

Segurança e liberdade: Espinosa e a construção da paz

Marilena Chaui*

Resumo: Analisando o que se poderia chamar de “sistema medo-esperança” das paixões humanas e seu papel na constituição das sociedades, este estudo busca mostrar que, para Espinosa, a paz é virtude *política*, porque é a capacidade de enfrentar a contingência e dobrá-la a favor dos homens. Pode-se esboçar, assim, uma resposta a um problema apontado com frequência entre os intérpretes: a finalidade da vida política seria a *liberdade*, como quer o *Tratado teológico-político*, ou segurança, como mostra o *Tratado político*?

Palavras-chave: Espinosa – liberdade – paz – virtude política

I

Somente na Cidade vivemos uma vida propriamente humana, escreve Espinosa no *Tratado político*. Ao expor, todavia, os fundamentos da instituição da política, o filósofo nos põe diante um paradoxo. De fato, afirma Espinosa, a política deve ser deduzida da “condição natural dos homens” ou, como lemos na abertura do *Tratado político*, dos homens tais como realmente são, e não como gostaríamos que eles fossem. Ora, tais como realmente são, os homens são partes finitas da Natureza que sofrem a ação contínua

* Professora do Departamento de Filosofia da USP.

de causas externas que, mais fortes do que cada indivíduo, os submetem a afetos passivos ou às paixões. Ontologicamente, estas se distinguem qualitativamente, conforme auxiliem a potência de existir dos indivíduos, fortalecendo-a – paixões de alegria –, ou a prejudiquem, enfraquecendo-a – paixões de tristeza⁽¹⁾. O paradoxo deixado por Espinosa encontra-se na posição do medo (paixão triste e, portanto, ontologicamente fraca) na origem da vida política, levando-nos a indagar como uma paixão triste poderia produzir uma vida propriamente humana, isto é, um efeito ontologicamente forte. Mas não só isso. Espinosa afirma que o temor inspirado pela lei é decisivo para a conservação da Cidade, de sorte que o medo não se encontra apenas no momento de sua instituição, mas também permanece para assegurar sua preservação.

Paolo Cristofolini resolve o paradoxo assinalando que há, de início, um medo determinado – o medo da solidão (a *communis miseria*, no dizer de Espinosa) –, que leva os homens à cooperação por meio da divisão social do trabalho, dando origem a uma forma de sociabilidade cuja conservação acarreta a busca da segurança por meio da instituição do direito civil como regulação legal das relações sociais (Cristofolini 1, p. 17-23). A partir de então, é preciso distinguir entre o medo animal dos homens solitários e o medo virtuoso dos cidadãos diante da lei, de maneira que se compreenda a política como reviravolta do medo animal em medo virtuoso, ou como a constância no respeito às leis.

De nossa parte, enfrentaremos o paradoxo por um outro ângulo, que chamaremos de *sistema medo-esperança*. A forma determinada da articulação entre o medo e a esperança nos permitirá, de um lado, compreender a diferença entre o medo da morte e da solidão e a esperança de vida, em consonância com a *lei natural* ou *verdade eterna* inscrita na natureza humana, como lemos no Cap. XVI do *Tratado teológico-político*⁽²⁾, isto é, a lei natural universal da preferência do bem ao mal, do mal menor entre dois males e do bem maior entre dois bens; e, de outro, retomar a tese do *Tratado político* das duas vias para a instituição do político, conforme o medo seja mais forte do que a esperança, determinando-a, ou a esperança seja mais forte do

que o medo, determinando a passagem do medo animal da morte e da solidão ao humano temor às leis.

Na Parte III da *Ética*, Espinosa escreve:

“A esperança (*spes*) é uma alegria inconstante nascida da idéia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida”.

“O medo (*metus*) é uma tristeza inconstante nascida da idéia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida.”

Segue dessas definições que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Aquele que está suspenso na esperança e duvida que advenha algo esperado começou a imaginar algo que exclua a existência do esperado e, por conseguinte, passa da alegria instável à tristeza. Quem está suspenso na esperança tem medo de vê-la frustrada. Aquele, ao contrário, que é vítima do medo, isto é, duvida que advenha algo odiado, imagina alguma coisa que exclua a existência do temido e, por conseguinte, alegra-se na esperança de que não ocorrerá (Espinosa 2, Parte III, defs. XII e XIII, p. 194).

Falamos do *sistema medo-esperança* porque, tristeza e alegria instáveis, medo e esperança são paixões inseparáveis, expressão máxima de nossa finitude e de nossa relação com a contingência, isto é, com a imagem de uma temporalidade descontínua, imprevisível e incerta, pois, escreve Espinosa, jamais podemos estar certos do curso das coisas singulares e de seu desenlace. Viver sob o medo e a esperança é viver na dúvida quanto ao porvir. A experiência da contingência e da dúvida torna o medo e a esperança inconstantes e intercambiáveis não apenas em momentos sucessivos, mas também na simultaneidade: numa metamorfose interminável, cada uma dessas paixões habita e perpassa a outra. Ou, como escreve Espinosa, quem está suspenso na esperança, e duvida do desenlace, teme *enquanto* espera, e quem está suspenso no medo, e duvida do que possa acontecer, espera *enquanto* teme.

Medo e esperança não se separam senão quando suprimida a dúvida, ainda que permaneça insuperável a incerteza quanto ao curso das coisas singulares. Com a ausência de dúvida, passamos do medo ao desespero e da esperança à segurança:

“A segurança (*securitas*) é a alegria nascida de uma coisa passada ou futura sobre a qual já não existe dúvida”.
 “O desespero (*desperatio*) é a tristeza nascida de uma coisa passada ou futura sobre a qual já não existe dúvida.”

