

## A POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA

*Elainy Costa da Silva<sup>1</sup>*

Segundo Spinoza, vários pensadores escreveram uma política que dificilmente poderia ser posta em aplicação, pois a teoria difere da prática, ao invés, de concebê-la de acordo com a realidade<sup>2</sup>, ou seja, aplicável e coerente com a natureza humana. Entretanto, como compreender uma política concordante com a natureza humana? Os homens são determinados a agir e esforçam-se para conservar-se, de modo que são conduzidos pela razão e pelos afetos, porém são mais propensos a estes do que aquela, logo, estejam guiados pela razão ou pelos afetos, sempre buscarão autoconservar-se, pois é de sua natureza esforçar-se para perseverar em seu ser. Assim, antes de deliberar sobre a política, é necessário compreender a natureza humana e analisar como e por que ocorre a instituição do Estado e da vida social.

Primeiramente, Spinoza afirma que todos os regimes políticos e as formas de Estado já foram expostos, e que sua intenção não é deduzir algo novo, a partir de determinadas razões indubitáveis ou da própria condição da natureza humana, mas aduzir o que mais convém com a prática. E para isso, ao invés de refrear os afetos, ele procura conhecê-los e compreendê-los, para que da mesma forma que os homens têm uma plena satisfação ao conhecer as causas dos fenômenos naturais, a mente humana tenha o mesmo contentamento ao conhecer as causas dos seus afetos. Assim, Spinoza declara na *Ética* que os homens estão mais inclinados aos afetos, ou seja, compadecem-se de quem está mal, porém invejam quem está bem; tendem mais a vingança do que ao perdão, e deste modo, aquela idéia de amor ao próximo, comum nas religiões, em especial, a cristã, desmorona, aparecendo apenas na hora da morte, quando a doença já venceu seus afetos e o homem está exausto, ou nos templos, onde os homens não têm relação nenhuma, mas não na sociedade, onde deveria ser extremamente necessária. Logo, Spinoza afirma que a razão até pode regular os afetos, mas esse caminho é muito árduo e aquele que pretende viver ou persuadir a multidão somente segundo os ditames da razão, vive um sonho. De modo que o autor da *Ética* não pretende extrair das máximas da razão os fundamentos da política, mas deduzi-la da natureza ou condição comum dos homens.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: elainyfarias1@gmail.com

<sup>2</sup> Compreendo aqui o termo realidade como algo que está de acordo com a prática.

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Crêem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátiras em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos.<sup>3</sup>

Segundo Spinoza, os homens são conduzidos pela razão e pelos afetos, e se tivessem a oportunidade de escolher um dos dois, obviamente optaria por estarem sempre submetido à razão, porém, como a própria experiência já aponta, os seres humanos estão mais propensos aos afetos do que a razão, e estejam guiados por qualquer um dos dois, sempre seguirão as leis e as regras da sua natureza, ou seja, agem segundo o seu direito de natureza. Nesta perspectiva, o filósofo holandês insere as noções de direito natural e, posteriormente, de direito civil, associando-os ao conceito de *conatus*. Entretanto, o que Spinoza compreende por direito natural e por direito civil? O primeiro refere-se ao poder ou a potência do próprio indivíduo, isto é, as leis ou regras da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas, em outras palavras, a própria potência da natureza, cujo direito estende-se até onde se estende esta potência. Enquanto o segundo alude às leis positivas escritas que definem para coletividade todas as proibições e privilégios concedidos pela cidade. No tocante ao estado natural, cada indivíduo está sob o poder de si próprio na medida em que pode prevenir-se de modo a não ser oprimido por outro, logo, seu direito natural é a busca pela sua autoconservação, estejam os homens submetidos à razão ou aos afetos, mas como normalmente estão conduzidos pelos afetos, tornam-se inimigos uns dos outros em estado natural, pois cada um esforça-se para se preservar, porém, como seus afetos são diferentes e contrários, todo o esforço de autoconservação torna-se inválido, visto que ao invés de conservá-los, os destrói. Deste modo, ao unirem-se, conseqüentemente, os homens têm mais poder e direito do que sozinhos, já que um indivíduo solitário não é capaz de se defender dos demais e, logo, seu direito natural, isto é, seu *conatus*, torna-se insuficiente, de modo que ao cooperarem mutuamente, formando um só corpo, adquirem mais direitos, ou

