

## Os conflitos no seio da multidão.

Conflicts within the crowd (multitud).

**Marilena Chaui** \*

*Fecha de Recepción: 1° de diciembre de 2013*

*Fecha de Aceptación: 1° de diciembre de 2013*

**Resumen:** *El texto, pensado como una intervención en el Brasil contemporáneo, analiza los conflictos que pueden darse al interior del concepto de multitud en el abordaje de Baruj de Spinoza y cómo el término es transformado, desde la escritura del Tratado Teológico-Político al Tratado Político.*

**Palabras clave:** *Multitud; Spinoza; Conflictos; Brasil.*

**Abstract:** *The text, thought as an intervention in contemporary Brazil, aims to analyze the conflicts that may arise within the notion of crowd (multitud) in the work of Baruj de Spinoza and how the concept changed from the writing of the Theological-Political Treatise to the Political Treatise.*

**Keywords:** *Crowd; Spinoza; Conflicts; Brazil.*

---

\* Nota de los editores: Este texto fue leído como ponencia en el Coloquio Internacional Spinoza realizado en Rio de Janeiro en noviembre de 2013 y cedido gentilmente por la autora para su publicación en Anacronismo e Irrupción.

Marilena de Souza Chaui es profesora de Filosofía de la Universidad de San Pablo, miembro fundadora del Partido de los Trabajadores de Brasil, ex secretaria de Cultura de San Pablo y autora de innumerables textos sobre todo sobre Spinoza y Merleau-Ponty, entre ellos Nervura do Real. Imanência e Liberdade Em Espinoza, publicado por Companhia das Letras en 1999. Correo electrónico: mchaui@ajato.com.br.

**Observações de tradução** (porque haverá divergência com algumas traduções de Pires Aurélio, que serão citadas):

*Multitudo*: multidão

*Imperium=summa potestas*: soberania; poder soberano

*Potestas*: governo, poder governamental

*Ingenium*: índole

*Res ordinandae*: as instituições

*Civitas*: a Cidade como entidade política

## 1.

Sabemos que há uma diferença no tratamento da *multitudo* no *TTP* e no *TP*. De fato, no *TTP*, Espinosa não distingue entre a plebe, o vulgar e a *multitudo*, distinção que será feita no *TP*.

No *TTP*, a *multitudo* vem antecedida de um adjetivo, *saeva* -feroz, furiosa-, é a turba, descrita como inconstante, variável, perpassada por afetos contrários, sempre conduzida “segundo sua própria índole” (*ex suo ingenio*) e para mantê-la nos limites necessários à estabilidade e conservação do poder soberano (*imperium*) é preciso homens prudentes e vigilantes, capazes de conformar as leis à índole da gente a ser governada (*ingenium gentis*) – exatamente como fez Moisés com os hebreus. Entretanto, no *TP*, apesar de sua índole variável e de suas paixões contrárias, a *multitudo* é concebida como sujeito político e seu direito ou potência natural se torna a própria definição do poder soberano (*imperium*). As diferenças entre os dois tratados decorrem dos novos elementos conceituais estabelecidos pela *Ética*, graças à física da coerência e conveniência entre os corpos, à dedução do modo humano como união de corpo e mente, à definição da essência singular pelo *conatus*, à distinção entre afetos tristes e alegres e à teoria das noções comuns que permite, na Parte IV, demonstrar que o homem racional só é livre na Cidade e não na solidão.

Examinemos brevemente as duas figuras da multidão segundo o *TTP* e o *TP*.

No capítulo III do *TTP*, Espinosa afirma que a razão tanto quanto a experiência ensinam que o meio mais seguro para viver em paz e em segurança é formar uma sociedade com leis determinadas, ocupar uma certa região do mundo, trabalhar em conjunto e trocar os produtos do trabalho e “concentrar as forças de todos como num corpo único”. Ora, desde o início do *TTP*, quando interpreta as diferenças entre as profecias e entre os profetas, Espinosa apresenta como causa dessas diferenças a variação da imaginação de cada profeta e, portanto, de seu corpo e de sua índole. Tomada como conjunto de corpos individuais, exatamente a mesma variabilidade é atribuída à índole da multidão, tornando-se claro porque é preciso que a multiplicidade dos corpos individuais que a compõem deva estabilizar-se tornando-se um só corpo, isto é, o corpo da sociedade. Eis porque Espinosa introduzirá a noção de pacto, porém não à maneira da tradição como fundador do político e sim como uma imagem ou uma representação de que a multidão precisa para dar sentido à unidade de seu corpo como corpo social e político.

