

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Maquiavel e Espinosa



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM escultura de Maquiavel em mármore, 1845, autoria Lorenzo
Bartolini, presente na *Galleria degli Uffizi* em Florença.

O PARADOXO DA LIBERDADE POLÍTICA EM SPINOZA: UMA HERANÇA DE MAQUIAVEL

André Santos Campos

Doutor, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

andredoscampossantos@gmail.com

RESUMO O “paradoxo da liberdade” consiste em esta só poder ser atingida através da obediência, a qual é vista frequentemente como o contrário da liberdade. Neste artigo, demonstrar-se-á que o paradoxo começa por nascer em Maquiavel, o qual, porém, deixa-o em aberto ao colocar a liberdade tão-só dentro de um contexto de governação. Spinoza, contudo, dará um passo em frente na sua abordagem à liberdade política. Ele aborda esta problemática diretamente nos seus dois tratados políticos (o *TTP* e o *TP*) e ambos expressam o mesmo entendimento da liberdade, embora através de diferentes instâncias terminológicas. A solução spinozana combina um conjunto de critérios variados para a determinação da liberdade política, tanto da perspectiva do indivíduo como da perspectiva do Estado. Todavia, a sua combinação não é simples cumulação, mas sim uma complexa escala permitindo medir a liberdade em graus. Dessa maneira, Spinoza consegue fazer com que diferentes tipos de liberdade se compatibilizem com diferentes tipos de obediência.

PALAVRAS-CHAVE Spinoza, paradoxo, liberdade política, obediência, Maquiavel.

O “PARADOXO DA LIBERDADE”

A liberdade no contexto político da filosofia moderna desvela-se por diferentes perspectivas e segundo diferentes critérios.

Da perspectiva do indivíduo num Estado moderno, ele é politicamente livre quando age em conformidade com a sua própria independência de juízo, mesmo que sob o império do direito – isto é, quando obedece a leis institucionais objectivas para a feitura das quais ele tenha contribuído de alguma maneira. Nesta senda, haverá dois requisitos primordiais para a liberdade política num Estado: (1) que haja um império da lei (eliminação da discricionariedade e volatilidade das decisões dos soberanos); e que todos aqueles sujeitos à lei e aos comandos do soberano sejam aceites como participantes num grau mínimo e num qualquer momento da criação da lei e do direito.

Da perspectiva da relação do Estado com os seus cidadãos, a liberdade é vista ora como aquilo que o Estado deve promover para assegurar a eficiência das suas políticas ou a sua própria existência, ora aquele conjunto de condições colectivas que garantem a possibilidade de os indivíduos prosperarem sem a intervenção do Estado.¹

O que estas duas perspectivas denotam, sobretudo quando confrontadas uma com a outra, é a generalização da ideia de que, na alvorada do pensamento político moderno, a problemática da liberdade no desenvolvimento do (então novo) Estado-nação representará uma tensão entre poder político e liberdade individual, entre aquilo a que se chamará o primado da soberania e o primado dos direitos subjectivos.

1 Para maiores desenvolvimentos sobre esta distinção, cf. JAMES, 2012, p. 255-258.

Fala-se então com frequência num “paradoxo da soberania” (HOLMES, 1995, p. 131; KRASNER, 1999, p. 3), segundo o qual o poder limitado é mais poderoso do que o ilimitado, visto que a liberdade subjetiva constitutiva do poder político surge na esfera pública como elemento da limitação do mesmo poder político.²

Um tal “paradoxo da soberania”, segundo a perspectiva da liberdade individual, é também formulável como um “paradoxo da liberdade”, na medida em que a formação e a manutenção de um poder político depende de obediência a outrem para manutenção da própria liberdade. A modernidade tende a superar esta dificuldade através da tentativa de eliminação da ruptura ontológica entre governante e governado, fazendo com que o governado seja participante constituinte em algum momento do direito do governante. Não obstante, permanece ainda a dificuldade: os indivíduos são livres apenas se participarem na feitura de uma comunidade política, a qual requer obediência a um soberano; o soberano, por sua vez, só pode ser e manter-se soberano enquanto for obedecido; e a obediência é tanto mais intensa quão mais livres forem os indivíduos participando na feitura da comunidade política. Por outras palavras, o cidadão, para estar num direito de si, tem de estar sob o direito de outrem; e só é livre o cidadão do Estado que for obedecido, o qual é tanto mais obedecido quanto maior liberdade tiverem os seus cidadãos. A dificuldade consiste em a liberdade só poder ser atingida através da obediência, a qual é entendida frequentemente como

2 Na realidade, o chamado “paradoxo da soberania” não chega a ser um verdadeiro paradoxo, uma vez que a soberania nunca chega a ser conceitualmente sinônima de poder ilimitado, mas sim de poder absoluto que só o é porque limitado, isto é, de poder que é tão mais poderoso quanto mais limitado estiver pela liberdade dos seus cidadãos. Para um levantamento teórico das várias perspectivas modernas da soberania neste sentido, de Bodin a Montesquieu (cf. CAMPOS, 2014).

o oposto da liberdade. Logo, apesar de tradicionalmente se encarar a obediência como uma certa ausência de liberdade, a relação obediência-liberdade não é *politicamente* uma de incompatibilidade.