---

<sup>3</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. I, §1. p. 5.

melhor, mais poder. No entanto, se caso um dos indivíduos perceberem que essa união ou acordo não lhes é benéfico, trazendo prejuízos, podem, pelo seu direito natural, violar esse acordo. Portanto, pode-se perceber que os homens sem auxílio mútuo dificilmente se mantêm, e que somente unem-se para conservarem-se e protegerem-se, o que posteriormente resulta no conceito de Estado, cujo direito não é mais definido pela potência de cada indivíduo, mas pela potência da multidão. Entretanto, o direito natural de cada indivíduo não desaparece por completo no Estado civil, pois os homens também buscam se conservar, mas a diferença é que todos agora têm os mesmos direitos e são conduzidos como que por uma só mente. Ademais, o Estado não pode elaborar leis ou regras que vão de encontro com a natureza humana, pois as tornam impossíveis de cumpri-las.

Contudo, qual a relação dos Estados entre si? Ora, a mesma relação dos homens em estado natural, ou seja, a busca desmedida pela sua própria conservação. Cada Estado esforçar-se-á para se autoconservar, tornando-se inimigos uns dos outros, já que seus objetivos são distintos, logo, para se preservarem realizam pactos ou alianças com outros Estados, em que a partir do momento que uma das partes perceberem que este pacto lhe traz prejuízo ou pode trazê-lo, tem autoridade de rompê-lo. Portanto, pela mesma razão que os homens unem-se para se preservarem, os Estados também o fazem, o que permite afirmar que a política spinozista envolve necessariamente a noção de *conatus*, isto é, o esforço para se conservar, o qual este se torna o fundamento da política em Spinoza.

Segundo Marilena Chauí, cada formação histórica, enquanto singularidade, é um *conatus* coletivo, a qual a potência para autoconservação lhe é imanente, entretanto, não depende apenas de sua interioridade, mas também das relações que mantém com outras forças, ou seja, as das outras sociedades, as de seus conflitos internos e as da Natureza. No entanto, as causas para o seu perecimento dependem também de tais relações com a exterioridade, de modo que, se as relações internas do corpo político não estiverem organizadas e estruturadas de maneira adequada, este estará condenado ao perecimento. Toda formação histórica singular apresenta uma historicidade peculiar, baseada em leis, costumes e instituições próprias, relacionadas com as forças internas e externas que são estabelecidas pela causa imanente singular que a faz existir na duração. Contudo, esses efeitos não estão presentes potencialmente na causa, como que esperando a sua maturação, mas ao contrário, pois a cada situação efeitos novos evidenciam que a mesma causa os produz, em outras palavras, os efeitos, independente de quais forem, a

cada nova e diversa circunstância revela e exprime sempre a mesma causa agindo sobre todos eles de maneira variada, desde a fundação sociopolítica.

Assim, por exemplo, quando o Estado hebraico passa do regime teocrático ao monárquico, três explicações são possíveis. Numa delas, demonstra-se que houve nova fundação política, que estamos diante de uma nova sociedade porque há nova causa instituinte. Na outra, que a monarquia encontrava-se como possibilidade virtual na teocracia, substituindo-a ao se concretizarem as condições para sua atualização, podendo ser interpretada tanto como progresso quanto decadência da boa forma originária. Finalmente, numa terceira interpretação, procura-se verificar, antes de mais nada, se uma nova instituição, pois, não havendo nova causa nem nova fundação, será preciso demonstrar (como faz Espinosa) que a causa originária já traz, invisível e não virtualmente, a monarquia como um de seus efeitos necessários. Uma vez que esta última não se encontrava como um possível ou uma virtualidade escondida desde a origem, será preciso demonstrar (como faz Espinosa) que a lei mosaica fundadora dispõe e distribui o poder de tal maneira que sua forma teocrática já é monárquica, mesmo com a ausência empírica de um rei que se fará presente posteriormente, e, ao mesmo tempo, demonstrar (como faz Espinosa) que a monarquia hebraica é teocrática.<sup>4</sup>