Ao contrário, no capítulo III,§2, do *TP*, Espinosa demonstra que o direito do poder soberano (*imperium*) ou o direito soberano (*summa potestas*) é simplesmente o direito natural coletivo, determinado não pela potência de cada indivíduo, mas pela da *multitudo* quando esta “é conduzida como que por uma única mente” (*una veluti mente*). E explica: “da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente do poder soberano (*imperium*) têm tanto direito quanto vale sua potência”. Podemos observar que estamos diante de uma nova figura do coletivo, elaborada graças à ontologia, à física e a psicologia dos afetos. E é justamente porque agora a *multitudo* é *una veluti mente*, é que ela não mais precisará da imagem do pacto para formular sua própria unidade.

Também podemos assinalar uma diferença entre os dois tratados do ponto de vista de suas argumentações. Em ambos, Espinosa se refere aos ensinamentos simultâneos e concordantes da experiência e da razão, isto é, o ponto no qual ambas se cruzam, ponto de intercessão que Espinosa denomina com a expressão *lei natural* para marcar sua universalidade e necessidade: em conformidade com a lei

natural, experiência a razão ensinam que entre dois males, sempre se prefere o menor, entre dois bens, sempre se prefere o maior, e que evitamos fazer um mal a alguém por medo de receber um dano maior. Também em ambos os tratados, Espinosa sublinha o papel fundamental das paixões e da mobilidade incessante das circunstâncias. Entretanto, o *TTP* enfatiza a dimensão racional da fundação política, ainda que Espinosa fale na necessidade de uma arte política e se refira às estratégias que o poder soberano deve empregar para se servir da imaginação e das paixões dos cidadãos a fim de conservar-se. Esse apelo a uma arte política voltada para a imaginação dos cidadãos é perfeitamente compreensível, uma vez que se trata do *corpo* da sociedade e do *corpo* da soberania e, portanto, como todo corpo, submetidos à variação das circunstâncias e aos caprichos da fortuna, pondo continuamente em risco a instituição social e política. Diversamente, o *TP* enfatiza a dimensão passional da fundação política, que decorre da condição natural dos humanos, e elogia a habilidade empírica dos homens políticos contra as abstrações inúteis dos filósofos; entretanto, Espinosa também enfatiza a racionalidade das instituições cuja qualidade é o único meio para conservar o poder político soberano. Em suma, no *TTP*, no caráter racional da fundação política não impede e sim solicita a exigência de uma arte política, isto é, a qualidade das instituições e das leis depende da prudência e vigilância dos dirigentes políticos, enquanto que, no *TP*, apesar do caráter passional da instituição do campo político, a qualidade racional das instituições e das leis é que determina a prudência e a vigilância dos dirigentes políticos. Consideramos que essa mudança da argumentação nos dois tratados corresponde à passagem da referência ao *corpo único* da multidão, que orienta o *TTP*, à unidade da *mente única* da multidão, que orienta o *TP*.

Embora tenhamos até aqui salientado as diferenças entre os dois tratados, gostaríamos agora de assinalar suas semelhanças, tomando como critério o lugar e o papel do conceito de multidão segundo a distinção entre o que chamaremos de sujeito social e sujeito político. Essa distinção nos permitirá compreender as causas da instituição sócio-política, as das mudanças de um regime político e também as de sua desapareção.

2.

