p. 26: « Those who have equal power against each other, are equal [...]. Therefore, all men are equal to each other by nature. Our actual inequality has been introduced by civil law. » .

produzem [...]. »¹⁹⁶

Este contrato não é então a causa *ex nihilo* do poder político, é sim efeito do próprio poder político absoluto e do seu reconhecimento por parte do direito, a partir do qual se determinam as condições do exercício dessa força: a política ou o poder soberano absoluto.¹⁹⁷

A base agonística da qual parte a teoria hobbesiana e em vista da qual elabora uma concepção de poder soberano enquanto meio por todos reconhecido como a única solução para a existência de uma autoridade material, exterior ao contrato e acima dele, dotada de força coerciva, implica a centralidade de uma noção de indivíduo e a organização negativa das várias instâncias que marcam a passagem a esse estado de sociedade.

Onde Hobbes coloca a fuga da morte, vimos que Espinosa indica o esforço de afirmação do próprio ser, uma diferença subtil que no entanto organizará duas concepções distintas de cidadão e de soberania¹⁹⁸.

Se, como vimos antes, Espinosa defende uma teoria política segundo a qual os cidadãos sejam conduzidos como homens livres, Hobbes, contrastará aproximando a condição de súbdito da de servo, como materialização daquela transferência total do direito de natureza, pensada como momento da construção do estado de sociedade, enquanto único meio adequado à realização do fim universalmente reconhecido: a preservação da vida individual.

Hobbes entende por lei da natureza *o ditame da recta razão sobre o que deve ser feito ou sobre o que deve ser evitado com vista à preservação da vida pelo maior período de tempo possível*¹⁹⁹. Althusser sintetiza esta noção hobbesiana como os preceitos produzidos pela reflexão sobre os efeitos desastrosos do direito natural²⁰⁰. A lei da natureza é um princípio ao qual o ser humano acede mediante a razão natural, não é pois uma construção, nem a expressão de algum acordo ou consentimento, o que a tornaria mutável e perecível.

A imutabilidade e eternidade da lei da natureza e das leis que dela derivam, aparentemente de carácter supra-político, coincidindo com as próprias leis divinas²⁰¹, vão constituir a pedra angular da configuração da necessidade e natureza da autoridade ou poder soberano, em articulação com a concepção de ser humano naturalmente insociável.

¹⁹⁶ Althusser; *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure, 1955-1972*. Texte établi, annoté et présenté par François Matheron, Paris: ed. Du Seuil, 2006, p. 385.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 383-385.

¹⁹⁸ Para uma análise minuciosa da centralidade do entendimento do princípio de conservação em Hobbes e Espinosa, e das profundas diferenças políticas que dele derivam, cf. In Chaui, Marilena; « A Instituição do Campo Político » (1988) e « Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa » (1979); coligidos em *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 139-143; 301-314.

¹⁹⁹ Cf. *De Cive*, II, 1, p. 33: « The Natural law therefore (to define it) is the Dictate of right reason about what should be done or not done for the longest possible preservation of live and limb. ».

²⁰⁰ Cf. in Althusser; *op. cit.*, p. 374.

²⁰¹ Cf. *De Cive*. XIV, 2-4, pp. 155-156.

Num primeiro grau de concretização deste teorema ao qual a razão natural acede, de âmbito universal portanto, temos a Lei fundamental da Natureza, dita *a fundação*, cujo conteúdo consiste no seguinte: « procurar a paz quando for possível obtê-la; e quando assim não for, procurar auxílio para a guerra. »²⁰². Desta fundação deriva então um conjunto de princípios entendidos como instruções sobre os meios para assegurar a paz ou a sua própria defesa.

O princípio da transferência do direito natural é a primeira²⁰³ destas leis derivadas, e consiste no ditame da necessidade de abandonar o direito natural de todos os homens a todas as coisas, mediante a transferência ou abandono do mesmo²⁰⁴. Hobbes explica: alguém que resista ao abandono deste direito a todas as coisas, agirá contariamente às vias para a paz, logo, contra a Lei fundamental da Natureza, que será o critério final para aferir da legitimidade e moralidade de qualquer deliberação. Alguns capítulos depois, esta transferência do direito natural a todas as coisas é reformulada como *a abolição da propriedade comum de todas as coisas, ou a introdução do Meu e do Teu*²⁰⁵.