Porém, desta constatação ressalta um novo problema. O elemento que é condição necessária para que haja liberdade política é também exatamente o mesmo elemento que é condição necessária para a não-liberdade política (ou servidão): a obediência. Como discernir então, entre dois homens obedecendo a uma mesma autoridade, aquele que é servo daquele que é escravo?

As páginas seguintes tentarão demonstrar que o chamado “paradoxo da liberdade” começa por nascer em Maquiavel, por ser o primeiro autor no dealbar da modernidade a elaborar um tratamento da liberdade política integrável no contexto do paradoxo. Contudo, Maquiavel deixa-o em aberto ao abordar a liberdade tão-só dentro de um enquadramento político-conceitual de governação. Spinoza, ao invés, partindo das premissas maquiavélicas e integrando-as num individualismo de herança hobbesiana ainda estranho a Maquiavel, abordará esta problemática diretamente nos seus dois tratados políticos (o *TTP* e o *TP*) através de um tratamento da liberdade política envolvendo as duas perspectivas (individual e estatal) numa mesma tese. A solução spinozana combina um conjunto de critérios variados para a determinação da liberdade em política, tanto da perspectiva do indivíduo como da perspectiva do Estado, embora recorrendo a diferentes instâncias terminológicas nos dois tratados. Todavia, a sua combinação não é uma simples cumulação, mas sim uma complexa escala permitindo medir a liberdade em graus. Dessa maneira, Spinoza conseguirá fazer com que diferentes tipos de liberdade se compatibilizem com diferentes tipos de obediência.

É bem conhecida a bifurcação das opiniões sobre a obra de Maquiavel no tocante à problemática da liberdade. Onde uns entendem o maquiavelismo (sobretudo *O Príncipe*) como sinônimo de uma estratégia de opressão de governantes sobre governados, outros preferem destacar a preeminência da liberdade na obra do florentino. Muito embora a história da relação entre o humanismo europeu e a noção de *razão de estado* seja mais conturbada do que a visão redutora de um antimachiavelismo deixa transparecer (SKINNER, 1978, pp. 248-254), a verdade é que a figura de um Maquiavel “defensor da liberdade” acabou por ser acalentada desde cedo. A adesão a esta perspectiva de pensamentos políticos densos como os de Spinoza (SPINOZA, 1972, TP V, 7; G III, p. 296-7)³ e de Rousseau (ROUSSEAU, 1964, *Du Contrat Social*, Livro III, cap. 6) constituem prova bastante desta circunstância.

Esta corrente interpretativa tende a entender o contraste entre uma aparente amoralidade das sugestões contidas n’*O Príncipe* e uma apologia global da liberdade em Maquiavel como um obstáculo superável, ora com recurso a uma sobrevalorização do republicanismo dos *Discorsi* em detrimento do realismo d’*O Príncipe*, ora com a justificação de um esoterismo da linguagem contida na mais célebre das obras de Maquiavel. Todavia, não ressalta destas interpretações e explicações qualquer “paradoxo da liberdade” *per se*, no sentido explicitado *supra*, mas tão-só a dificuldade de determinar com exatidão o estatuto te-

3 Seguir-se-ão as habituais abreviaturas das obras de Spinoza: *E* para a *Ética*; *TTP* para o *Tratado Teológico-político*; *TP* para o *Tratado Político*; *Ep.* para a *Correspondência*; e *G* para a edição Gebhardt das obras completas de Spinoza (SPINOZA, 1972). As traduções portuguesas das obras de Spinoza citadas ao longo do texto seguem, em geral, as versões de Diogo Pires Aurélio (SPINOZA, 2004; e SPINOZA, 2008).

órico do conceito de liberdade no conjunto do pensamento político de Maquiavel, sobretudo no que concerne à sua compatibilização com o conceito de *virtù*. Isto porque qualquer tentativa de explicitar neste sentido a importância da liberdade em Maquiavel tende a reconhecer tacitamente a sua oposição conceitual à obediência a um governante soberano.

Ao invés, o “paradoxo” concebe a liberdade como expressável apenas dentro de um contexto específico de ordem e violência que inclua a obediência a um governante. É neste sentido, e neste sentido apenas, que Maquiavel pode ser dito o precursor moderno do “paradoxo da liberdade”, irrelevando por agora a problemática da atribuição a Maquiavel da categoria de “defensor da liberdade”.

A razão por que este paradoxo parece ser identificável pela primeira vez em Maquiavel consiste no fato de com ele nascer no mundo ocidental uma tentativa de compreensão do poder político à luz da maior potência como um bem, a qual só é soberana e absoluta não porque cumpre um critério axiológico exterior ao político, mas simplesmente porque é *eficaz*. A maior especificidade da nova incidência metodológica sobre a *verità effettuale della cosa* (MAQUIAVEL, 1971, *Il Principe*, cap. xv) é a consideração do objecto de estudo enquanto algo “*effettuale*”, isto é, analisável na sua condição de efeito. Isto acarreta, por um lado, a primazia de um elemento histórico na análise do político, o que invalida a invocação da teologia enquanto conjunto de princípios orientadores de justificação da política. Por outro lado, acarreta também o enfoque num modelo causal de explicação que sobrepõe a força das causas eficientes aos valores das causas finais; por outras palavras, a eficácia em política torna-se o princípio determinativo primordial em detrimento de quaisquer considerações de ordem teleológica. A ciência do político

está como que imune à teologia e à teleologia – o ser do objecto importa mais do que o seu dever ser (STRAUSS, 1965, p. 179; STRAUSS, 1989, pp. 86-88).