Em suas cartas e nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa toma a palavra *multitudo* no sentido aritmético de multiplicidade numérica ou pluralidade extrínseca oposta à unidade. No *TTP*, embora a *multitudo* ainda esteja referida à multiplicidade numérica, entretanto ela já pertence ao léxico da política, pois Espinosa não a distingue de duas outras figuras políticas, quais sejam, a plebe (a massa submetida ao poder de um só ou de um pequeno grupo) e o vulgar (o supersticioso, ignorante, intemperante, movido pelo medo e submetido ao poder teológico-político). Um outro aspecto que comprova o pertencimento da *multitudo* ao campo político é a distinção espinosana entre a multiplicidade da índole variável e inconstante da multidão (*varium multitudinis ingenium*) e a unidade da índole das gentes (*ingenium gentis*) ou da índole do povo (*ingenium populi*), isto é, a distinção política entre três figuras que pertencem ao campo político: a multidão como multiplicidade variável, as gentes e o povo como unidades estáveis. Além disso, no capítulo XVIII, Espinosa identifica a *saeva multitudinis ira* – a cólera da *multitudo* furiosa – e a manifestação política da índole do povo, quando os cidadãos se voltam contra a violência dos dirigentes políticos.

O trabalho teórico do *TTP* e do *TP* descreve uma prática por meio da qual uma multiplicidade extrínseca consegue tornar-se uma unidade intrínseca, ou seja, a passagem da *multitudo* ao *imperium* e à *civitas*. Essa prática de passagem da multiplicidade numérica à unidade sócio-política se realiza em dois níveis que podem ser simultâneos ou sucessivos, conforme as circunstâncias. O primeiro nível é o da instituição material da sociedade quando um grupo de indivíduos concorda para ocupar em conjunto um território, estabelece relações de cooperação na divisão do trabalho e na distribuição dos produtos, inventa uma linguagem comum e meios para se proteger contra os perigos que o ameaçam do exterior.

No capítulo III do *TTP*, lemos:

tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar as forças de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade (*et omnium vire ad unum quasi corpus, nempe societas redigere*). [Pires Aurélio, 2004, p. 168]

E no capítulo II§13 do *TP*:

Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos. [Pires Aurélio, 2008, p. 281]

Disso decorre a conclusão trazida pelo§15:

E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. [Pires Aurélio, p. 282]

O segundo nível é o da fundação ou instituição da política como passagem do direito natural comum da sociedade ao direito civil ou ao poder soberano, ou seja como passagem da potência individual e grupal para a potência única da multidão como sujeito da potência soberana. Assim, a *civitas* ou a política é instituída com o objetivo de proteger a *societas* ou a vida social, isto é, como lemos nos dois tratados, seu objetivo é impor limites ao direito natural de cada indivíduo que compõe a multidão, imposição feita por meio do direito natural da multidão constituída pela unidade dos cidadãos sob a lei. Em outras palavras, a sociedade é

uma *composição* unificada de indivíduos e a política uma *constituição* unitária de cidadãos – a *passagem da composição á constituição é a obra da instituição da política*.

A noção de passagem é fundamental, uma vez que do direito natural ao direito civil não há ruptura, visto que todo direito se define pela potência para ter ou fazer alguma coisa. Por isso, no capítulo III §2 do *TP*, Espinosa escreve:

O direito do Estado ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por um só mente (*una veluti mente ducitur*); ou seja, da mesma da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o Estado têm tanto direito quanto vale sua potência.

Podemos observar que a instituição da sociedade é apresentada como reunião ou concentração de *forças* individuais para formar como que um corpo único enquanto que a instituição da política é apresentada como união de *potências* individuais para constituir a potência da multidão conduzida “como uma só mente”. Dessa maneira, podemos afirmar, em consonância com a *Ética*, que a política, uma mente, é a idéia da sociedade, um só corpo. Disso podemos concluir: 1. assim como *Ética* demonstra que todos os corpos são animados em graus diversos, assim também o corpo social é animado por uma mente; 2. assim como *Ética* demonstra que todo indivíduo humano é constituído pela coerência e concordância de inúmeros corpos que o constituem e dos quais uma mente é a idéia, assim também o corpo social e político possui uma mente que é sua idéia, e, neste caso, essa idéia é o direito civil como direito natural coletivo ou potência do sujeito coletivo; e 3. mas entre o indivíduo humano e o corpo sócio-político há uma diferença, marcada pelo emprego de *veluti*, isto é, “como se fosse”. O “como se fosse” indica que, embora a vida social e política devam ser deduzidas da condição natural dos humanos, entretanto, elas não são imediatamente dadas, mas são *instituídas* pela ação humana quando se passa da