Ao explicar os termos em que o processo de transferência se materializa, Hobbes tem presente o seguinte aspecto: estando ambas as partes numa situação de direito a todas as coisas, não é possível transferir algum direito que a outra parte não tivesse já, pelo que esta transferência se realiza através da declaração de *uma das partes* do seu consentimento relativamente ao deslocamento que a esfera da legitimidade e licitude sofre, aceitando que se torne ilícito o que antes era um direito seu. Dada a imaterialidade da potência individual e a impossibilidade de destituir efectivamente os contraentes do seu *poder fazer*, esta transferência dá-se negando a licitude da resistência daqueles, os quais declaram activamente a aceitação da ilicitude da sua resistência às deliberações da outra parte.

Lei e direito surgem como opostos: a lei afirma-se mediante a redução do direito, sendo aquela um instrumento produtor de obrigação e vínculo, o que a distingue de um conselho, sendo sim uma ordem daquele cuja instrução é razão bastante para obedecer, i.e., é fonte de legitimação de si mesma, estando subordinada apenas ao núcleo da lei fundamental da natureza: a realização das condições para a preservação. O direito surge então como expressão da liberdade ou de um *poder fazer*.

²⁰² Ibid., II, 2, p. 34: « to seek peace when it can be had; when it cannot, to look for aid in war. »

²⁰³ Cf. *ibid.*, II, 3 e III, onde são enunciadas as vinte leis derivadas da Lei fundamental da Natureza.

²⁰⁴ Ibid., II, 3, p. 34: « the right of all men to all things must not be held on to; certain rights must be transferred or abandoned. ».

²⁰⁵ Ibid., IV, 4: « [...] the abolition of common ownership of all things, or the introduction of Mine and Thine. ».

A sua afirmação *a obrigação começa onde a liberdade acaba*²⁰⁶ deixa bastante clara a natureza deste processo constituinte e organização negativa das várias instâncias que marcam a passagem ao estado de sociedade, tal como havíamos referido antes. As categorias nucleares do corpo político hobbesiano são produto deste processo de negação de um estado pensado segundo a afirmação total da potência individual. Em última instância, bastará a concepção negativa de paz e a sua função de eixo de toda a legislação natural e do processo de constituição do corpo político como *via para a paz*, para percebermos o substrato no qual as outras categorias se sustentam: *a guerra é um período no qual a vontade de contender usando a força é tornada suficientemente conhecida através de palavras ou acções. Todos os outros períodos são designados por Paz*²⁰⁷.

Da articulação da natural insociabilidade com a incapacidade de cumprir acordos na ausência da ameaça de um poder coercivo, por um lado, e a capacidade racional de inferir as condições para a superação do estado de guerra, resulta então uma concepção negativa da soberania – é a *Pessoa* resultante da coalescência da multidão desorganizada, que se esforça por sair de um estado de liberdade total de todos, para formar uma comunidade política com poder para restringir essa liberdade entendida como *liberdade contra* (mediante o duplo poder legislativo e coercivo) – que desloca o medo do plano horizontal para o plano vertical.

A contrastar com este argumentário, podemos recuperar o já exposto sobre a natureza meramente formal dos ditames da razão e do princípio político da utilidade em Espinosa. Percebemos então que o eixo em torno do qual o seu pensamento político se constrói, referindo-se de igual modo ao princípio de conservação individual *do ser que é o seu*, não tem em vista a fuga ao fim da vida enquanto realidade fisiológica perspectivada sob o registo da duração ou do tempo, mas sim a afirmação ou actualização tanto quanto possível da essência singular.

Politicamente, esta diferença vai organizar, da parte do sistema hobbesiano, um entendimento imobilista da soberania e da vida do corpo político – configurado segundo um paradigma securitário²⁰⁸ que vai determinar o próprio alcance do entendimento da natureza humana.

²⁰⁶ Ibid., II, 10.