A segurança, portanto, nasce da esperança e o desespero, do medo, quando já não existem dúvidas sobre a ocorrência de algo. Isto decorre de que o homem imagina algo passado como estando pre-sente ou imagina a existência daquilo que o fazia duvidar do desenlace. Assim, *mesmo sem ter certeza sobre as coisas singulares, podemos não duvidar que ocorram ou deixem de ocorrer e essa ausência de dúvida é a causa da segurança ou do desespero* (Espinosa 2, Parte III, defs. XIV e XV, p. 194; os grifos são meus).

II

Nosso ponto de partida é a posição do paradoxo da instituição do político tal como aparece no Escólio 2 da Proposição 37 da Parte IV da *Ética*.

Antes de comentar esse escólio, resumamos brevemente o que já foi demonstrado por Espinosa até a chegada à Proposição 37:

- para cada coisa singular, haverá sempre outra mais forte capaz de destruí-la;

- somos passivos enquanto somos uma parte finita da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras;

- a força do *conatus* (isto é, da potência de autoconservação na existência, que define a essência de um ser singular) é limitada e infinitamente ultrapassada pela das causas externas, que produzem em cada indivíduo afecções passivas cujas idéias são afetos passivos ou paixões;

- a força de uma paixão e seu aumento não dependem da potência de nosso *conatus*, mas daquela das causas externas;

- a razão, enquanto conhecimento verdadeiro do bom e do mau, não tem qualquer poder sobre os afetos, e um afeto não pode ser suprimido ou bloqueado por um conhecimento racional, e sim por um outro afeto mais forte e contrário a ele;

- os afetos que se referem ao tempo presente são mais fortes do que os que se referem ao futuro e ao passado; os afetos por uma coisa imaginada como necessária são mais intensos do que aqueles por uma coisa imaginada como possível ou contingente; e mais fortes pela coisa imaginada possível do que pela imaginada contingente;

- cada um se esforça para conservar o que lhe é útil – bom – e para afastar e destruir o que lhe é nocivo – mau –, e a potência para fazê-lo é maior naquele que é virtuoso, uma vez que o fundamento primeiro e único da virtude não é outro senão o próprio *conatus*, ou a potência de existir e agir, definidora de nossa essência singular;

- aquilo que é de natureza completamente diversa da nossa não pode favorecer nem entravar nossa potência de agir, e, em absoluto, nenhuma coisa pode ser boa ou má para nós se não tiver algo em comum conosco;

- é má a coisa contrária à nossa natureza; é necessariamente boa a coisa que concorda com nossa natureza;

- enquanto os homens estão submetidos às paixões não se pode dizer que concordam por natureza e, inversamente, pode-se dizer que são contrários uns aos outros;

- os homens concordam necessariamente quando vivem guiados pela razão;

- aquele que é virtuoso deseja aos outros o mesmo bem a que aspira.

O Escólio 2 da Proposição 37 da Parte IV da *Ética* tem como escopo refutar as teorias do direito natural objetivo (ou a imagem de uma ordem jurídica natural) e do direito natural subjetivo (fundado no sentimento inato de justiça). Ocupa, porém, ainda um lugar estratégico na argumentação de Espinosa, ao situar-se depois do escólio da Proposição 35 e antes da demonstração da Proposição 40.

O escólio da Proposição 35 invoca “o eloqüente testemunho da experiência cotidiana” para confirmar que nada é mais útil a um homem do que um outro homem – “Anda na boca de quase toda a gente o provérbio: o homem é um deus para o homem” –, pois os homens percebem “que, com a ajuda mútua, podem conseguir muito mais facilmente aquilo de que têm necessidade e que somente unindo suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam de todos os lados”. Se a experiência *mostra* a utilidade da vida em comum, a razão, por seu turno, *demonstra*, na Proposição 40, que “as coisas que conduzem à sociedade dos homens ou as que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; ao contrário, são más as que induzem à discórdia na Cidade”.

Oposto às teorias tradicionais do direito natural e situado entre a experiência (Proposição 35) e a razão (Proposição 40), o Escólio 2 da Proposição 37 propõe-se a resolver o paradoxo da posição do *conatus* como “supremo direito de natureza” e potência, isto é, a identidade entre direito e potência (*jus sive potentia*).

Com efeito, a potência da Natureza não é senão a potência de Deus ou da substância absolutamente infinita, imanente às suas expressões finitas, e por isso o direito de natureza não é senão a potência natural de todo ser singular, que lhe assegura fazer apenas o que segue da necessidade de sua natureza e julgar segundo seu próprio *ingenium* o bom e o mau (ou, como diz Espinosa no *Teológico-político*, visto que o direito de natureza coincide com a potência e o desejo de cada um, tudo o que cada um deseja é-lhe permitido por natureza e nada lhe é proibido por natureza, senão o que ninguém deseja ou que ninguém pode)⁽³⁾. Ora, se os homens vivessem guiados pela razão – cujas regras visam o que é verdadeiramente útil para cada um e para todos –, seriam virtuosos, e cada um exerceria esse direito sem dano para os outros; mas, como são naturalmente atravessados pelas paixões, que ultrapassam em muito a potência de sua virtude, são contrários uns aos outros mesmo quando precisariam de auxílio mútuo. Em outras palavras, se vivessem guiados pela razão, isto é, sob as noções comuns conhecidas pela razão⁽⁴⁾, suas naturezas concordariam, pois, possuindo qualidades e propriedades comuns que os tornam semelhantes, sua concórdia seria imediata e

espontânea, e, sendo todos virtuosos, cada um desejaria para os outros o mesmo bem a que aspira (visto que, como lembramos acima, o que é natureza completamente diversa da nossa não pode favorecer nem prejudicar nossa potência de agir e, em absoluto, nenhuma coisa pode ser para nós boa ou má se não tiver algo em comum conosco). É também por natureza, todavia, que os homens são contrários uns aos outros, e, habitados pelas paixões, a discórdia lhes é natural, imediata e espontânea. A única maneira de passar da contrariedade à concordância, da discórdia à concórdia, é renunciar ao direito natural e ao desejo natural de prejudicar os outros.