multiplicidade extrínseca ou numérica de composição à pluralidade intrínseca de um novo corpo e uma nova mente. Que se trata de *instituição*, três afirmações de Espinosa não deixam dúvidas: 1. o *TTP* declara que a Natureza não cria povos e nações, mas que estes são instituídos pelos humanos e o *TP* declara que os homens não nascem cidadãos e sim se tornam cidadãos; 2. no capítulo IV do *TTP*, Espinosa define a lei como decisão dos homens por meio da qual prescrevem a si mesmos e aos outros as regras da vida em comum; e 3. na abertura do *TIE*, ao se referir à decisão de mudança na maneira de viver, Espinosa fala em *novum institutum*.

Enquanto “como se fosse um só corpo”, a sociedade é a materialidade da concentração e reunião de *forças* individuais. Enquanto “como se fosse uma só mente”, a política é a união das *potências* individuais sob a forma da lei ou do direito civil. Essa união de potências institui o sujeito político como soberania. Esta, portanto, é um *conatus* coletivo.

Enquanto corpo, a sociedade se define pela índole da multidão (*ingenium multitudinis*). Por conseguinte, ela se define, ao mesmo tempo, pelo esforço de autopreservação na existência e pela variação e mudança das relações sociais porque abertas às circunstâncias, à contingência e ao jogo incessante de forças individuais conflitantes ou concordantes. Isso explica tanto o que se passa no *TTP* como no *TP*. De fato, se no *TTP*, no momento em que fala da fundação política, Espinosa sublinha a importância de homens prudentes e vigilantes e se, no *TP*, ele afirma que é preciso que a política seja uma arte para manter a concórdia e a fidelidade dos cidadãos, é porque ele concebe a multidão não só como origem do social e do político, mas sobretudo porque a concebe dilacerada internamente por afetos contrários que podem colocar em perigo as duas instituições das quais ela é a causa eficiente. Em outras palavras, *a presença da multidão como sujeito não é a presença da razão no espaço público e sim das paixões*. Lembremos que, no *TTP*, Espinosa declara que se os homens nascessem com o pleno uso da razão jamais fariam dano uns aos outros e não precisariam da política e que no capítulo I do *TP* escreve:



Mostramos que a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos, mas vimos também [na *Ética*] que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam com os assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula. [Pires Aurélio, 2008, p.76]

Eis porque, embora a multidão tenha a potência para passar da dispersão numérica à unidade plural da sociedade e da política, entretanto, pela mobilidade e variação de sua índole passional, ela pode fazer com essa unidade plural recaia na dispersão numérica, desfazendo o social e o político.

Julgamos que essa duplicidade característica da multidão nos permite compreender a maneira como Espinosa trabalha com a dualidade inescapável entre o social e o político. É o que examinaremos mais à frente.

### 3.

Graças à *Ética*, sabemos que um coisa singular (*res singularis*) é aquela cujos componentes operam juntos e em simultâneo como uma causa única para produzir uma ação ou um efeito. Sabemos também que uma essência singular (*essentia singularis*) é uma potência de existir e agir que opera em vista de sua auto-conservação e se define como desejo. Assim, a unidade causal, que define a coisa, e a potência de existir e agir, que define a essência, significam que, da coisa à essência, há uma passagem dos *componentes* aos *constituintes* de uma singularidade, isto é, sua natureza (visto que uma *natura* é uma maneira determinada de agir). Enfim, também graças à *Ética*, sabemos que um indivíduo é a integração e a diferenciação internas das partes que o constituem e que essas partes se distinguem em fracas e fortes de acordo com suas afecções ou suas relações com as causas externas. São fracas as partes afetadas que se submetem à potência das causas externas; fortes aquelas que são capazes não só de resistir à potência das causas externas, mas também capazes ou

de vence-la ou de afeta-la de maneira a faze-la concordar com a sua própria potência e assimila-la à sua, tornando-se ainda mais fortes. Dessa maneira, um mesmo indivíduo pode ser fraco em certas afecções e forte noutras, e a potência de seu *conatus* dependerá de sua capacidade para afastar ou minimizar as partes fracas e fortalecer as partes fortes.

