

O POLÍTICO EM ESPINOSA: DO «AFECTO COMUM» À REPÚBLICA

Espinosa emprega o conceito de «afecto comum» em dois momentos do *Tratado Político*. Num primeiro momento, retoma uma das teses mais frequentes de toda a sua obra, em particular do *Tratado Político*: «se a multidão naturalmente concorda e aceita ser conduzida como um único espírito, não o faz sob a condução da razão, mas por força de algum afecto comum (cf. cap. III, art. 9), a saber, esperança, receio, ou desejo de se vingar de algum mal sofrido em comum» (TP, VI, 1). Num segundo momento, o «afecto comum» é apresentado como indispensável para que «a alma do Estado», o direito, noutros termos, permaneça inviolável ainda que, para este fim, o afecto seja exactamente tão importante como a razão: «os direitos não podem permanecer intactos se não forem protegidos ao mesmo tempo pela razão e pelo afecto comum dos homens; em caso contrário, se se apoiarem apenas no auxílio da razão, são inúteis e facilmente postos em causa» (TP, X, 9).

Em que é que consiste este *afecto comum*? Antes de mais, convém notar que não se trata de qualquer afecto especial, de entre aqueles para que a humanidade se encontra predisposta e que Espinosa igualmente menciona: «com efeito, todos são conduzidos principalmente pelo amor da glória e não há ninguém que, gozando de boa saúde, não espere alcançar uma idade avançada» (TP, VII, 10). O *afecto comum* de que falamos não é um género universal de afecto; trata-se, antes, de um afecto partilhado concretamente por um grupo de homens em circunstâncias determinadas e por um período mais, ou menos, longo. Trata-se, portanto, não só de uma relação intersubjectiva claramente situada e que permite estabelecer uma distinção entre os que partilham e os que, pelo contrário,

não se sentem afectados por este afecto, mas sim a uma relação entre a comunidade que se estabelece deste modo e qualquer outra entidade, ou situação, exterior que se constitui em função deste *afecto comum*.

O conceito assim delimitado apresenta diversos problemas:

Em primeiro lugar, como é que é possível pensar um *afecto comum* se, como sabemos, os afectos advêm da interferência de um ou de vários corpos sobre um corpo preciso e, por consequência, traduzem a impossibilidade de reprodução da singularidade do ser individual? Conduzidos pela razão, os homens estariam necessária e naturalmente de acordo entre si (E, IV, 35), visto que cada um faria o que melhor convém à sua natureza comum. É, aliás, neste contexto que Espinosa afirma que «não há, na natureza das coisas, singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão» (*ibidem*, corolário 1). No entanto, levado pelos seus afectos e pela sua instabilidade, o homem não está de acordo consigo mesmo e ainda menos com os outros. Consequentemente, em que medida e em que condições é que se desenvolverá um afecto que tenha por objecto dois, ou mais, indivíduos?

Em segundo lugar, como é que pode haver um *afecto comum*, se sabemos que «os homens são, por natureza, inimigos» (TP, II, 14) e que o são precisamente porque estão necessariamente submetidos aos afectos? Hobbes poderia responder a esta questão dizendo que o estado civil anula ou, pelo menos, rechaça o que os homens são por natureza e, assim, garante as condições para que cessem de se recluir reciprocamente como inimigos. Espinosa, contudo, encara o estado civil como um prolongamento do estado da natureza. Consequentemente, de modo algum poderá responder do mesmo modo a esta questão.

Finalmente, como é que um afecto, mesmo comum, poderá estar na origem do Estado, como se deduz de TP, VI, 1, se os afectos são instáveis por natureza? É o próprio Espinosa que refere e comenta esta eventual objecção: «embora os direitos de Estado tratados acima se apoiem na razão e nos afectos comuns dos homens, podem, contudo, ser alterados. Com efeito, não há afecto que não seja às vezes posto em causa por um afecto mais forte e contrário» (TP, X, 10).