Decerto a imunização do político face à teologia e à teleologia retiram uma causalidade superior ou transcendente ao próprio exercício do mando pelo soberano. Contudo, isso não implica uma ausência de limitações à produção de efeitos nem tampouco uma indiferença pela categoria dos efeitos. A estratégia de conquista e, sobretudo, de manutenção do poder precisa sempre desenvolver os meios exigidos por cada circunstância que garantam a adesão dos destinatários do mando. O soberano, seja ele príncipe ou república, nunca chega a ser proprietário exclusivo do seu ato de mando: são os súditos, enquanto destinatários realizando (ou não) os seus efeitos, que qualificam esse ato como bom (enquanto dever ser por cumprir) ou mau (enquanto dever ser por descumprir).⁴

Os atos de mando em questão são aqueles que Maquiavel identifica frequentemente como os “principais fundamentos que têm todos os Estados” [*principali fondamenti che abbino tutti li stati*] (MAQUIAVEL, 1971, *Il Príncipe*, cap. XII): as leis e as armas⁵, notando-se em especial a precedência terminológica (porventura não despicienda) das leis em relação às armas. O que faz das leis e das armas algo de bom é precisamente a capacidade de serem elementos capazes de garantir a adesão dos súditos ao carácter obrigatório dos comandos do soberano – o mesmo é dizer,

4 Também neste sentido, cf. AURÉLIO, 2008, pp. 74-6.

5 Cf. também, por exemplo, a referência aos dois gêneros de combate, “pelas leis e pelas armas” (MAQUIAVEL, 1971, *Il Príncipe*, cap. XVIII), assim como a referência a “boas leis, boas armas e bons exemplos” (MAQUIAVEL, 1971, *Il Príncipe*, cap. XXIV).

de tornarem eficaz o governo político. As leis são boas quando eficazes, isto é, aceites como obrigatórias pelos seus destinatários e cumpridas enquanto tais; as armas são boas quando operam como elemento dissuasor suficiente da transgressão ao mando político, isto é, quando são a ameaça de último recurso em circunstâncias favoráveis ao descumprimento.⁶ Em ambos os casos, o poder é eficaz quando assegura não apenas o cumprimento do mando, mas a *obediência* ao mando. E a obediência, podendo embora ser manipulada, cabe sempre à iniciativa dos súditos.

Por outras palavras, a eficácia mostra que é tão mais poderoso aquele que reconhece nos seus súditos algum elemento qualitativo de limitação ao seu poder.

Maquiavel centra as suas preocupações na esfera da maior eficácia aberta à atividade política, entendendo esta não tanto numa perspectiva de racionalidade mas sim numa de força. A lei, mesmo não estando desligada de uma qualquer naturalidade, não sendo portanto completamente anatural, deixa de ser medida de veracidade, e passa a ser aferível no seu valor por uma medida de eficácia. Ela encolhe-se como objecto de razão porque o que nela interessa é a eficácia do fim e não a sua verdade, e perde-se como construção da razão porque não provém já de um âmbito todo racional, mas de um outro dedicado exclusivamente à aquisição e manutenção do poder sobre outrem como um fim em si

6 A superioridade das boas leis sobre as boas armas no que toca à garantia do cumprimento do mando político pode ser comprovada na seguinte passagem: “E gli uomini hanno meno rispetto a offendere uno che si facci amare, che uno che sí facci temere; perche l’amore è tenuto da uno vinculo di obbligo, il quale, per essere gli uomini triste, da ogni occasione di própria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai” (MAQUIAVEL, 1971, *Il Príncipe*, cap. XVII).

mesmo. A positividade intrínseca da lei é assim no imediato uma manifestação de força e só mediata ou acidentalmente um momento de um projecto de racionalidade. A lei, chegando a ser enquadrada na noção de *combate* que representa o extremo da necessidade da força, não é tanto oposta a uma exigência da razão – uma vez que a racionalidade do político enquanto algo que o transcende não é forçosamente declaração de ausência de racionalidade –, mas é posta como expressão, embora insuficiente, de adequação a uma racionalidade inerente ao agregado humano concreto, histórico (MAQUIAVEL, 1971, *Il Principe*, cap. XVIII).⁷

Antes de Maquiavel, a ideia de um *telos* para a política fazia com que os fins identificados contivessem uma dimensão axiológica (não necessariamente eficiente) confundível com princípios de paz, ordem pública ou liberdade. Os fins (de interpretação valorativa) determinavam a ação política: uma vez conhecidos os fins últimos que dessem sentido à existência dos homens em sociedade, todo o mando teria de ser deduzido a partir daí, independentemente das suas implicações práticas. A liberdade seria um desses fins. Com Maquiavel, a liberdade torna-se condição para a eficácia do poder (quer enquanto designa uma não sujeição a um poder externo, quer enquanto designa cidadãos não oprimidos pela força dos soberanos) e o resultado de um poder que realmente surte efeitos. A política é então entendida como uma mistura de ordem e violência: o que justifica o exercício de autoridade é a instalação e a manutenção de uma ordem pública, muito embora esta não seja senão um regime especial de violência através do qual a força é monopolizada. Só é livre o povo ordenado; só está ordenado o povo violentado: esta é a formulação primeira do “paradoxo da liberdade”.