Dessa maneira, Espinosa pode conceber a concordância ou conveniência entre um indivíduo e as potências externas (é exatamente isso que lhe permite conceber o acordo que leva os humanos à sociabilidade) assim como pode conceber o conflito como forma de relação do indivíduo com essas potências externas, conforme o afetem de fraqueza ou de força. Além disso, Espinosa pode também conceber o conflito no interior de um mesmo indivíduo entre suas partes fracas e fortes. Em outras palavras, o conflito não se limita à relação com o exterior, mas também se dá interiormente entre as partes constituintes do indivíduo e a intensidade desses dois tipos de conflito depende da fraqueza ou da força da potência dos objetos que afetam de tristeza, alegria e desejo os constituintes do indivíduo. A dinâmica das afecções e a lógica dos afetos estão, portanto, abertas à concordância e ao conflito do indivíduo com os outros e consigo mesmo. Isso significa que todo ser singular é um campo de forças internamente concordantes e contrárias e em relação com outros campos de forças que concordam ou conflitam com ele.

Enquanto “como se fosse um só corpo” e “como se fosse uma só mente”, a multidão deve ser concebida como uma singularidade complexa cujos componentes formam uma causa única (como toda coisa singular) e constituem uma única potência (como toda essência singular), mas, ao mesmo tempo, como todo indivíduo, ela deve ser concebida como um campo de forças, portanto, segundo as diferenças de intensidade de sua potência, isto é, segundo as diferenças de forças que a constituem e, portanto, habitada tanto pela concórdia quanto pelo conflito entre suas partes ou entre suas forças. Em suma, Espinosa elabora um pensamento político que não ignora a violência, mas procura trabalha-la. Em outras palavras, se é verdade que a sociabilidade e a política são instituídas para garantir a segurança contra a violência nua do direito natural, também é verdade, como afirma o *TP*, que a política não muda

a natureza dos seres humanos nem elimina a violência, mas simplesmente busca caminhos para contê-la, modera-la e limita-la, criando condições para o exercício da liberdade, pois, como demonstrado na Parte IV da *Ética*, somente na Cidade e no convívio com os outros somos livres.

Com isso podemos apanhar o sentido de três teses que sustentam o pensamento político espinosano:

1. a instituição da política visa estabelecer um equilíbrio entre três tipos de potências: as potências individuais, a potência da multidão e a potência do poder soberano. Esse equilíbrio pode ser conseguido por meio do estabelecimento de uma proporcionalidade geométrica entre as três potências no momento da fundação política, quando é decidido quem terá o direito de exercer o governo ou a direção dos assuntos públicos;

2. visto que o direito natural dos indivíduos é mantido na multidão como direito natural coletivo e que este, politicamente, é o direito civil, segue que o inimigo principal do corpo político não é externo e sim interno a ele, pois se encontra num indivíduo privado ou num grupo de indivíduos privados que pretendam se apossar do direito civil para servir aos seus próprios interesses;

3. o equilíbrio entre as três potências é incessantemente rompido em decorrência da dinâmica das forças sociais que por isso é a chave para a compreensão da duração de um corpo político, isto é, das causas e meios para sua conservação, bem como para a compreensão de sua mudança ou de sua desaparecimento. Em outras palavras, a história de um corpo político é determinada pelo que se passa no campo das relações sociais como um campo de forças ora concordantes ora em conflito.

Essas três teses sustentam dois princípios universais da racionalidade política, entendendo por racionalidade a *ratio*, isto é, a relação proporcional geométrica entre as três potências:

1. é preciso que a potência soberana seja inversamente proporcional à potência dos indivíduos tomados um a um ou em seu conjunto; ou seja, a potência do direito natural coletivo ou direito civil é incomensurável à potência do direito natural de cada cidadão tomados um a um ou em conjunto. Em outras palavras, o direito civil

assegura o direito natural de cada cidadão e de todos eles e por isso mesmo não é a soma desses direitos.