Por todas estas questões, a solução de Espinosa passa, como sabemos, pela teoria da «imitação dos afectos». A este respeito diz Espinosa: «Porque imaginamos algo semelhante a nós, e que não perseguimos com qualquer afecto, afectado por algum afecto, por isso mesmo somos afectados por um afecto semelhante» (E, III, 27). É, portanto, a representação das coisas exteriores semelhantes a mim que faz surgir no meu espírito esse mesmo afecto por que imagino que são afectadas. Torna-se, assim, possível pensar num *afecto comum* a diversas pessoas, sem que isso diminua ou altere a individualidade de cada uma delas. Além disso, é possível pensar num *afecto comum* a vários seres inimigos entre si mas que estão possuídos, por natureza, pelo dinamismo da imitação dos afectos desde que eles se encontrem numa situação idêntica. Este dinamismo, contudo, será suficiente para vencer a instabilidade afectiva e produzir a estabilidade de um agrupamento humano, para lá da simples coincidência momentânea à volta de um objecto determinado? Por outro lado, o fenómeno político será integralmente assimilado e explicado por uma tal união afectiva?

II

92 Não pretendemos apresentar em pormenor a doutrina que Espinosa desenvolve nos livros III e IV da *Ética*, suficientemente conhecida nos seus aspectos essenciais. Convém, contudo, sublinhar, por um lado, o seu anti-hobbismo, por outro, o seu anti-aristotelismo.

Hobbes considerava que todos os vínculos, reais ou virtuais, que a natureza estabelece entre os homens podem, de certa forma, colocar em perigo a sua segurança, de onde a necessidade de eliminar os vestígios de associação natural e de construir o artífice do Leviathan. Na origem haveria, não uma comunidade, mas uma soma aritmética de indivíduos a quem o soberano concedia imunidade. Com efeito, e como escreve Roberto Esposito a propósito deste autor inglês, «a relação que une os homens não se estabelece entre amigo e inimigo, ou entre inimigo e amigo, mas entre inimigo e inimigo, a partir do momento em que qualquer amizade temporária é um instrumento (...) que serve para gerir o único vínculo social possível, a saber o da inimizade. (...) Se a relação entre os homens é em si mesma destrutiva, a única saída para este estado de coisas é a destruição da própria relação»¹.

Em Espinosa, pelo contrário, uma tal individualidade é pura abstracção (*opinio*), na medida em que, «sem um auxílio recíproco os homens quase não podem conservar a sua vida nem cultivar o seu espírito», o que explica que «o direito de natureza que é próprio do género humano quase não pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns» (TP, II, 15). É verdade que as vantagens da comunidade se tornam evidentes pelo cálculo individual do interesse e da necessidade, o que prova que o fenómeno social está de acordo com a razão. No entanto, dado que a maioria dos homens é incapaz de realizar este cálculo, ou o faz de um modo confuso, ou para se assegurar de que ele predomina sobre as paixões, é, no fim de contas, no seio destas que deveremos procurar as razões do reagrupamento comunitário.

Isso não quer dizer que a sociedade possa ser considerada objecto de um desejo universal, como o fazia Grotius e, como ele, toda a tradição aristotélica. Num livro publicado sensivelmente na mesma época que o TTP, *De la Recherche de la Vérité*, Malebranche ilustra bem este aristotelismo remanescente quando afirma, por exemplo, que embora Deus tenha imposto aos homens que se unissem pela caridade, também os uniu por «uma certa disposição do cérebro» que os impele ora para a imitação, ora para a compaixão, e que os liga entre si «muito mais estreitamente do que uma caridade fundada na razão, caridade essa que é rara», salvaguardando assim «o nó da sociedade civil» sempre ameaçado pelo amor-próprio². Ou seja, existiriam vínculos inscritos geneticamente no género humano e existiria um fim a perseguir que é a própria realização do indivíduo na sociedade. Mas, embora Espinosa afirme que «os homens, por natureza, desejam o estado político» (TP, VI, 1), não pode aceitar nem uma, nem a outra, destas conclusões. Por um lado, o princípio que orienta o menor gesto, ou pensamento, humano é o da sobrevivência individual. Por outro lado, é impossível explicar a imitação dos afectos como se se tratasse de uma forma de compensação natural para os excessos do amor-próprio. Aquilo que o espírito se esforça por imaginar mais não é do que o que acresce ao poder de agir do corpo. E quando lhe sucede imaginar coisas que o enfraquecem, esforça-se por fazer levar ao espírito outras, que apagam a existência daquelas. É a partir desta dualidade intrínseca que se desenvolve, depois, toda a vida afectiva, da qual a imitação constitui o encadeamento natural. Deste modo, Espinosa escreve a este respeito, no final das suas proposições, «as crianças, porque o seu corpo está continuamente como que em equilíbrio, sabemos por experiência que elas riem ou choram, porque vêem os outros a rir ou a chorar; e tudo ainda o que vêem os outros fazer desejam logo imitá-lo e, por fim, desejam para si tudo o que supõem que é agradável para os outros» (E, III, 32, escólio).