Os problemas de um corpo político são insolúveis, pois são efeitos necessários do seu próprio processo de instauração, ou seja, não são remediáveis, já que constituem a natureza da sociedade em que estão presentes, visto que, caso exista alguma solução para tais problemas, esta deve, conseqüentemente, estar inserida nos princípios que deram origem ao corpo político, não sendo necessariamente soluções, mas uma disposição natural interna que lhe impede de autodestruir-se. De tal indagação, partem três questões relevantes que perpassam todo o *Tratado Político*, ou seja, não entregar aos cuidados das disposições morais dos governantes a paz, a segurança e a estabilidade do Estado, mas à qualidade das próprias instituições; instaurar um corpo político estruturado de tal maneira que a soberania deste não possa ser identificada com o poder de alguém ou de alguns particulares; distinguir os corpos políticos originados do medo e da esperança daqueles instituídos pelo desejo da vida livre e segura. Esses elementos que determinam os prelúdios da democracia permitem também averiguar se a tirania está inscrita na fundação de um determinado corpo político, o qual seus efeitos imanentes necessários desdobram-se, esboçando um possível poder tirânico que já agia desde o início, não acometendo subitamente a sociedade. Acerca disso, Chauí ressalta a retomada do *Tratado Teológico Político* pelo *Tratado Político*, onde este alude que é mais simples tirar um tirano do poder do que por fim as causas da tirania, isto é, um Estado tirânico, o qual pretende resolvê-lo através da própria tirania, desde já, deixa

---

<sup>4</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e liberdade em Espinosa*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 84.

implícito que um novo tirano ocupará o lugar do anterior, do mesmo modo que caso este Estado queira solucionar o problema por meio de reformas, apenas irá adiar a tomada do poder de um novo tirano, não havendo, assim, nenhuma reforma, mas apenas a necessidade de uma nova fundação. Observa-se que a imanência é o termo central para compreender as distinções entre a tirania e a liberdade política, como também, as diferentes formações políticas. O *conatus* coletivo busca sempre seguir as suas leis imanentes e necessárias, de modo que, em um estado monárquico ou tirânico prevalece o equilíbrio estático, ou seja, estes irão seguir a lei da inércia ou da conservação do seu próprio estado como forma de salvação, enquanto em uma aristocracia federada ou em uma democracia predomina o equilíbrio dinâmico, isto é, a lei de conservação do ser que aumenta ou reforça a sua potência em relação às forças exteriores que possam destruí-lo ou diminuir sua força. Assim, a distinção entre as formas políticas são determinadas pela atividade de sua causa fundadora, ou seja, estática quando o corpo político suprime ou impede a relação com as forças sociais, e dinâmica quando este coopera com essas forças e divisões sociais. Portanto, em um corpo político onde sua causa instituinte é o medo, o seu equilíbrio estático é procurado como uma forma de salvação, que pode perfeitamente evoluir para uma tirania, onde assim seus efeitos já estão presentes desde a sua fundação, enquanto em um corpo político onde a causa instituinte é o desejo da vida, ou melhor, o aumento do *conatus* coletivo e individual, a instauração deste permite uma relação com as forças sociais internas e as forças políticas externas, empenhando-se em manter o equilíbrio dinâmico e a regulação do poder político, que também se reflete em seus efeitos imanentes. Logo, a imanência permite perceber a causa fundadora de tais corpos políticos, do mesmo modo que é também possível enxergar quais formas políticas resultarão após sua instituição.