2. é preciso, em sentido contrário ao do primeiro princípio, que a potência dos dirigentes seja inversamente proporcional à potência coletiva dos cidadãos, que deve ser maior do que a dos dirigentes. Em outras palavras, a potência dos governantes não é idêntica ao *imperium* ou ao poder soberano, pois este pertence sempre à multidão como corpo e mente políticos. Eis porque os três regimes políticos conhecidos, justamente porque sua origem é sempre a multidão e uma decisão da multidão, são designados por Espinosa como *res publica*.

Esses dois princípios evidenciam que a soberania não pode ser distribuída porque pertence à multidão como um todo (*integra multitudo*) e por isso os regimes políticos não se distinguem nem pela origem do poder soberano – a origem é sempre a multidão – nem pelo número de dirigentes – uma vez que a soberania não é idêntica aos dirigentes. Portanto, o que é distribuído é *o direito de exercer o governo* e é determinação de quem possui esse direito que distingue os regimes políticos. Isso significa que a *potestas* – o poder de governo – é distribuível enquanto que a *potentia* – a soberania – é indivisível. Eis porque, na monarquia, um rei é sempre escolhido no seio da multidão e que, na aristocracia, os patrícios fazem parte da multidão. Eis também porque ao propor as instituições adequadas a cada regime político, Espinosa se preocupa sempre em propor instrumentos que possam compensar a parte da multidão que está excluída da *potestas* ou do governo – por exemplo, na monarquia, os grandes conselhos e a assembléia geral do povo, que impedem que o rei fique só e governe segundo seu arbítrio, assim como a instituição do povo armado ou da milícia popular, que assegura aos excluídos aquilo que classicamente é o privilégio da nobreza, isto é, o exercício do poder das armas; ou, na aristocracia, as instituições que permitirão à plebe, na qualidade de funcionária pública participar da administração, além de sempre aparecer na cena pública como uma ameaça ao poder dos patrícios. O único regime político em que a *potentia* da multidão e a *potestas* do governo são idênticos é a democracia, por isso designada por Espinosa como *omnino absolutum*

*imperium*, pois nela a soberania e o direito de exercer o governo pertencem à *integra multitudo*, à multidão toda.

O campo político se organiza, portanto, a partir da diferença entre a *potentia* e a *potestas*: há a multidão, cuja *potentia* define o *imperium*; há o governante, cuja *potestas* se exerce na direção dos assuntos públicos segundo a lei; há o cidadão, que participa da *potestas* segundo a distribuição do direito ao governo, feita no momento da instituição da *res publica*; e há o súdito, que é obrigado a obedecer às instituições públicas e à lei civil. A sociedade, explica Espinosa, é o corpo inteiro (*corpus integrum*) do *imperium* cuja mente (*mens*) é sua potência (*potentia*) “pela qual todos devem ser conduzidos” e à qual cabe a soberania (*summa potestas*) ou o direito de instituir a lei.

Os dois princípios da proporcionalidade entre as potências permitem apanhar a tríplice significação do direito natural como direito de cada indivíduo a tudo quanto tenha potência para ter e fazer. Com efeito, o direito natural é a medida e o guardião do direito civil, mas também a maior ameaça que pesa sobre o direito civil. *Medida*: é o direito natural que determina a proporcionalidade entre a potência dos cidadãos e a da soberania. *Guardião*: é o direito natural que impede a realização do desejo dos governantes de se identificar com a soberania, pois é o direito natural que conserva a potência dos cidadãos. *Ameaça*: por direito natural todos os homens desejam governar e não ser governados e, portanto, ninguém se despoja desse desejo, que se traduz no desejo de identificar-se com o poder soberano. É, assim, que o direito natural conduz um indivíduo privado ou um grupo de indivíduos privados tanto a se erigir em defensores da lei quanto a decidir que é do interesse de todos violar a lei; em outras palavras, o direito natural põe os cidadãos como inimigos possíveis do *imperium* e, portanto, como ameaça à potência dos cidadãos enquanto multidão. A esse respeito vale a pena lembrar o que escreve Espinosa no §6 do capítulo IV do *TP*, quando emprega a palavra *privatus*: nenhum indivíduo ou grupo privado enquanto privado tem o direito de se erigir em defensor do direito público nem de viola-lo em nome do bem comum; aquele que o faz é um usurpador, um inimigo do *imperium*. Dessa maneira, Espinosa é o primeiro pensador político que desenvolve a idéia de que a