¹ R. Esposito, *Communitas*, trad. do italiano por Nadine Le Lirzin, Paris, PUF, 2000, p. 43.

² *De la Recherche de la Vérité*, livro II, parte III, cap. I, parágr. I, OC, I, p. 321.

O mimetismo afectivo é, assim, um factor essencial de socialização que gera a homogeneidade a partir da diversidade, instaurando hábitos colectivos, inscrevendo, em suma, a natureza numa cultura. No entanto, este mimetismo, se é causa de coesão social, ainda que precária, é igualmente fonte de conflitos, em particular quando concerne ao desejo e se traduz pela «emulação, a qual, todavia, mais não é do que o desejo de uma coisa determinada que engendra em nós o facto de imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm o mesmo desejo» (E, III, prop. 27, escólio). Os vínculos sociais que o mimetismo afectivo gera são, por natureza, contingentes, fruto do acaso, que faz com que os corpos convirjam ou se oponham, e da sua representação imaginária, sem qualquer relação, portanto, com os vínculos que a universalidade da razão produziria. Trata-se de vínculos engendrados espontaneamente graças à incorporação imediata de sentimentos análogos aos dos nossos semelhantes, sem passar pela consideração de uma identidade da espécie humana, que seria estável, mas abstracta, e cujos efeitos seriam insignificantes para a maioria dos homens. Mas são, sobretudo, laços precários, geneticamente frágeis e instáveis. Como é que estes vínculos poderiam, então, fundar um *afecto comum* suficientemente partilhado e forte para levar a multidão a associar-se, como o lemos em TP, VI, 1?

III

Para compensar a imprevisibilidade dos afectos e o antagonismo que engendram, Espinosa refere dois mecanismos. Um deles, como dissemos anteriormente, é a constatação de que, se a vida solitária é um risco, ou até impossível, as necessidades e os interesses individuais só se podem satisfazer numa sociedade estável: «o estado político estabelece-se naturalmente para abolir o receio comum e afastar as infelicidades comuns; deste modo, o resultado para que tende é exactamente aquele que qualquer homem conduzido pela razão se esforçaria, mas em vão, por atingir no estado natural» (TP, III, 6). Sobre este assunto inúmeras passagens do cap. XVI do TP ou da *Ética* poderiam ser igualmente citadas.

O outro mecanismo estabilizador é a nação, que Espinosa analisa enquanto produto histórico, que se materializa na língua, nas leis e nos costumes. A nação tem precisamente esta faculdade de impor uma certa previsibilidade e ordem ao antagonismo intrínseco das multidões, estabelecendo uma separação entre aqueles que partilham connosco uma série de afectos, valores e interesses e os que estão fora deste círculo e contra os quais lutamos e dos quais nos defendemos, pelas armas, se preciso for. Nos capítulos V e XVII do TP encontramos páginas magníficas de análise do nacionalismo hebraico e em TP (VII, 46) encontramos uma alusão a uma «religião da pátria», pelo menos no que concerne ao regime aristocrático³.

Cada um destes mecanismos, se reforça a coesão, tem igualmente o efeito de tornar a obediência aceitável, quer dizer, de legitimar o poder, seja porque é um instrumento que consideramos indispensável ao que nos é útil, seja porque as suas decisões nos parecem justificadas e integradas numa narrativa histórica, num tempo literalmente imemorial e onde se apagam os vestígios da contingência que deu lugar ao nascimento do Estado. Mesmo que este não seja o local para discutir tais mecanismos, devemos, contudo, observar que, embora eles garantam um certo grau de coesão

ao grupo e estabilidade ao poder, não nos permitem compreender a verdadeira essência da autoridade soberana, ou seja, a natureza do Estado. E a prova é que as associações de interesses, tal como as nações, podem existir na ausência do Estado, como Espinosa o mostra sucintamente a partir do exemplo judaico. Por outras palavras, pode haver, e há certamente, afectos comuns, objectivos, receios, esperanças partilhadas por um grupo, maior ou menor, totalmente à margem de qualquer organização de estado ou mesmo simplesmente política. Pode ainda suceder que o afecto comum seja fonte de terror para a autoridade, como Espinosa nos lembra quando afirma que «sob o impulso da natureza, os homens conspiram, seja devido a um receio comum, seja pelo desejo de se vingarem de um mal sofrido em comum; e, dado que o direito da Cidade se define pelo poder comum da multidão, é certo que o poder e o direito da Cidade diminuem tanto mais quanto ela oferece às pessoas razões para conspirarem. Certamente, a Cidade tem perigos para temer» (TP, III, 9).