7 Para maiores desenvolvimentos quanto ao enquadramento histórico desta posição, cf. CAMPOS, 2010b, pp. 108-116.

Todavia, o motivo por que Maquiavel não parece desenvolver o “paradoxo” nem tampouco apresentar uma tentativa minimamente viável de superação expressa-se na circunstância de entender a liberdade precisamente como *resultado* de um poder eficaz – concebe-a apenas dentro de um contexto definitivo de governação já operativa pela força. Ora, o que vai distinguir este tratamento do “paradoxo” de outros subsequentes é a originalidade moderna (sobretudo seiscentista) de mudar de perspectiva na análise do político, a partir primariamente da condição do homem que se torna súdito. Aí, a liberdade não é apenas resultado ou condição da produtividade do mando, mas sobretudo pressuposto conceitual da própria construção do político. Spinoza ilustrará bem esta inversão.

A LIBERDADE SEGUNDO A PERSPECTIVA DO INDIVÍDUO NO *TTP*

No capítulo XVI do *TTP*, depois de passar várias páginas a descrever o processo constitutivo do político e a obediência originada com a transferência dos direitos, Spinoza coloca a seguinte questão: estaremos desta maneira a fazer dos súditos escravos (SPINOZA, 1972, *TTP* XVI; G III, p. 194)? A sua resposta será dada ao longo dos capítulos seguintes, enfatizando que diferentes tipos de obediência determinarão diferentes tipos de liberdade ou de não-liberdade.

Spinoza distingue diferentes tipos de obediência duas vezes no *TTP*. No início do cap. XVII, distingue entre obediência externa (o mero cumprimento factual do que é estipulado pelo soberano) – a qual é suficiente para haver obediência, uma vez que não é o motivo da obediência mas o próprio ato de obedecer que faz de alguém um súdito – e obediência interna (assentimento de ânimos) – a qual é tanto maior quanto mais se *compreende* a necessidade de cumprimento e de não vio-

lação daquilo que é estipulado pelo soberano (SPINOZA, 1972, *TTP XVII*; G III, p. 202).

Por outro lado, Spinoza fizera ainda outra distinção relevante no final do cap. XVI entre tipos de obediência: a do escravo, o qual obedece a outrem para utilidade exclusiva desse outrem; a do filho, o qual obedece aos pais para sua própria utilidade, que por seu turno só é conhecida pelos pais e não por ele; e a do súdito, o qual obedece ao soberano porque isso é útil à comunidade e, conseqüentemente, também a si próprio. E acrescenta: “O mais escravo é aquele que se deixa arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; [e] só é livre aquele que vive [...] conduzido unicamente pela razão” (SPINOZA, 1972, *TTP XVI*; G III, p. 194).

O que estas duas ordens de distinções demonstram é que Spinoza apresenta dois grandes critérios para a determinação da liberdade individual, mesmo quando há obediência: o *critério epistemológico*, segundo o qual é livre quem se conduz pela razão e é servo quem se deixa conduzir pelas paixões; e o *critério da utilidade*, segundo o qual quem age por obediência só para utilidade de outrem não tem a mesma liberdade de quem age por obediência para utilidade própria exclusiva, que por sua vez não tem a mesma liberdade de quem age por obediência para utilidade comum e sua. Uma vez que a obediência é aferida factualmente (obediência externa), estes dois critérios intervêm conjuntamente para determinar o tipo de obediência em questão (obediência interna).

Estes dois critérios começam por introduzir a originalidade moderna de Spinoza no enfrentamento do problema da liberdade política. O critério epistemológico tem primazia, uma vez que é possível conceber patamares de liberdade individual sem obediência. Quando

Spinoza afirma que “a ação a mando de alguém, quer dizer, a obediência, retira de certo modo a liberdade” (SPINOZA, 1972, *TTP* XVI; G III, p. 194), parece estar a referir-se a uma dimensão epistemológica, uma vez que o homem conduzindo-se unicamente pela razão conhece as coisas necessariamente e, por conseguinte, não precisa de ser impelido ao cumprimento de uma representação de necessidade, pelo que está *supra legem* (SPINOZA, 1972, *Ep* 19; G IV, p. 93). Uma vez que os comandos são constructos da imaginação tornando imperativo o que à luz da razão é meramente indicativo, o sábio por si e para si não carece de mandamentos pois já conhece as coisas racionalmente e apreende a sua necessidade. Em rigor, não chega a haver obediência numa comunidade de sábios.⁸

Porém, visto que tais comunidades apolíticas não têm existência histórica, coloca-se (inclusive ao sábio) o problema do estatuto da obediência. Eis que surge então o critério da utilidade, cumulando-se ao epistemológico para formar uma filosofia da liberdade com a política no horizonte.

Esses dois critérios cumulados permitem delinear uma torre rudimentar com vários graus de liberdade.