Essa mudança realiza-se em dois níveis. O primeiro, cujo efeito será o desejo de não prejudicar os outros, é uma *passagem*: da discórdia à concórdia, passa-se de uma paixão ontologicamente fraca – o medo que todos têm de todos – a uma outra, ontologicamente forte – a esperança dos benefícios decorrentes da utilidade recíproca. O segundo nível, porém, cuja causa é a renúncia ao direito natural, é uma *ruptura*. De fato, agora não podemos rigorosamente falar em passagem, pois, sendo a discórdia tão natural quanto a concórdia, falaríamos de uma passagem do natural ao natural, o que não tem sentido. Eis por que Espinosa emprega o verbo *cedere* (renunciar) para explicitar a mudança, verbo que denota uma espécie de ruptura prática e assinala uma ação pela qual a sociedade e a política surgem como instituições propriamente humanas. Dizemos uma *espécie* de ruptura para frisar que não se trata de uma saída da Natureza rumo à sua negação, a Cultura (em Espinosa isso não teria o menor sentido), mas de uma transformação da relação dos homens com aquilo que lhes é natural⁽⁵⁾.

Visto que Espinosa afirma que a política deve ser deduzida da condição natural dos homens, que estes são naturalmente passionais e racionais⁽⁶⁾ e que a paixão pode dividi-los, enquanto a razão necessariamente os une, para chegar à instituição da política é preciso encontrar um ponto de intersecção entre a razão e a paixão. Esse ponto de intersecção é exatamente o que o Escólio 2 da Proposição 37 designa com o nome de *lei*, igualmente válida para ambas, e que o *Teológico-político* chamara de *verdade eterna*. No que concerne à paixão, trata-se da lei natural segundo a qual um afeto só pode ser vencido por um outro afeto mais forte e contrário ao que deve ser

vencido (Espinosa 2, Parte IV, Prop. 7) e que nos abstermos de causar um dano por medo de receber um dano maior (*id.*, *ibid.*, Parte III, Prop. 30). No que concerne à razão, exatamente a mesma lei é demonstrada, pois, “sob a condução da razão, escolhemos de dois bens o maior e de dois males o menor” (*id.*, *ibid.*, Parte IV, Prop. 65) e “sob a condução da razão desejamos um bem maior futuro de preferência a um bem menor presente, e um mal menor presente de preferência a um mal maior futuro” (*id.*, *ibid.*, Prop. 66). Graças a essa lei natural, que a um só tempo rege a paixão e a razão, a vida social, por meio da cooperação (ou da divisão social do trabalho e de seus produtos) e das regras tácitas da vida em comum, poderá ser estabelecida como alicerce da instituição da *civitas* ou das leis civis, que serão mantidas pelos cidadãos não pela força da razão (que não tem poder sobre os afetos), e sim pelas ameaças de punição. Isso, aliás, decorre diretamente do escólio da Proposição 39 da Parte III da *Ética*, que traz uma precisão decisiva a respeito do medo:

“Esse afeto, pelo qual um homem é disposto de maneira que não queira aquilo que quer e queira aquilo que não quer, chama-se temor [*timor*], que não é nada outro senão o medo [*metus*] quando um homem é disposto por este a evitar, com um mal menor, um mal maior que julga futuro”.

O campo aberto pela dinâmica e lógica da vida afetiva funda-se na demonstração da força de um afeto para vencer um outro mais fraco e contrário, a partir da definição da força de um afeto segundo a diferença ontológica entre alegria e tristeza e conforme as circunstâncias, de tal maneira que um afeto é mais forte quando voltado para algo presente e imaginado como necessário, e mais fraco quando voltado para algo passado ou futuro e imaginado como possível ou contingente. A dinâmica da contrariedade e força dos afetos indica, no nível ontológico, que a esperança, paixão derivada da alegria, é mais forte do que o medo, derivado da tristeza; e, no nível das circunstâncias, a dinâmica afetiva da maior força do presente diante do passado e do futuro e do necessário diante do possível e do contingente

explica por que a segurança é mais forte do que a esperança e o medo, e por que dela provém o verdadeiro poder das leis civis sobre nós. Em outras palavras, o temor coletivo, ou o temor às ameaças da lei, distingue-se do medo individual da morte e da solidão (ou a *communis miseria*), pois exprime o *medo de perder a segurança*.

Sabemos que a *Ética* põe o medo e a esperança entre as paixões irreduzíveis e insuperáveis, pois são expressões de nossa finitude (somos partes da Natureza que não podem ser concebidas por si sem as outras), do limite de nosso conhecimento quanto ao curso das coisas singulares (ignorância atestada pela experiência da contingência) e, portanto, de nossa relação com a alteridade, quer nos relacionemos imaginativamente com o outro, quer racionalmente.