É justamente este parágrafo que é citado em seguida, no início do capítulo VI, parágrafo 1, precisamente no momento em que o afecto comum é referido como motor e motivo de associação da multidão e do desejo que ela experimenta de ser conduzida como que por um único espírito. O *afecto comum* é, então, causa necessária da associação que visa uma conjunção de esforços e de poderes com um fim comum, mesmo que seja a vingança; mas não é causa suficiente, nem justificação, para a autoridade que é atribuída àqueles a quem é confiado o governo da República. Vejamos o que diz Espinosa: «A este direito, que se define pelo poder da multidão, temos o hábito de chamar Estado. E a este detém-no, de um modo absoluto, aquele que, com o consentimento comum, tem o cargo da república, quer dizer, o cargo de estabelecer, interpretar e abolir disposições jurídicas, de fortificar as cidades, de decidir da guerra e da paz, etc.» (TP, II, 17).

IV

Decidir da guerra e da paz, recordemo-lo, é um atributo essencial da soberania em qualquer tradição do pensamento jurídico-político que vem desde Bodin até aos nossos dias passando, como sabemos, por Carl Schmitt. Quando confia, digamos que por senso comum, a soberania a um ou a vários indivíduos, a multidão atribui-lhe o poder todo, incluindo o poder supremo, que consiste em decidir quando e se as vidas humanas devem, ou não, ser sacrificadas. Segundo Hobbes, a solução do problema político passaria exactamente por aí, pela entrega do poder a uma vontade que, por ser exterior à multidão, poderia realizar a sua unidade graças ao formalismo da representação. Para que a multidão, plural por natureza, se afirme como uma vontade única e possua, conseqüentemente, o poder de decisão, convém decidir desde logo, e de modo irreversível – o *contracto* –, quem estipula que tudo o que o soberano decide é a vontade colectiva da multidão. Sem esta unidade do representante não haveria unidade dos representados, tal como ela se materializa no Estado soberano.

Para Espinosa, todavia, esta solução é uma ficção, na medida em que separa o direito do poder, dado que no estado da natureza, tal como no estado político, ter o direito significa exactamente deter o poder. Poder dos indivíduos, poder dos Estados. No plano interno, ou no plano internacional, o poder é sempre igual à soma dos poderes dos indivíduos que formam um grupo mais o valor que advém desta união. Assim, o soberano possui apenas o poder da multidão. E a multidão, se é

possuída pelo receio ou por uma esperança comum, ou se, eventualmente, deseja vingar-se de um mal sofrido por todos, se ela está, numa palavra, dominada por um *afecto comum*, tem todo o interesse em associar-se e em ser governada por um único espírito. Desde que estas condições desapareçam, ou desde que alguém, isolado ou em conspiração, deixe de participar deste *afecto comum* e possua o poder de se impor aos outros, imediatamente a ordem política entra em ruptura.

O problema que se apresenta, já o dissemos, é o da instabilidade de qualquer *afecto comum*. Podemos compreender facilmente uma coincidência momentânea de interesses e de sentimentos que, como diria Sartre, coloca o *grupo em fusão* numa acção revolucionária. Mas a política não se deve reduzir ao levantamento do *afecto comum*, ocasional ou mais ou menos breve, visto que representa igualmente a sua orientação e a sua estabilidade. O dinamismo nacional e tudo aquilo que hoje designamos por ideologia podem, é verdade, reforçar a estabilidade e assegurar a existência do grupo por um período indefinido. Não é por acaso que Hobbes recomenda ao soberano todos os tipos de precaução no que respeita às religiões e às matérias que se ensinam nas escolas. Mas, segundo Espinosa, se a ideologia tende a gerar a unidade, pode, igualmente, gerar a anulação das vontades individuais. No capítulo V do TTP encontramos esta constatação, absolutamente de acordo com a metafísica e a política do autor a propósito do Estado hebraico: «Foi este o objectivo das cerimónias: que os homens não façam nada por sua própria vontade, mas por ordem de outro; que eles reconheçam por acções e meditações contínuas que não relevavam em nada pelo seu próprio direito, mas sempre pelo direito de outro».