- (1) O homem racional numa comunidade de sábios;
- (2) O súdito conduzindo-se pela razão;
- (3) O súdito conduzido pelas paixões;

8 Comprova-o a seguinte asserção do *TTP*: “O amor de Deus não é obediência, mas virtude; [...] a obediência concerne a vontade daquele que comanda, não a necessidade e a verdade da coisa” (SPINOZA, 1972, *TTP* XVI, nota 34; G III, p. 198). Quanto às implicações desta posição, cf. CAMPOS, 2010b, pp. 117-124; e LAGRÉE, 2004, pp. 192-194.

(4) O filho (passional);

(5) O escravo.

Note-se que a escravatura não é necessariamente espaço conceitual de não-liberdade, uma vez que os diferentes critérios de liberdade individual são cumulativos. Se o escravo se conduzir pela razão, ele é mais livre do que o escravo que se deixa levar pelas paixões. Os critérios da liberdade não funcionam de uma maneira tudo-ou-nada, mas sim por graus. Todavia, esta circunstância faz ressaltar um novo problema, cuja relevância perdura na História da Filosofia desde as considerações de Epicteto: qual o homem mais livre?: o escravo conduzindo-se pela razão ou o súdito conduzido pelas paixões?

Com efeito, se o critério epistemológico tem sempre primazia face ao da utilidade, a escala de liberdade esboçada não está correta. Em Spinoza, o conflito entre critérios parece ser sempre ganho pelo epistemológico, o que acarreta considerar o escravo sábio mais livre do que o senhor passional. Mas, em tal caso, qual o grau de politicidade da liberdade? Em que medida um Sócrates encarcerado é *mais livre politicamente* do que um senhor dominado pelas paixões?

Este problema indica que os critérios epistemológico e da utilidade, por si sós, não são suficientes para garantir a plena determinação da liberdade em contexto político. Caso contrário, não estaria ainda justificada a grande tese final do *TTP* que confere o subtítulo à obra: a de que a liberdade de filosofar não só é compatível com a paz da república, como inclusive não há paz da república se ela for abolida. Por conseguinte, a liberdade política individual só é compreensível quando as duas perspectivas de abordagem da liberdade se cumulam e se completam: a do cidadão e a do Estado.

Da perspectiva do Estado, surgem também dois critérios de liberdade, os quais acabam por espelhar (ou reproduzir) no plano político institucional os dois critérios da liberdade individual.

No que respeita ao critério epistemológico, não é possível afirmar simplesmente que o Estado seja agente ou sujeito de conhecimento, muito embora lhe sejam imputadas ideias e proposições inteligíveis: as decisões políticas. É neste âmbito que se desenvolverá o primeiro critério da liberdade da perspectiva do Estado: na *eficácia das decisões políticas*.

Aqui, Spinoza é um claro herdeiro de Maquiavel. A liberdade, que deverá ser distinguida da licenciosidade (em que tudo é permitido pensar ou expressar), acarreta maior vantagem para o soberano. Com efeito, já perto do final da obra, Spinoza preocupa-se em inquirir não se o soberano tem direito a abolir a liberdade, mas se lhe é vantajoso fazê-lo (SPINOZA, 1972, *TTP* XX, G III, p. 240). A ausência de liberdade é a tirania, a qual acarreta maior resistência dos súditos e não produz as condições para a paz, a piedade, ou para o fomento das artes e das ciências. Logo, o Estado livre é o moderado – aquele que intermedeia a tirania e a licenciosidade.

Como é que se atinge a moderação? Precisamente através da eficácia ao jeito maquiavélico, isto é, na constatação de que é tão mais poderoso aquele soberano reconhecendo nos seus súditos algum elemento qualitativo de limitação ao seu poder. Spinoza exemplifica recorrendo à limitação dos chefes das tribos do Estado hebraico (SPINOZA, 1972, *TTP* XVII, G III, pp. 212-214): a maior soberania corresponde à maior limitação do poder, isto é, à maior eliminação das condições permitindo a arbitrariedade das e nas leis. O Estado livre e em paz é o moderado. O

seu critério de medida é o da maior soberania enquanto parametrização normativa, quer dizer, enquanto traduz uma vera utilidade pública e nunca particular ou meramente institucional. A sua medida de aferição é a eficácia das decisões políticas, a qual é factualmente externa, mas sobretudo interna. Por outras palavras, o Estado mais livre é o moderado através do qual a adesão à lei faz a força da lei. No Estado sem moderação, segundo Spinoza, os súditos só querem o que está ordenado ao ponto de a obediência já não parecer escravidão mas sim liberdade. Ao invés, no Estado livre os súditos querem só o que é legal porque o que é legal é o que eles querem. Por conseguinte, o súdito de uma monarquia moderada será mais livre do que o de uma tirania.

Contudo, a medida da eficácia das decisões políticas não se esgota neste critério. Spinoza afirma claramente que “as leis, enquanto o povo reinou, permaneceram intactas e foram mais assiduamente observadas” (SPINOZA, 1972, *TTP* XVIII, G III, p. 224). Parece haver uma relação direta entre o tipo de regime político em exercício e o tipo de obediência interna generalizado nessa comunidade política. O Estado livre é não apenas o mais eficaz politicamente, como dissera Maquiavel; é também o que mais se assemelha ao governo pelo povo, a saber, a democracia.