Com efeito, a experiência imaginativa da finitude realiza-se como dependência de algo outro e, simultaneamente, como desejo de consumir essa alteridade, absorvê-la e aniquilá-la; e a discórdia passional entre os homens nasce do desejo de cada um de ter a posse e a fruição exclusiva de um bem (Espinosa 2, Parte III; *idem* 3, Cap. III). Dos bens desejados pela imaginação/paixão, lemos na *Ética*, o maior é a posse de um outro ser humano para fazê-lo desejar nosso desejo; e, lemos no *Teológico-político*, para a imaginação coletiva, o bem supremo é julgar-se escolhido por Deus com exclusão de todos os outros. Nessa dependência do outro, seja como desejo de possuí-lo com exclusividade, absorvê-lo e consumi-lo, seja como desejo de impedi-lo de alcançar um bem que lhe poderia pertencer, emerge pela primeira vez o medo da solidão, cujo aparecimento é necessariamente ambíguo, pois exprime a um só tempo nossa carência do outro e nossa recusa do outro enquanto separado e estranho. O “eloqüente testemunho da experiência” nos força, todavia, a reconhecer a impossibilidade de efetivar o desejo de total consumação e aniquilamento do outro, pois esse desejo volta-se contra nós, seja porque, no confronto conosco, o outro experimenta esse mesmo desejo em relação a nós, seja porque a destruição do outro lança-nos no desamparo. Assim, o medo da solidão pode transformar-se em desespero, cuja causa somos nós mesmos. É aqui, entretanto, que intervém a lei natural do mal menor e do bem maior sob a forma de um afeto mais forte do que o

medo produzido pelo desejo de aniquilamento do outro, isto é, sob a forma da esperança, operando a passagem da destruição ou discórdia à cooperação ou concórdia. O que permite essa passagem de uma paixão à sua contrária é, de um lado, sob a lei do mal menor e do bem maior, a vitória afetiva da esperança, paixão de alegria, cuja força é superior e contrária à do medo, paixão da tristeza; e, de outro, o fato de que o que reforça a esperança, mesmo que ela não o saiba, são as noções comuns da razão, visto que estas são o fundamento ontológico da *convenientia* e, portanto, a mola racional inviolável da cooperação entre os humanos.

Poderíamos até mesmo falar numa “astúcia da razão”, que se serve de uma paixão, a esperança, para dar força operante à potência racional das noções comuns. De fato, é preciso observar que Espinosa distingue entre as relações fundadas na paixão e aquelas fundadas na razão, afirmando que as primeiras *podem* tornar os homens contrários uns aos outros, enquanto as segundas tornam-nos *necessariamente* concordantes. Em outras palavras, sob as paixões, a discórdia é uma possibilidade que não exclui a da concórdia, ainda que ambas sejam necessariamente instáveis e inconstantes; sob a razão, porém, a concórdia é necessária, pois inscrita na natureza dos homens. A “astúcia da razão” consiste em se valer de uma paixão alegre, propensa à concórdia, para nela introduzir estabilidade e constância ao lhe dar os meios para transformar-se em segurança.

Dessa maneira, torna-se claro o lugar ocupado pelo Escólio 2 da Proposição 37 da Parte IV da *Ética*, situado entre o ensinamento empírico (Proposição 35) e o conhecimento racional (Proposição 40). Eis por que Espinosa concluía o escólio da Proposição 35 escrevendo:

“Portanto, que os satíricos ridicularizem quanto quiserem as coisas humanas, as detestem os teólogos, louvem os melancólicos, quanto puderem, a vida rude e agreste, condenem os homens e admirem as feras, entretanto, experimentarão que, com a ajuda mútua, os homens obtêm muito mais facilmente aquilo de que necessitam e que não podem evitar os perigos que os ameaçam de todos os lados, a não ser unindo suas forças” (Espinosa 2, Parte IV, Prop. 35, escólio).

Se, agora, quisermos compreender por que, para além dessa *passagem*, é também possível falar em uma espécie de *ruptura* no advento do político, será preciso examinar um outro aspecto da experiência imaginativa da finitude: nossa relação com a contingência, ou seja, a forma extrema da *insecuritas*, que o Cap. XIX do *Teológico-político* designa com a expressão *maximo omnium metu*, isto é, os futuros contingentes.

Sabemos que a experiência da contingência é irreduzível: Espinosa o diz no prefácio do *Teológico-político*, na Carta 56 e, como vimos acima, na Parte III da *Ética*, no momento em que oferece a explicação sobre a segurança e o desespero, escrevendo que nunca poderemos ter a certeza quanto ao desenlace do curso das coisas singulares. No entanto, há duas maneiras distintas de enfrentar a contingência.

Numa delas, cede-se à fortuna, visto que, não podendo dominar *todas* as circunstâncias de nossas vidas, concluímos que não temos poder nenhum sobre *algumas* – é isto o viver sob o medo dos futuros contingentes, na dúvida e na angústia, na insegurança, que dá origem à superstição, à crença na transcendência da potência divina, ao poder divinatório de magos e sacerdotes, em suma, ao poder teológico e ao poder monárquico. De fato, assim como a superstição conduz, por meio da religião e da teologia, à ficção de *concatenationes* arbitrárias entre as coisas e entre os acontecimentos e cujo sentido só lhes pode ser conferido por sua unificação finalística na transcendência da vontade divina, da mesma maneira o desejo de vencer a dispersão e fragmentação temporais dos eventos produz *concatenationes* cuja estabilidade e permanência dependem de sua unificação imaginária na figura da unidade do poder encarnado em um rei. Em suma, *o poder nascido apenas do medo é sempre imaginado como transcendente e separado dos homens (poder de Deus), dos crentes (poder teológico) e dos cidadãos (poder monárquico)*. Se o poder teológico e o poder monárquico produzem os mesmos efeitos – a servidão do rebanho (a ausência de guerra sem a presença da paz) e a revolta contínua (a discórdia como forma das relações sociais e políticas) –, é porque, causados exclusivamente pelo medo, nada mais fazem senão produzir os efeitos do medo.