²⁰⁷ Ibid., I, 12, pp. 29-30. Sobre a interpelação de Espinosa a Hobbes com a sua negação desta definição negativa de paz: *não sendo a ausência de guerra*, cf. in Billecoq, Alain; *Spinoza: Questions Politiques, Quatre Études sur l'actualité du Traité politique*, Paris: L'Harmattan, 2009, em especial o terceiro estudo, « La Paix », sobretudo pp. 71-79.

²⁰⁸ Sobre este processo de configuração da própria base antropológica segundo as directivas de um paradigma securitário que é já instrumento gerador de ciclos de obediência e submissão, veja-se Israel, Nicolas; « La question de la sécurité dans le *Traité politique* » in Jaquet, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 81-93.

O carácter fixista desta consideração do ser humano, e dos seus traços constitutivos, confere uma base de aspecto sólido à construção de categorias centrais para uma doutrina política que, resultando como produto de uma investigação acerca das condições para a paz (entendida como ausência de guerra), se revela determinante da própria leitura antropológica hobbesiana. Assim, o que temos nessa dedução do núcleo específico da natureza humana parece ser o efeito da investigação política acerca das causas da guerra e a procura da renovação do pensamento político de modo a determinar uma configuração da relação entre indivíduos, entre estes e o Estado e entre Estados, que permita a paz e os ganhos inerentes à ausência de guerra.

Da parte de Espinosa, o pensamento dos fundamentos da *sociedade comum dos homens* desenvolve-se justamente sob a perspectiva das condições de actualização das essências singulares, cuja realização é concebida fora de qualquer regime quantitativo, tal como o da duração.

Daqui resultará a recusa de um quadro conceptual imobilista subordinado à conservação de um estado teorizado mediante a criação de um instrumento teórico como o contrato hobbesiano, que permite superar uma condição formulada justamente enquanto ausência de um poder absoluto.

É justamente esta subordinação do modelo hobbesiano de sociedade política a um paradigma securitário absoluto, no seio do qual Espinosa reconhece uma fractura entre os constituintes e o poder soberano constituído, em função do qual se agilizam todos os instrumentos de securização, dependendo esta da capacidade repressiva do detentor do poder total, que faz com que Espinosa aponte a preservação do direito natural na sua integridade no modelo de sociedade política que defende, em contraste com as condições de exequibilidade do modelo hobbesiano²⁰⁹.

Em seu lugar, Espinosa vai deixar os fundamentos conceptuais para uma noção de constituição e processo constituinte²¹⁰ para lá de um quadro de conservação do produto de uma ruptura com as condições da luta de todos contra todos, e a partir da qual sai legitimada a necessidade de um poder absoluto, assim como a realidade de uma existência sem o registo da

²⁰⁹ Cf. in Espinosa; *Epistola L*, a Jarig Jelles.

²¹⁰ Sobre a diferença de Espinosa relativamente a Hobbes e ao uso das categorias ao serviço de um determinado processo constituinte, cf. in Chauí, *op. cit.*, o subcapítulo « O sujeito político », do qual destacamos, in p. 176: « Contra a necessidade de pactos sociais e contratos, que implicam transformar a potência natural numa categoria jurídica, e que pressupõem a identificação entre *jus, facultas, dominium e potestas*, isto é, a pessoa privada como proprietária do seu corpo, dos seus actos e do seu mundo físico sob a direcção da razão e da vontade, Espinosa identifica *jus e potentia* e faz da reunião-união das potências a causa eficiente imanente do *imperium*. [...] O acontecimento decisivo, momento instituinte do campo político, não é uma *passagem*, mas uma *mudança* nas relações de força. ».

comunalidade dos bens²¹¹, a origem primeira do estado de guerra.

A contrastar com um sistema que pensa a existência política como negação de um estado de privação, e cujos processos internos estão subordinados à ideia de uma ameaça latente de regresso a algo cuja realidade supera em desvantagens qualquer *sujeição civil*²¹², Espinosa procura uma concepção de Estado e de soberania que não seja *o prolongamento da guerra por outros meios*, e segundo a qual a obrigação não marque o fim da liberdade, mas sim o seu início²¹³.