Segundo Spinoza, “aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser dirigidos por eles” (SPINOZA, 1972, *TTP* V, G III, p. 74). Salvo se os súditos forem verdadeiros cidadãos e acreditarem estar a seguir as suas próprias volições quando obedecem às leis, parecerá haver sempre um hiato entre governantes e governados, assim como uma assimetria entre governar e obedecer. Quão mais reprodutora de uma relação transcendente for a conexão entre Estado e súditos, mais estes acreditarão estarem submetidos aos seus semelhantes, e por conseguinte tanto mais insuportáveis lhes serão as estruturas e as

decisões políticas. Por outras palavras, a eficácia política depende em larga medida da convicção generalizada de que os súditos participam num grau mínimo na feitura das decisões políticas. Este é afinal o critério da utilidade segundo a perspectiva do Estado, no que constitui um autêntico quarto critério da liberdade: o de *regimes políticos de participações majoritárias* (entenda-se: dos destinatários das decisões na feitura das mesmas).

Assim, a democracia apresenta condições para ser mais livre do que a aristocracia, a qual apresenta condições para ser mais livre do que a monarquia. Contudo, tal como ocorrera no caso da liberdade segundo a perspectiva do cidadão, o critério mais próximo do epistemológico tem primazia. Logo, a monarquia moderada (necessariamente mais eficaz) será mais livre do que a democracia licenciosa, e assim sucessivamente.

A LIBERDADE SEGUNDO A PERSPECTIVA DO INDIVÍDUO NO *TP*

No *TP*, a temática da liberdade é abordada sobretudo através do par conceitual *sui juris* – *alterius juris*. Tal como muitos outros conceitos proliferando na filosofia política moderna, este par deriva do direito privado romano e surge agora em aplicação à esfera pública, dentro da qual *sui juris* tende a ser sinónimo de independência e autonomia e *alterius juris* sinónimo de dependência e heteronomia. Spinoza, contudo, usa este par de maneira diferente. No *TP*, afirma que “cada um [...] está *sui juris* na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho” (SPINOZA, 1972, *TP* II, 9; G III, p. 280). Há aqui sempre presente uma contextura de dependência que se não consegue afastar. A definição de *sui juris* não exclui neces-

sariamente a dependência e parece chegar a admitir obediência, a qual por sua vez aparenta por vezes relacionar-se mais com a servidão do que com uma concepção epistemológica da liberdade humana. Como então se poderá, ora distinguir o *sui juris* do *alterius juris*, ora reaproximar o *sui juris* de uma perspectiva jurídica da liberdade humana?

Spinoza desenvolve esta ideia: “a mente está totalmente *sui juris* quando pode usar retamente da razão. Mais ainda, uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente, segue-se que estão maximamente *sui juris* aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos; e por isso chamo totalmente livre ao homem na medida em que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir” (SPINOZA, 1972, *TP* II, II; *G* III, p. 280). Nesta passagem, delineia-se claramente uma correspondência próxima entre o *sui juris* e um reto uso da razão. A semelhança com o critério epistemológico da liberdade no *TTP* é notória.

A epistemologia em Spinoza é ela mesma graduada em distintos gêneros – imaginação, razão, e ciência intuitiva (na *Ética*) –, num itinerário progressivo da adequação das ideias. Logo, se o *sui juris* está intimamente associado a um gênero específico do conhecer, a razão, ele pode por sua vez ser tido também como de qualificação *graduada*, dentro da razão e para lá da razão: daí dizer-se estarem “maximamente” (*maxime*) *sui juris* os que “maximamente” (*maxime*) se conduzem e distinguem pela razão. Se há quem mais ou menos se conduza pela razão, ou até por um gênero mais perfeito de conhecimento adequado, também haverá quem mais ou menos esteja *sui juris*.

Assim, da mesma maneira que há graus do conhecer, parece haver também graus de *sui juris*. A imaginação, o primeiro gênero de conhecimento, formando-se por imagens de coisas, remete sempre para um ideato de natureza inalcançável, e portanto é inadequada e mutilada, parcial por traduzir só transitividade e não imanência por transitividade. Não obstante, as ideias da imaginação não são falsas por si mesmas, mas apenas enquanto tomam por verdadeira a inalcançável remissão extrínseca que tentam operar – enquanto ideias existentes na eternidade dos atributos de Deus, há nelas algo de positivo. A imaginação é um gênero confuso do conhecer, mas é ainda um processo do conhecer. Quando as imagens revelam inadequadamente uma relação extrínseca que é na realidade verdadeira (a imagem transmite por acidente a ideia do ideato), conforme ao seu ideato, elas como que vislumbram de uma perspectiva coarctada a natureza necessária de Deus. Em rigor, não é outra coisa o que sucede com a constituição do político por operações da imaginação: as paixões podem chegar a produzir uma comunhão accidental dos seres, por cooperação inter-humana que permita “repelir toda a força” e “vingar um dano suportado”, tidos por critérios de *sui juris*. Logo, tal como há uma produtividade por sucedâneos imaginários de algo verdadeiro e adequado, conforme à razão embora não por ela produzido, também haverá no binómio *sui juris* – *alterius juris* uma graduação em que o inadequado possa chegar a transparecer e a conformar-se ao adequado.