Há, porém, outra maneira de enfrentar a contingência. Agora, distinguimos entre o que está completamente submetido ao poder das causas externas (ou o que está fora de nosso poder) e o que está em nosso poder, segundo as circunstâncias⁽⁷⁾. Dirigimos nosso esforço e nossa potência à conservação dessas circunstâncias e sobretudo à ampliação de sua presença e de seu campo ou, em outras palavras, buscamos reforçar o presente para que seja capaz de determinar o futuro, de tal maneira que, graças a nós, as circunstâncias recebam uma espécie de necessidade. Aqui também há “astúcia da razão”, pois a imaginação é levada a produzir *concatenationes* que dependem de nossa potência e que, por isso mesmo, apóiam-se tacitamente em *connexiones* necessárias, ainda que explicitamente ignoradas por nós. Neste caso, passamos da esperança à segurança e para conservá-la precisamos manter as circunstâncias de seu advento. Ora, a ampliação das circunstâncias em nosso poder não muda a esperança em segurança, senão quando estabelecemos os instrumentos de estabilização da temporalidade, ou seja, instituições políticas que estão e permanecem em nosso poder. Em outras palavras, dado que essa instituição decorre da percepção do que está em nosso poder, a potência coletiva assim instituída não se separa dos cidadãos. Isto significa que *a política assim instituída lhes é imanente, ou seja, democrática* – é a política instituída pela *libera multitudo*, que é livre no sentido que lhe dá o Cap. V do *Tratado político*, por oposição à *multitudo* vencida, conquistada, dominada⁽⁸⁾.

Essas duas formas de relação com a contingência nos permitem compreender por que as questões concernentes à paz, à segurança e à guerra ocupam quase todos os parágrafos dos capítulos do *Tratado político* dedicados ao regime político no qual o poder pertence a um só, quer seja o poder de um só homem (como na monarquia), ou o de um só Estado (como no imperialismo).

Esse regime político é apresentado por Espinosa como uma ordem militar ou beligerante, no qual os assuntos públicos são tratados secretamente, e é a seu propósito que o filósofo introduz a distinção entre paz e ausência de guerra, falando da situação servil dos cidadãos, reduzidos à condição de um rebanho aterrorizado, e da solidão sob a aparência de Cidade. No lu-

gar da segurança, ou seja, da ausência de dúvidas políticas quanto ao futuro, o poder de um só reintroduz a contingência num nível mais profundo, uma vez que tudo parece depender da vontade contingente e secreta daquele cuja potência apóia-se sobre a força dos exércitos e das fortalezas e que só a pode conservar exercendo-a continuamente por meio da repressão interna e da guerra externa, portanto, produzindo sem cessar insegurança e instabilidade. Submetida à imagem de um poder soberano voluntário transcendente, a política nada mais é do que dominação, pois subtrai aos cidadãos os meios para enfrentar as circunstâncias que, de outro modo, estariam sob seu poder.

Não é casual que, dada a monarquia, Espinosa proponha instrumentos institucionais para impedir que um rei esteja só no governo e que os negócios públicos sejam tratados em segredo. Além disso, busca os meios que permitam neutralizar a própria causa da monarquia. Essa causa é o medo da morte na guerra: um povo, ameaçado de morte e desarmado, delega seu poder àquele que possui as armas e, com isso, renuncia à soberania e à liberdade; por medo da guerra, dá todo o poder ao guerreiro e, a seguir, confundirá a ausência de guerra com a paz. Que instituição propõe Espinosa para interromper a servidão e destituir a força do medo da guerra, origem do poder monárquico? A nacionalização do solo (para bloquear o poderio da nobreza) e o povo armado ou a milícia de cidadãos (para bloquear o poderio militar do rei). Em outras palavras, a origem da monarquia é determinada pelo medo da contingência, e seu efeito é a servidão, porém, as instituições propostas por Espinosa visam a oferecer aos cidadãos instrumentos para enfrentar a contingência de maneira diversa ou para criar circunstâncias que possam permanecer em seu poder, graças à introdução de elementos de estabilidade e segurança. Donde a conclusão do Cap. VII (§ 31) do *Tratado político*, segundo a qual, numa monarquia, a paz e a liberdade dependem de que a potência do rei seja determinada unicamente pela potência do próprio povo e que o monarca não tenha outra proteção se não a do povo. Em suma, Espinosa introduz o máximo possível de imanência num regime naturalmente voltado para a transcendência do poder.

III

Entre os modernos, Espinosa é o único a distinguir entre paz e ausência de guerra. Ao fazê-lo, todavia, põe-nos diante de um novo paradoxo, uma vez que a guerra é tão natural quanto a paz.