A separar a necessidade hobbesiana de introduzir uma ideia de ruptura que organize um esforço colectivo de resposta a uma ameaça sempre latente, da defesa espinosana da ausência de ruptura, está justamente a noção de liberdade.

Por um lado, temos em Hobbes um entendimento da liberdade associada ao direito natural, enquanto direito de todos a todas as coisas, fixada como *liberdade contra os outros*, à luz da base agonística constitutiva. Por outro lado, temos em Espinosa a defesa de um entendimento radicalmente diferente desta categoria, pensada afirmativamente, como agente constituinte, como marca de uma vida propriamente humana, possível na verdadeira *Cidade*, onde os homens obedecem em resultado da sua vontade constante de realizar aquilo que o *decreto comum* lhes dita, existindo em concórdia²¹⁴.

Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para este fim [a existência humana em concórdia, numa vida segundo a razão, em paz e segurança] é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Com efeito, uma multidão livre é conduzida mais pela esperança que pelo medo, enquanto que uma multidão subjugada é conduzida mais pelo medo que pela esperança. [...] E embora entre o estado que é criado pela multidão livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, se atendermos genericamente ao direito de cada um, não haja nenhuma diferença essencial, contudo, quer o fim, como já mostrámos, quer ainda os meios com os quais cada um deles deve conservar-se, têm enormes diferenças.²¹⁵

O corte de Espinosa com a segunda parte do par usado por Hobbes: *o homem é um lobo para o homem*, deixa de fora a ameaça, a incapacidade e o contratualismo. Espinosa reconhece que

²¹¹ Cf. in *De Cive*, I.

²¹² Cf. *ibid.*, X, 8.

²¹³ Cf. in Billecoq, A.; *op. cit.*, pp. 80-83.

²¹⁴ Espinosa; *Tractatus Politicus*, V, 4-6.

²¹⁵ *Ibid.*, V, 6. Tradução de Aurélio, D.; *Tratado Político*, Lisboa: ed. Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008, pp. 113-114.

este não é o produto de um processo de afirmação, mas de negação das condições necessárias à existência da sociedade dos homens livres, além de implicar uma dependência constitutiva entre a ideia de política e o uso do tempo: uma dependência relativamente à concepção de um princípio, de um antes e de um depois no tempo, determinantes para a construção de concepções de futuro que organizam a esfera dos afectos e consolidam os ciclos de obediência²¹⁶ reiterantes da razão de ser da própria figura do soberano.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis; *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure, 1955-1972*. Texte établi, annoté et présenté par François Matheron, Paris: ed. Du Seuil, 2006.

BILLECOQ, Alain; *Spinoza: Questions Politiques, Quatre Études sur l'actualité du Traité politique*, Paris: L'Harmattan, 2009.

CHAUI, Marilena; *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DEL LUCCHESI, Filippo; *Tumultes et Indignation, Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. do italiano por P. Pasquini, Paris: ed. Amsterdam, 2010.

JAQUET, Chantal; Sévérac, Pascal; Suhamy, Ariel (dir.); *La Multitude Libre, Nouvelles Lectures Du Traité Politique*, Paris: ed. Amsterdam, 2008.

LAZZERI, Christian.; *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris: Puf, 1998.

MALCOLM, Noel.; « Hobbes and Spinoza », in Burns, J.; Goldie, M. (ed.); *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006^{3a}.

NEOCLEOUS, Mark; « The fate of the body politic », in *Radical Philosophy*, nº 108, July/August, pp. 29-38, 2001.

²¹⁶ Cf. in Matheron; *op. cit.*, p. 139. Matheron dá conta do ciclo auto-reprodutor da sociedade política, resumido na seguinte sequência: inicialmente temos um momento de cooperação colectiva como resposta ao apelo de necessidades criadas, a partir das quais se estabelece uma disciplina colectiva que criará ou reificará o poder estatal, por sua vez corporizado sob a forma de agente máximo da definição e aplicação dessa disciplina colectiva, a qual será fonte dos termos futuros das práticas de cooperação colectiva, condição da permanente reprodução desse poder estatal. Nas palavras de Matheron: *o soberano será forte porque todos lhe obedecerão, e todos lhe prestarão obediência porque o soberano será forte.*