apropriação privada do poder público introduz a dominação e a tirania e com elas o medo contra o qual se instituíra a vida política. A novidade de seu pensamento encontra-se, em primeiro lugar, em não atribuir a dominação à vontade arbitrária de alguém ou de alguns (definição clássica da tirania), e, em segundo lugar e sobretudo, no fato de que a possibilidade da dominação está inscrita no próprio direito natural individual e, portanto, a causa da dominação não se encontra em algum vício em que incorreriam alguns cidadãos, ou seja, *a causa da dominação não é moral*, mas natural, pois os humanos são naturalmente ambiciosos, soberbos, orgulhosos e invejosos. Isso significa que a tarefa da política consiste em determinar recursos pelos quais o desejo natural de dominação possa ser contido ou bloqueado. Esses recursos se encontram na qualidade das instituições públicas e não nas virtudes morais dos governantes ou na clássica figura do Bom Governo. Exatamente por isso, na abertura do *TP*, no parágrafo 6 do capítulo I, Espinosa escreve:

Por conseguinte, (...) para que ele [o poder soberano] possa durar, as coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer conduzidos pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. Nem importa à segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas.

Até aqui, havíamos falado em três grandes teses que sustentam o pensamento político de Espinosa. A tríplice significação do direito natural e a distinção entre *potentia* e *potestas* nos conduzem ao que chamaremos de sua quarta tese, apresentada no *TTP* sob a forma da sabedoria e da prudência dos fundadores políticos, atentos à índole (*ingenium*) da multidão e do povo, e no *TP* com a afirmação de que a instituição do *imperium* não pressupõe apenas a *potência do agente* -- a multidão enquanto sujeito político --, mas também a *aptidão do paciente* -- a multidão

enquanto sujeito social. Assim, por exemplo, a guerra engendra uma multidão dilacerada pelo medo da morte e dela não se pode esperar que tenha aptidão para a democracia e sim, ao contrário, que imagine salvar-se do pavor dando o poder àquele que possui armas e sabe maneja-las, elegendo-o rei, sem perceber, escreve Espinosa, que para livrar-se de um mal momentâneo renuncia à liberdade e institui males futuros duradouros. A distinção entre potência e aptidão permite encaminhar essa quarta tese ao seu fundamento ontológico, isto é, ao que declara o *TP* quando afirma que por natureza cada um deseja governar e não ser governado e que por isso é preciso conduzir os humanos de tal maneira que não creiam ser dirigidos, mas que vivem segundo seu livre decreto e segundo sua própria índole. Para isso é preciso que, graças à qualidade das instituições e das leis, a soberania e o governante não sejam idênticos, pois somente assim se ergue uma barreira contra o desejo de apropriação privada do poder soberano e, portanto, contra o desejo natural de dominação.

É curioso, entretanto, que Espinosa considere essencial para a conservação do poder soberano ser preciso conduzir os humanos de tal maneira que não creiam ser dirigidos, mas que vivem segundo seu livre decreto e segundo sua própria índole. Por que essa cláusula? Seu sentido só se torna claro quando levamos em conta o lugar ocupado pela democracia.