Com efeito, parece que Espinosa afirma simultaneamente que, por natureza, os homens são atravessados pelas paixões, contrários uns aos outros e que a guerra lhes é natural, imediata e espontânea, mas também que, do ponto de vista da razão, os homens concordam por natureza, visto que possuem qualidades e propriedades comuns, e, portanto, racionalmente a paz lhes é natural, imediata e espontânea. O paradoxo parece total, não só porque as paixões nos obrigam a indagar como a paz é possível enquanto as noções comuns da razão nos obrigam a indagar como é possível a guerra, mas também porque somos obrigados a indagar por que a paz e a guerra podem assumir cada uma a imagem da outra – a paz como ausência de guerra e a guerra como esforço para conservar a paz. Além disso, depois de haver escrito na *Ética* que a paixão pode tornar os homens contrários uns aos outros e que a razão não tem poder sobre as paixões, como Espinosa pode escrever no *Tratado político* (Cap. III, § 6) que a razão nada ensina que seja contrário à Natureza e que ensina *absolutamente* a buscar a paz?

No entanto, não há paradoxo algum. A chave do enigma encontra-se na definição da paz como virtude. Isso significa, por um lado, que a paz é natural num sentido diverso da naturalidade da guerra e até mesmo da naturalidade da concórdia; e, por outro, que graças à definição da paz como virtude podemos conceber a instituição do político simultaneamente como passagem (da discórdia à concórdia) e uma espécie de ruptura (o advento do novo pela ação dos homens).

No Cap. V do *Tratado político*, Espinosa escreve:

“Se numa Cidade os súditos não tomam das armas porque têm medo, deve-se dizer que nela não há paz, e sim ausência de guerra. A paz não é simples ausência de guerra, mas uma virtude que se origina da fortaleza de ânimo [*animi fortitudine oritur*], pois que, de fato, a

obediência é uma vontade constante de fazer o que, conforme a decisão comum da Cidade, deve ser feito. Uma Cidade, porém, na qual a paz dependa da inércia dos súditos, que se deixam conduzir como um rebanho e formados apenas para servir, deve mais corretamente ser chamada de solidão do que de Cidade” (Espinosa 4, Cap. V, § 4, p. 296; grifos meus).

E no Cap. VI, lemos:

“A experiência parece ensinar que, no interesse da paz e da concórdia, convém que todo o poder pertença a um só. Com efeito, nenhum Estado permaneceu tanto tempo sem nenhuma alteração notável como o dos turcos e, em contrapartida, nenhuma Cidade foi menos estável do que as cidades populares ou democráticas, nem onde se tenham dado tantas sedições. Mas, se a paz tem de possuir o nome de servidão, barbárie e solidão, nada há mais lamentável para o homem do que a paz. [...] É, pois, a servidão, e não a paz, que requer que todo o poder esteja nas mãos de um só. Como já dissemos, a paz não consiste na ausência de guerra, mas na união dos ânimos, ou seja, na concórdia (*animorum unione, sive concordia*)” (*id.*, *ibid.*, p. 298; grifos meus).

Antes de examinar o significado dessa definição da paz, tomemos, entre outras, uma diferença entre guerra e paz. Quando, do § 13 ao § 17 do Cap. II do *Tratado político*, Espinosa analisa os pactos acordados entre países ou estados em vista da paz, observa (e nisto muito próximo de Maquiavel) que os pactos dependem das circunstâncias, cuja mudança pode tornar um pacto nulo, reenviando cada país ou cada Estado ao estado de natureza e ao direito de guerra. No curso dessa análise, repete várias vezes que a guerra pode ser declarada unilateralmente (de fato, é sempre uma declaração unilateral), mas que o mesmo não é possível para a paz, pois esta depende necessariamente do acordo entre as partes. Uma paz unilateral é uma *contradictio in subjecto*, não é senão a ausência de guerra imposta pelo ven-

cedor ao vencido, pura dominação. Isso significa que a diferença entre a guerra e a paz decorre do fato de que a primeira é natural por direito de natureza, mas a segunda é efeito de uma instituição humana que age sobre o direito natural por meio da lei ou direito civil. A paz não é ausência de guerra porque não é a concórdia animal, e sim aquilo que, em decorrência da natureza racional dos homens, produz um mundo propriamente humano – ou, no dizer de Espinosa, somente na Cidade vivemos uma vida propriamente humana. A guerra é repetição – reitera indefinidamente os conflitos passionais do estado de natureza –; a paz é introdução do novo no mundo porque o surgimento da *libera multitudo* como sujeito político ou sujeito coletivo, embora encontre na Natureza suas condições de *possibilidade*, só encontra suas condições de *efetividade* na avaliação racional das circunstâncias. Eis por que dissemos acima que, no plano natural, da discórdia à concórdia há passagem, mas que há uma espécie de ruptura entre a naturalidade da guerra e a da instituição da vida política como *securitas et pax*. A diferença entre as duas naturalidades⁽⁹⁾ explicita-se quando compreendemos o sentido da definição da paz como virtude.

Recordemos a definição espinosana da virtude:

“Por virtude e potência entendo o mesmo, isto é, a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem enquanto tem o poder de fazer aquilo que só pode ser entendido pelas leis de sua própria natureza” (Espinosa 2, Parte IV, Def. VIII, p. 210).

Recusando uma concepção normativa da ética, Espinosa identifica virtude e potência de agir do *conatus*, quando a ação é determinada internamente pela própria essência singular ou natureza do agente. Se, na paixão, estamos externamente dispostos pela potência das causas exteriores, na ação ou na virtude, estamos internamente determinados pela potência de nossa essência.

Por que a paz é virtude política?