O que distingue Espinosa de Hobbes é, assim, a ideia de que a unidade da vontade colectiva não se pode fazer pela eliminação das vontades individuais. É por isso que toda a reflexão teórica desenvolvida no TP irá consistir em procurar as formas possíveis do Estado ou dos regimes políticos «absolutos» no sentido em que elas integram absolutamente todas as vontades. Mesmo na monarquia que é, nesta acepção de Espinosa, o menos absoluto dos regimes, devem existir Conselhos, pois «um único homem não pode ao mesmo tempo examinar e conservar sempre o espírito atento e pronto para reflectir» (TP, VII, 3). Além disso, «o rei, quer seja conduzido pelo receio da multidão, pelo desejo de se associar à maioria dos cidadãos armados, ou por uma generosidade que o impele a velar pelo interesse público, apoiará sempre a opinião que tenha reunido o maior número de vozes (cf. art. 5), a que será mais útil à maior parte do Estado; ou então, esforçar-se-á por conciliar, tanto quanto possível, as opiniões divergentes de que tiver tido conhecimento» (TP, VII, 11).

Quanto ao regime aristocrático, que também não é rigorosamente absoluto, dado que em teoria apenas representa a vontade de um Conselho, suficientemente vasto, é verdade, a multidão possui aí, na prática, um poder efectivo que é consequência do receio que incute no Conselho, tal como, na monarquia, o incute no rei. É o próprio Espinosa que o afirma: «Se, na prática, este Estado não é absoluto, é apenas porque a multidão continua a ser temida pelos governantes; é porque ela consegue conservar para si mesma uma parte de liberdade; é tacitamente, e não em virtude de uma lei expressa, que ela a reivindica e consegue conservá-la» (TP, VIII, 4).

Em suma, a possibilidade de sobrevivência de um Estado depende do grau de investimento dos indivíduos na formação do que se designa por vontade comum. E como esta deve ter alguma consistência, e não deve depender de qualquer inconstância passional, o poder deve repousar sobretudo nas instituições. São as suas qualidades, muito mais do que as qualidades ou as virtudes dos governantes, que determinam a estabilidade política. Os reis são mortais, adoecem ou,

simplesmente, são inconstantes. Em contrapartida, os Conselhos e, em geral, as instituições são virtualmente eternas, coerentes e constantes (*vide* TP, VIII, 3).

V

Graças à sua natureza impessoal e à sua contingência restrita, as instituições representam, assim, um elemento de democratização do poder, embora, paradoxalmente, como observa E. Balibar, «a questão das instituições e do modo de regulamentação dos conflitos num regime, à primeira vista, democrático permaneça enigmático» (1985, p. 90). O enigma provém do facto de que o TP ficou incompleto, interrompido precisamente logo no início do capítulo referente à democracia. Não se trata, no entanto, de uma simples ausência de explicitação, como se alguma coisa que não tivesse sido dita pudesse ser mais ou menos deduzida do que fora dito até aí. Trata-se de um verdadeiro problema, que se traduz num duplo movimento que se esboça ao longo do TP. Com efeito, existem duas tensões que se cruzam: uma que tem por objectivo de estender o número de cidadãos que participam na deliberação; a outra, num sentido contrário, que visa a unicidade do decisor.

Em democracia, por definição, todos participam, directa ou indirectamente, nas deliberações, realizando, assim, cada um a sua tendência natural para gerir tudo de acordo com o seu *ingenium*, graças ao voto, ou a qualquer outro processo que possamos imaginar. A participação, contudo, não acaba com a questão política, já que esta não resolve, nem simplesmente explica, a transformação desta pluralidade de opiniões, não só num «affecto comum», mas igualmente numa vontade única e soberana, capaz de se materializar numa verdadeira decisão. Além disso, a política implica sempre uma ruptura no corpo social colocando, de um lado, os que dão ordens, os que conduzem a multidão como se se tratasse de «um único espírito» e, do outro, a multidão dos que obedecem sob pena de serem punidos. Quais são o fundamento e a natureza desta unicidade que, por assim dizer, emerge da pluralidade para, em seu nome, submetê-la, reservando para si própria o monopólio da decisão?