Se o *alterius juris* é graduado tal como o *sui juris* (e todo o parágrafo 10 do capítulo II do *TP* parece resumir quatro tipos regressivos de sujeição ao direito de outrem, do mais coarctante ao menos coarctante), e as operações passionais de medo e esperança assinalam um *alterius juris* capaz de produzir o comum no qual nasce o direito individual,

então os tipos afectivos de *alterius juris*, se não surgem por um uso da razão, podem ser-lhe conformes e por ela ratificados. Por conseguinte, há graus de *alterius juris*, nomeadamente os que envolvem medo e esperança como afetos constitutivos do político, compatíveis com o *sui juris* – o par conceitual não é afinal uma correlação, é sim cumulável. Tal como a imaginação é um gênero mutilado do conhecer mas ainda gênero do conhecer, também algum *alterius juris* é condição jurídica mutilada de um *sui juris*.

Logo, obedecer a outrem não é sacrifício de um direito de si, é sim um possível passo constitutivo da própria liberdade individual. Ao não ser errónea alguma compatibilidade entre o *sui juris* e experiências de heteronomia, não mais é possível tomar o *sui juris* no sentido de autonomia ou independência, pois o homem não prescreve sozinho as suas próprias normas de viver mas concebe a sua natureza como exigindo a feitura com outros ou sob outros das suas próprias normas de viver.

A LIBERDADE SEGUNDO A PERSPECTIVA DO ESTADO NO TP

O uso do par conceitual *sui juris* – *alterius juris*, porém, não se esgota neste contexto. Ele não se aplica apenas aos indivíduos humanos, mas serve também de medida do poder político: também os povos e os Estados são referidos como mais ou menos *sui juris*. Logo, o *sui juris* não pode ser apenas sinónimo de condução pela razão, mas tem igualmente uma dimensão política institucional relevante que requer liberdade da perspectiva do Estado nas suas relações com os súditos.

Os Estados não têm uma mente que seja ideia singular real no atributo pensamento, não participam ontologicamente em processos de causalidade ou individuação, nem se lhes remonta qualquer cognição

peculiar à sua natureza, por ciência intuitiva, razão, ou sequer imaginação (CAMPOS, 2010a). Não obstante, são ditos “conduzirem-se como que por uma só mente” – *una veluti mente ducitur*. Ora, a mente humana é coisa sempre pensante, e o exercício contínuo do poder do Estado só decorre por atividade humana em instituições, pelo que esse seu “conduzir-se como que por uma só mente” consistirá em algo parecido com um forjar permanente de ideias que sejam imputadas à unidade política institucional. Em suma, uma sua quase-mente é como que uma vontade estatal cujas volições sejam expressadas em decisões políticas. E isto permite já efetuar uma associação com a condução dos homens na vida por diferentes gêneros de conhecimento.

Não se trata aqui de fazer referência aos gêneros de conhecimento por que se guiam os titulares das variadas instituições de poder político no decurso do seu exercício, e atribuí-los a uma pretensa unidade estatal. O que deve estar aqui em referência, ao invés, é a necessidade de uma relação coerente entre uma imagem de vontade estatal una, uma pretensão de eficácia política, e uma maior produtividade imputável a um direito único dessa vontade. Neste caso, quanto mais as decisões políticas forem eficazes, tanto maior será o poder do Estado, o qual requer uma maior potenciação dos súditos, que por sua vez fortalecem a vontade una ao tornarem em si eficazes as decisões políticas, e assim sucessivamente. Segundo a linguagem do *TP*, dá-se como que um ciclo de maior ou menor poder coincidente com um ciclo de maior ou menor potência de multidão consoante a eficácia das decisões políticas. Esta eficácia é tanto maior quanto mais promove a inclusão e o consenso, isto é, quanto mais dela resulte na prática uma comunhão inter-humana. Assim se reproduz aquilo que no *TTP* fora o critério da eficácia das decisões políticas.

Por outro lado, ao entender-se o *sui juris* dos Estados enquanto medida da eficácia das decisões políticas, passa também a ser verdade que onde houver características possibilitando uma maior eficácia dessas decisões, por um seu acatamento e performatividade, aí será o ninho de gestação do maior *sui juris*. A proposta do *TP* é a seguinte: converter os afetos de medo que começam por suportar e produzir o político em afetos de esperança, ou seja, tornar cada cidadão menos *alterius juris*; eliminar essa imagem de ruptura entre governantes e governados ao ponto de cada um se crer obedecendo a si mesmo, ou seja, crendo remontar a si a causa da sua própria heteronomia inerente às decisões políticas. Desta maneira, as decisões políticas mais eficazes são as que mais diluem uma imagem de transcendência do poder e mais deixam transparecer uma imanência da dinâmica dos processos decisórios da política. E estas são as decisões próprias do regime democrático, que portanto parece ser mais *sui juris* que os restantes.