Antes de tudo, porque se distingue, em sentido geral, da concórdia. Com efeito, na Parte IV da *Ética*, Espinosa afirma que a concórdia pode ser

instaurada por medo, ou por servilismo ou por vergonha. Isso significa que a paz exige um tipo de concórdia completamente diversa: aquela instituída por uma *libera multitudo* que pensa mais em cultivar a vida do que em fugir da morte. Ora, sabemos que, para Espinosa, cultivar a vida é o único e primeiro fundamento da virtude. Ademais, a paz é virtude por ser fortaleza do ânimo (*fortitudo animi*) que põe a obediência à lei comum como vontade constante de seguir as decisões da Cidade, de tal maneira que a concórdia que nela se exprime não pode provir da inconstância que pesa sobre o medo, o servilismo ou a vergonha; pode provir somente da segurança. Podemos, assim, dizer que a paz é virtude política porque capaz de articular um dado natural racional – a concórdia como efeito natural das noções comuns – e um dado natural imaginativo – a segurança como efeito da constância da esperança. Manter unidos esses dois dados exige *fortitudo animi*, pois a desaparecimento de um deles acarreta a do outro. Nesse primeiro nível, a paz é virtude ou fortaleza do ânimo sob a forma de uma atividade vigilante, que capta as circunstâncias instáveis para lhes dar uma estabilidade contínua.

Justamente, todavia, porque não há paz perpétua, a paz é virtude política num nível mais profundo, no qual a razão e as circunstâncias devem operar em conjunto. É essa difícil operação que se exprime na afirmação (que anteriormente nos parecia paradoxal): “A razão ensina absolutamente a buscar a paz”.

Vimos que a distinção entre esperança e segurança decorre da presença, na primeira, de dúvida sobre o porvir e da ausência dessa dúvida, na segunda. É preciso observar, todavia, que Espinosa é bastante claro ao definir a segurança: a contingência que afeta o curso de todas as coisas singulares faz com que a segurança seja ausência de dúvida, mas não presença da certeza. Ora, nas definições do bom e do mau, que abrem a Parte IV da *Ética*, é introduzida a curiosa expressão “saber com certeza” ou *certo scire*. É bom o que sabemos com certeza nos ser útil; mau, o que sabemos com certeza nos impedir a posse de um bem. Pela Parte II da *Ética*, sabemos que a certeza pode provir apenas da razão, porém, o mais interessante é que Espinosa não afirma que a razão nos faça sair da contingência, ainda que ela seja o conhecimento verdadeiro da necessidade. O saber certo de que fala a Parte

IV da *Ética* não se refere ao bom e ao mau *nas coisas*, e sim ao bom e ao mau *nos afetos*, conforme favoreçam ou prejudiquem a potência do *conatus* como causa interna ativa dos sentimentos, das idéias e das ações. Em outras palavras, a certeza não concerne ao curso dos acontecimentos ou à natureza das coisas singulares, e sim à nossa relação com estas e com aqueles; e o critério ou a medida da qualidade de tais relações (ou o bom e o mau) é o *conatus* enquanto primeiro e único fundamento da virtude. A virtude é ação guiada pela razão, que nos ensina a cultivar nossa vida, passando das relações passionais conflituosas às relações racionais de concordância, pois as primeiras são nocivas (enfraquecem o *conatus*, são más) e as segundas, úteis (fortalecem o *conatus*, são boas). A virtude *não muda o mundo* – o curso dos acontecimentos e as coisas singulares, necessários em si, permanecerão contingentes para nós –, e sim *nos muda* e, com isso, *muda nossa relação com o mundo* – sabemos com certeza que afetos são bons e quais, maus.

Se, portanto, a paz é *virtude*, é porque, antes de tudo, traz certeza à segurança e constância à concórdia, pois é o saber certo do que é útil a uma *libera multitude* que cultiva a vida. É isso que confere sentido à afirmação espinosana de que “a razão ensina absolutamente a buscar a paz”. Se a paz é virtude *política*, é porque, como toda virtude, não elimina a contingência, mas age sobre ela. E é a virtude política *por excelência* porque é a capacidade de discernir entre as circunstâncias que favorecem a segurança, a concórdia e a liberdade e aquelas que as impedem. Ela é *a potência para determinar o indeterminado, instituindo a boa relação da Cidade com as circunstâncias instáveis: em suma, somente ela é capaz de enfrentar a fortuna e dobrá-la em nosso favor.*

IV

A relação entre a guerra e o regime político fundado no governo de um só ou o poder político transcendente à sociedade, de um lado, e, de outro, a articulação intrínseca entre a paz e a democracia ou o poder político imanente à sociedade deixam manifesta a relação necessária entre a paz e a liberdade.

Por essa via, podemos esboçar uma resposta a um problema frequentemente evidenciado pelos intérpretes de Espinosa, ou seja, a suposta diferença entre o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político* acerca da finalidade da política.

Com efeito, no primeiro, Espinosa afirma que o escopo da vida política é a liberdade, enquanto, no segundo, declara que tal escopo é a segurança. Visto que, no imaginário social e político, a segurança é concebida como aparato jurídico, militar e policial, portanto, como estabilidade obtida, internamente, por meio da repressão dos cidadãos e, externamente, por meio da guerra, a imaginação não hesita (e nisso não se engana, aliás) em opor liberdade e segurança. Ora, vimos que para Espinosa a *imagem* da segurança apresenta-se como exercício da repressão na ordem beligerante da monarquia; e, ao contrário, tomada em si mesma, ou seja, em sua *idéia* verdadeira, a segurança é o sentimento individual e coletivo que emerge quando desaparecem o medo e a instabilidade da esperança, quando a contingência é dobrada por nosso poder sobre as circunstâncias, e a paz pode efetivar-se. Assim como a liberdade individual é a potência agente do *conatus* enquanto causa interna total de suas ações, ou potência de autodeterminação, assim também a liberdade política é a potência coletiva enquanto soberana, e a soberania ou autodeterminação política só é possível na segurança, uma vez que esta pressupõe a desaparecimento, ou pelo menos o enfraquecimento, do medo e da esperança, sempre marcados por dúvida, instabilidade e inconstância. Em suma, a segurança pressupõe a capacidade de não nos submetermos a uma contingência cega e por isso mesmo está longe de opor-se à liberdade política.