A marca essencial do poder soberano é precisamente o facto de que lhe é impossível, sem contradição, depender de qualquer outro poder. Nos dispositivos ideológicos a que o absolutismo monárquico recorreu e que Espinosa, como outros filósofos, denuncia, esta impossibilidade é dissimulada pelas narrativas mitológicas que apresentam o chefe como descendente dos deuses ou, pelo menos, como seu intérprete. A legitimação, ou o fundamento, do comando, embora não seja reconhecido como pertencendo àquele que o detém, também não reside em mais ninguém e está, assim, associado a uma ideia de transcendência na qual, de resto, o chefe teria tido a sua génese. No entanto, a partir do momento em que se exclui este recurso à transcendência e em que a teoria procura representar racionalmente o poder soberano, este surgirá inevitavelmente como autolegitimado. Vejamos o que diz Jean Bodin: «A primeira marca do príncipe soberano é o poder de conceder a lei a todos em geral e a cada um em particular; mas não é suficiente, porque importa acrescentar, sem o consentimento do mais importante, nem do semelhante, nem sequer do menor; porque se o príncipe é obrigado a não fazer a lei sem o consentimento do mais importante do que ele, então é um verdadeiro súbdito; se de um igual, terá um companheiro; se dos súbditos, quer seja do Senado, quer do povo, não é soberano». (*Os Seis Livros da República*, Livro I, cap. X, p.).

À primeira vista, Espinosa teria dito precisamente o contrário de Bodin, dado que orienta todas as suas investigações para a negação de qualquer poder que não seja plural, de qualquer autoridade

que não seja comum. Com efeito, tenta frequentemente mostrar que o poder é, naturalmente, um exercício plural, mesmo quando o regime é outro que não o democrático. E, contudo, este percurso não exclui a questão de saber como é que cada um, ainda que se trate de uma multidão, poderá autodesignar-se como fundamento da lei e definir aquilo que outro pode, ou não, fazer. Na verdade, mesmo quando a multidão se designa a si mesma como fonte da lei para cada um dos seus membros e, logo, para si, estamos dispostos a admitir que existe uma multidão lógica anterior à multidão soberana, caindo assim no risco de entrar num círculo vicioso. Na realidade, a multidão que se autodesigna como poder soberano, antes de ser designada deste modo não era mais do que a diversidade de opiniões e a multiplicidade dos afectos. Apesar de tudo, ela deve partir do princípio que é ontologicamente um todo para poder constituir-se como vontade soberana e impor a lei à multiplicidade dos particulares. Por outras palavras, ela deverá ser desde logo o sujeito da decisão pela qual se autodesigna soberana, o que quer dizer que ela já deveria ser um todo quando ainda era uma multidão...

Face a este paradoxo, poderíamos invocar o realismo de Espinosa e considerar que a questão de um fundamento metafísico da decisão não teria qualquer interesse no plano político. Uma tal interpretação não teria em conta, contudo, aquelas passagens em que o autor aborda explicitamente este problema. De facto, Espinosa ocupa-se, efectivamente, da questão da soberania, tenta resolvê-la no quadro da sua metafísica e apresenta, do meu ponto de vista, uma conclusão original. Vejamos os capítulos XIV, XV e XVI do TTP, cujos temas são, respectivamente, os «fundamentos da fé», os «fundamentos da autoridade religiosa» e os «fundamentos da República».

Uma tal sequência é, em si mesma, significativa, embora até agora não tenha suscitado a curiosidade dos seus intérpretes. Além disso, nos capítulos referidos, o problema é sempre o mesmo, a saber, a obediência. Em cada um deles deparamos com a mesma dificuldade, que se traduz pela resistência do poder absoluto face a uma conceptualização total e coerente. Assim, no capítulo XIV, Espinosa lembra-nos que «a fé não requer tantos dogmas piedosos, quer dizer, susceptíveis de inclinar a alma à obediência, mesmo que a maior parte deles não possua sombra de verdade – contanto que, contudo, aquele que os abraça lhes ignore a falsidade, senão seria necessariamente insubmisso» (TTP, XIV, G, III, 62).