Conclui-se portanto que, havendo graus de *sui juris* decorrendo dentro de cada tipo de regime político, há também graus de *sui juris* entre os três tipos de regimes políticos elencados por Spinoza no *TP*. Isto não é senão aquilo que no *TTP* fora o critério do regime político de participação majoritária. Quanto mais disseminadas as decisões, maior a sua eficácia (pois cada súdito imaginará não obedecer senão a si mesmo) e a possibilidade de comunhão política. Logo, maiores também a potência da multidão e o poder da república. Daí poder afirmar-se ser a democracia o regime permitindo ao Estado que o adopta estar o mais *sui juris* possível. Isto não significa uma pura supremacia da democracia face aos restantes tipos de regime, uma vez que cada um deles passa por graduações na qualificação do *sui juris*, e é esta condição de eficácia política na produção do comum que revela o absoluto de um Estado: em

última análise, é mais potenciadora e poderosa a monarquia *sui juris*, por exemplo, do que a democracia *alterius juris*. Neste sentido, a democracia é a estrutura na qual o espaço em que se encontra o outro faz fermentar uma maior reciprocidade de potências individuais. Por isso é que a democracia *sui juris* é o mais natural dos regimes políticos (SPINOZA, 1972, *TTP* XVI; G III, p. 195). Ao ser mais *sui juris* que todos os outros regimes políticos, a democracia *sui juris* é a organização do Estado mais absoluto, e portanto é um estado de sociedade política onde há maior naturalidade, ou seja, é um verdadeiro estado de natureza absoluto.

CONCLUSÃO

A acumulação dos quatro critérios da liberdade a partir de duas perspectivas distintas faz com que a solução spinozana para o dilema político derivado de Maquiavel tenha um elevado grau de complexidade enquanto densifica a escala da liberdade individual. Desde logo, a liberdade individual depende do gênero e do grau de conhecimento de cada indivíduo e da sua motivação ou relação cognitiva com a lei. Mas enquanto se mede apenas num contexto político a vários níveis, os quais têm também vários níveis, essa liberdade gradua-se consoante os vários critérios cumulados.

Logo, um sábio conduzindo-se pela razão pode ser livre, mas se viver numa tirania ou for escravo numa democracia, ele não é tão livre quanto pode ser. Da mesma maneira, se ele vive numa monarquia com eficácia social das decisões políticas, ele parece mais livre do que se viver numa oligarquia opressiva. Um Sócrates encarcerado, conquanto a sua liberdade não seja apolítica, não é tão livre quanto pode ser; e o senhor dominado pelas paixões não é tão não-livre quanto pode deixar de ser. A hipótese de superação do “paradoxo da liberdade” sugerida

por Spinoza nas suas duas obras políticas deixa antever desde logo que a liberdade na política parece estar dependente de uma certa política da liberdade.

THE PARADOX OF POLITICAL FREEDOM IN SPINOZA: A MACHIAVELLIAN HERITAGE

ABSTRACT The paradox of freedom consists in the idea according to which freedom can only be achieved through obedience, which is usually regarded as the contrary of freedom. This paper shows that the paradox emerges with Machiavelli, who nevertheless leaves it unsolved insofar as he tackles it only from the viewpoint of government. Spinoza, however, overcomes such shortcomings. He approaches this problem in both his political treatises (the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*); both seem to express one same theoretical vision of what political freedom is, albeit through different formulations. Spinoza's solution combines a set of different criteria for assessing political freedom, both from the viewpoint of the individual citizen and of the State, thus presenting a complex scale for measuring freedom in degrees. He is able thus to make different types of freedom compatible with different types of obedience.

KEYWORDS Spinoza, paradox, political freedom, obedience, Machiavelli.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, D. P. (2008). "Introdução", *O Príncipe*, trad. Diogo Pires Aurélio: Círculo de Leitores, pp. 11-106.

CAMPOS, A. S. (2014) "A linguagem dos direitos subjectivos no contexto da soberania", in: *Colloquia. Revista do Instituto de Filosofia da Linguagem, FCSH-UNL*, vol. 2, "Direitos Fundamentais e Soberania na Europa. História e Atualidade", ed. António Marques e Paulo Barcelos (no prelo).

CAMPOS, A. S. (2010a) "The Individuality of the State in Spinoza's Political Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, De Gruyter, vol. 92, n.º 1: 1-48.

- CAMPOS, A. S. (2010b) *Jus sive Potentia. Direito Natural e Individuação em Spinoza*, Lisboa: CFUL.
- HOLMES, S. (1995) *Passions & Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- JAMES, S. (2012). *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford: Oxford University Press.
- KRASNER, S. D. (1999) *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press.
- LAGRÉE, J. (2004) *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité theologico-politique*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- MAQUIAVEL, N. (1971) *Tutte le opera*, ed. Mario Martelli, Firenze: Sansoni Editore.
- ROUSSEAU, J.-J. (1964) *Œuvres complètes*, t. III, Paris: Gallimard.
- SKINNER, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 1: The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SPINOZA. (1972) *Spinoza Opera*, ed. Carl. Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 4 vols.
- SPINOZA. (2004) *Tratado TeológicoPolítico*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, (2.^a ed.).
- SPINOZA. (2008) *Tratado Político*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Círculo de Leitores.
- STRAUSS, L. (1965) *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1989) “The Three Waves of Modernity”, *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press, pp. 81-98.

Recebido em 06/04/2015. Aceito em 25/04/2015.