É preciso, todavia, dar mais um passo. Ao definir a paz como virtude, Espinosa afirma a passagem da segurança passional à segurança racional. Assim, graças à paz, alcançamos o sentido profundo da segurança: ela é, a um só tempo, condição e expressão da liberdade política.

Abstract: The aim of this paper is to analyse what could be termed as the “hope-fear system” of human passions and its role in the constitution of societies so as to show how Spinoza conceives peace as a kind of *political virtue* precisely because of its capacity to overcome contingency and turn it to the advantage of men. This allows us to propose an answer to a dilemma that faces the interpretation of Spinoza concerning the main goal of political life: freedom, as stated in the *Theologico-political treatise*, or safety, as in the *Political treatise*.

Key-words : Spinoza – freedom – peace – political virtue

Notas

(1) *A alegria é um afeto originário: é o sentimento ou a percepção de que passamos a uma realidade ou perfeição maiores, isto é, que nossa potência de existir aumenta. A tristeza é também um afeto originário: é o sentimento ou a percepção de que passamos a uma realidade ou perfeição menores, isto é, que nossa potência de existir diminui.*

(2) *“É uma lei universal da natureza humana que ninguém abandona o que julga bom se não pela esperança de um bem maior ou pelo medo de um dano maior; e que ninguém suporta um mal se não para evitar um maior ou pela esperança de um bem maior. [...] Essa lei está tão firmemente gravada na natureza humana, que deve ser incluída entre as verdades eternas que ninguém pode ignorar” (Espinosa 3, Cap. XVI, p. 177-8). Por verdade eterna, Espinosa entende uma verdade cuja contraditória é impossível.* *

(3) *“Por direito e instituição natural, entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e 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 de natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. [...] segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende sua exata potência. [...] Tudo o que uma coisa faz segundo as leis de sua natureza fá-lo com todo o direito, pois age conforme o que foi determinado pela natureza e não pode agir de outra forma. [...]. O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência. [...] conclui-se que o direito e aquilo que foi instituído pela natureza, direito sob o qual todos nascem e sob o qual vive a imensa maioria, não proíbe nada a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode: conflitos, ódios, cólera, ardis, seja o que for que o desejo aconselha, nada disso lhe repugna. Nem, aliás, é para admirar, porquanto a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens [...]” (id., *ibid.*, p. 189-90; trad. port., p. 308-10).*

(4) *Espinosa entende por noções comuns as propriedades comuns e universais presentes nos seres singulares finitos de mesma natureza; as noções comuns, além de qualidades comuns ou universais entre os semelhantes, são também as leis naturais ou a ordem e conexão necessárias entre os seres da Natureza.*

(5) *Voltaremos a isso ao tratar da virtude, mais adiante.*

(6) *Uma das peculiaridades da filosofia espinosana está em considerar imaginação (percepção) e razão estruturas cognitivas independentes, e não graus de conhecimento, de tal maneira que podemos, ao mesmo tempo, imaginar certas coisas e compreender outras, exercitando simultaneamente os dois modos de conhecer. Por isso somos natural e simultaneamente passionais e racionais, pois a paixão pertence ao campo imaginativo e a ação, ao racional. Entretanto, Espinosa distingue entre a força da imaginação e a da razão, de sorte que uma imaginação forte corresponde a uma razão mais fraca, e vice-versa.*

(7) *Pensamos aqui nas idéias de Vittorio Morfino a propósito da contingência como multiplicidade simultânea de concatenationes cujo substrato ontológico são as conexiones necessárias da Natureza. A aproximação feita por Morfino entre Espinosa e Maquiavel acerca da idéia de occasio e da pluralidade temporal parece-nos decisiva para compreender essa segunda maneira de enfrentar a contingência (Morfino 5).*

(8) *Como se sabe, Espinosa toma libera (respublica, multitudo) no sentido do humanismo civil renascentista italiano e maquiaveliano, ou seja, no sentido de independência, em oposição a servitudo: politicamente, uma multitudo e uma respublica são liberae quando são sui juris e não alienus júris, ou, na linguagem mais precisa de Espinosa, alterius juris.*

(9) *Convém lembrar que Espinosa emprega a expressão “por causas naturais” para indicar que não há operação de causas transcendentis. Natural opõe-se a teológico.*

Referências Bibliográficas

1. CRISTOFOLINI, P. “La peur de la solitude”. In: Vinciguerra, L. (ed.). *Quel avenir pour Spinoza?* Paris, Kimé, 2001. “La paura della solitudine”. In: Cristofolini, P. *Spinoza hedonista*. Pisa, ETS, 2002, p. 17-23.
2. ESPINOSA, B. *Ética*, Vol. II. In: Espinosa, B. *Opera*, 4 vols. Ed. de C. Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.
3. _____. *Tratado teológico-político*, Vol. III. In: Espinosa, B. *Opera*, 4 vols. Ed. de C. Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924. Edição portuguesa: *Tratado teológico-político*, trad., intr. e notas de D.P. Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.
4. _____. *Tratado político*, Vol. III. In: Espinosa, B. *Opera*, 4 vols. Ed. de C. Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.
5. MORFINO, V. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano, Edizioni Universitarie di Lettere, Economia Diritto, 2002.