No capítulo XV retoma o problema de um modo ainda mais explícito: «Se aceitarmos isso sem razão, como cegos, então agimos estupidamente e sem juízo. Se, pelo contrário, pretendermos estabelecer que este fundamento se pode demonstrar racionalmente, então a teologia será uma parte da filosofia e uma parte inseparável. Eis a minha resposta: sustento sem reservas que não é possível descobrir este dogma fundamenta à luz natural ou, pelo menos, que nunca houve ninguém que o demonstrasse; no entanto, foi feita uma demonstração muito necessária. Não podemos, contudo, servirmo-nos do nosso juízo para a aceitar, pelo menos com uma certeza moral (...)» (TTP/15, 503, p. 171).

Finalmente, no capítulo XVI podemos ler: «Se o soberano não quisesse obedecer a Deus exprimindo-se no seu direito revelado, poderia, correndo os seus riscos e perigos, ir contra o direito civil ou natural. Pois o direito civil depende apenas do seu decreto» (TTP/16, 503, p. 185).

Tanto no capítulo XIV, como no XV, o que Espinosa afirma é que a razão, embora reconheça a utilidade da associação política, de que provêm a lei e a obediência é, contudo, incapaz de lhe estabelecer um fundamento. A lei apresenta-se como fundamento de si mesma, o que acaba por significar que o poder soberano esconde a sua fundação, o poder constituinte desaparece sob o

poder efectivamente instituído. É, no entanto, no capítulo XVI que o carácter indiscernível do fundamento relativamente ao poder soberano surge de forma mais clara, quando afirma que não há nenhum direito civil ou natural que se lhe oponha, nem mesmo Deus. Na realidade, e na sequência do que disse Bodin, o texto de Espinosa não apresenta qualquer dúvida quanto à impossibilidade de o poder, sob pena de já não ser soberano, reconhecer poder igual ou maior. E como renunciar a concebê-lo, se o poder soberano se apresenta, efectivamente, como fundamento de si mesmo, ou seja, como princípio primeiro?

As passagens do TTP que citámos mostram até que ponto Espinosa está consciente do paradoxo e identifica a resistência da lei e do poder que a encarna a uma plena conceptualização. A lei e o poder são, evidentemente, os dados da experiência. O *imperium* existe, as *summæ potestates* são uma realidade. Que tipo de realidade?

Como sublinhámos, a estratégia mais visível do TP orienta-se para a diluição da unidade soberana no interior de uma rede de instituições e, por consequência, da revelação do poder como tendencialmente plural. São, aliás, as instituições que permitem conceber dois dos elementos fundamentais para a compreensão da soberania, a saber, a sua impersonalidade e a sua eternidade virtual, libertando assim a soberania do modelo proposto por Hobbes, de modo a que o Estado absolutamente absoluto não seja aquele em que reina um poder unipessoal, mas aquele onde todos integram o «corpo» do soberano. Mas existe um terceiro elemento, igualmente indispensável à compreensão da soberania, que não se deduz a partir da natureza das instituições: a decisão. Com efeito, ela é de natureza distinta, não só dos simples processos e protocolos de discussão, mas também da própria qualidade dos argumentos que eventualmente a legitimam. O poder de decidir traduz-se pela capacidade de pôr fim a uma sucessão de opiniões, impondo uma única opinião a partir daí indiscutível. É por isso que, paralelamente a esta estratégia em que se acentua a pluralidade intrínseca do acto soberano, Espinosa desenvolve no TP uma outra estratégia destinada a salvar a face unitária do *imperium*.

Assim, na monarquia, «devemos considerar absolutamente o rei como o espírito da cidade, e a assembleia como os sentidos exteriores a esse espírito, ou como que o corpo da cidade, por meio do qual o espírito compreende a situação e faz o que considera melhor» (TP, 6/19, S03, p. 302). É verdade que, na monarquia, o problema parece simples, na medida em que se trata de um poder unitário por definição. Mas na aristocracia a situação não é muito diferente, ou mesmo idêntica: «como o poder soberano deste Estado está nas mãos de toda a assembleia, e não de cada um dos seus membros (sem o que ela não seria mais do que a agregação de uma multidão sem ordem), torna-se necessário que todos os patrícios estejam unidos pelas leis a ponto de formar como um corpo único, regido como que por um único espírito. Ora as leis sozinhas estão por si mesmas sem força. (...) Importa procurar um meio para que a organização desta assembleia soberana e os direitos do Estado permaneçam invioláveis, assegurando, contudo, enquanto for possível fazê-lo, a igualdade entre os patrícios» (TP, 8/19, S03, 325). Por outras palavras, é preciso que, respeitando a pluralidade de opiniões, haja alguma coisa que confira às leis o poder coercivo e a verdadeira autoridade.

Evidentemente que Espinosa rejeita a hipótese ditatorial, que incorpora na lei um suplemento de violência e, consequentemente, de irracionalidade. Prevê, no entanto, a criação de um organismo mais reduzido, o Conselho dos Síndicos, que teria a função de julgar se cada um dos membros da assembleia soberana agia em conformidade com a lei, mesmo que o Conselho continue subordinado

a esta, «de modo a que esta espada permanente do ditador estivesse nas mãos, não de uma pessoa natural, mas de uma pessoa civil cujos membros são demasiado numerosos para que pudessem partilhar o Estado entre si» (TP, 10/2, S03, p. 354).

Confiar a «espada ditatorial» a uma *persona naturalis* equivaleria a alienar os poderes individuais, como vemos na solução proposta por Hobbes. É, contudo, necessária uma *persona civilis*. O tradutor de Espinosa na versão espanhola, Atilano Dominguez, observa pertinentemente (1986, p. 213, n. 306) que é essa a única vez em que Espinosa utiliza no Tratado o vocábulo *persona*: «*non penes personam aliquam naturalem, sed civilem*». Não é certamente um acaso, ou uma reminiscência involuntária do texto de Hobbes (cf. *Leviathan*, cap. XVI). É, antes, porque a soberania não se pode pensar na ausência, tanto da vontade, como da singularidade, e a sua única representação possível é a da *persona*, ou máscara individual. A soberania é, necessariamente, *autarkeia*, vontade que se afirma como princípio e que não reconhece mais nenhuma autoridade ou causa. Como afirma Fernando Gil, «a soberania realiza uma passagem ao limite da vontade transformada em poder abstracto. Efectua também uma passagem ao acto: o poder é «absoluto», é uma vontade ilimitada nos seus efeitos. A soberania procede desta alquimia que transforma a vontade em conceito» (2000, p. 158).

Hobbes, como sabemos, encontra uma solução para este problema graças à teoria da representação, que dá uma certa transcendência, pelo menos jurídica, artificial mas eficaz, à figura do Léviathan, única pessoa que forma a unidade do corpo político. O que Espinosa, sempre fiel à sua recusa do transcendentalismo, vai sublinhar é o carácter imaginário desta unidade gerada na diversidade, desta espécie de transcendência na imanência. É esse o sentido da expressão «*una ueluti mente*», que serve para caracterizar no TP o poder soberano.

Com esta concepção unitária da soberania Espinosa inscreve-se, à sua maneira, na linha de Bodin. Não é esse, no entanto, o aspecto mais original da expressão «*una ueluti mente*», do ponto de vista político, pelo menos, qualquer que seja a interpretação que se faça da natureza do Estado soberano apresentado no TP. O que marca verdadeiramente a diferença do texto espinozista, no quadro das teorizações clássicas da soberania é o termo *ueluti*, retomado sistematicamente no Tratado, apenas com uma única excepção. É este termo que exprime, por um lado, o facto de que a unidade soberana se faz empiricamente, por outro lado, que esta unidade só possui a consistência ontológica de uma simples ideia da imaginação. É impossível pensar a soberania de outra forma e, no entanto, à luz da razão é como se não fosse mais do que um espírito, «*una ueluti mente*».

Uma tal interpretação da soberania no texto do TP é antecipada pelo próprio Espinosa. Podemos ler no TTP a passagem em que o autor cita, a partir da História de Quinto Cúrcio, estas palavras de Alexandre, o Grande: «*Ele, (Júpiter) ofereceu-me o título de filho; aceitá-lo (note-se bem) não foi nocivo à execução dos nossos propósitos. Se, pelo menos, os Índios acreditassem que sou um deus! Porque, nas guerras, tudo é função do renome e, muitas vezes, uma crença falsa ocupou o lugar do verdadeiro* (Quinto Cúrcio, VIII, 8). E Espinosa comenta imediatamente: «Com estas poucas palavras ele continua, habilmente, a persuadir os ignorantes do que simulou e, ao mesmo tempo, deixa compreender a causa da dissimulação» (TTP/17, S03, 204).