De fato, diversamente da monarquia e da aristocracia, na democracia não há divisão ou distinção entre a potência da multidão e o governo, isto é, entre a *potentia multitudinis* e a *potestas reipublicae*. Por esse motivo ela é considerada o mais natural dos regimes políticos, pois além de manter a igualdade que todos fruam no estado de natureza, também efetua o acordo entre a potência política e a aptidão social ao realizar o desejo natural de comandar e não ser comandado, uma vez que nela todos são governantes, cidadãos e súditos e obedecem às leis que eles próprios instituíram. Governam e não são governados por outros homens. Graças à democracia, Espinosa mostra, por meio de vários exemplos históricos, que a distinção entre a *potentia* e a *potestas*, de um lado, e, de outro, a divisibilidade da própria *potestas*, ou seja, a exclusão de uma parte da multidão do exercício do governo, é efeito de divisões sociais produzidas pela desigualdade que a própria sociedade engendra. Somos, então,

levados a compreender que a indivisibilidade da soberania ou da potência da multidão e a indivisibilidade do poder de governar, que caracterizam a democracia como conservação da igualdade natural, desaparecem sob os efeitos da desigualdade social, isto é, nos demais regimes políticos estamos diante da indivisibilidade da soberania (ou da potência da multidão como sujeito político) e divisibilidade do poder de governo, portanto, da distribuição desigual desse e, por conseguinte, perante a exclusão política de uma parte da multidão.

A indivisibilidade da soberania, a divisibilidade do poder de governo, a exclusão política, as divisões sociais e a conservação do direito natural dos indivíduos sob o direito civil operam em conjunto como causa eficiente necessária dos conflitos políticos e sociais e dos conflitos entre a política e a sociedade. Esses conflitos, portanto, se dão no seio social da multidão cindida pelas desigualdades.

Examinemos brevemente alguns aspectos do conflito entre política e sociedade.

O direito civil é o direito natural da *civitas*, portanto, seu *conatus* ou potência de auto-perseveração na existência. Por conseguinte, escreve Espinosa no *TP*, a *civitas* não pode ser inimiga de si mesma, pois se assim fosse ela se auto-destruiria. Isso significa que os limites de seu poder são limitações que ela própria impõe ao seu direito natural para impedir que este se exerça de maneira arbitrária, assim como para garantir a manutenção da concórdia, determinar quais os conflitos que ela pode suportar não apenas sem perda de poder, mas também como aumento de seu poder e, finalmente, determinar a obediência da multidão ou dos cidadãos. A fixação dos limites da *potestas* se faz, primeiro, negativamente e, a seguir, positivamente.

*Negativamente*: a *civitas* não pode legislar sobre aquilo que não se submete às leis – como é o caso do pensamento e da palavra, das relações afetivas de cunho privado --, pois, neste caso, a legislação será inútil. Ela também não pode impor o que é contrário à natureza humana e ao direito natural individual – parricídio, matricídio, fratricídio, amar o que se odeia, odiar o que ama -, pois, neste caso, ela produzirá o furor e a indignação da multidão, que se rebelará contra ela e a destruirá. Em suma, a



*potestas* deve levar em conta a índole e a aptidão dos cidadãos, a fim de inspirar-lhes respeito e temor e não ser odiada pela potência da multidão.

*Positivamente*: a *civitas* deve ser obedecida. O que é a obediência política? Visto que o direito soberano foi instituído pela multidão no momento da instituição da soberania e que, como lemos no parágrafo 1 do capítulo IV do *TP*, o direito de estabelecer as leis pertence exclusivamente à soberania, pois a lei é simplesmente a multidão conduzida como que por uma única mente, conclui-se que a obediência não é senão a multidão obedecendo a si mesma ou *sui juris*. Em outras palavras, a obediência política é simplesmente a reiteração no imaginário coletivo da instituição da *civitas* e da *respublica*, pois no momento dessa instituição a multidão institui a incomensurabilidade entre a potência do *imperium* e as potências individuais dos cidadãos (o primeiro princípio da proporcionalidade) e a distinção entre o que diz respeito aos assuntos públicos e o que concerne apenas aos assuntos privados (o segundo princípio da proporcionalidade). Em suma, a obediência é um ato segundo ou derivado, que manifesta a virtude da *civitas* porque capaz de manter os cidadãos *sui juris*.

As determinações negativa e positiva das limitações da *potestas* dos governantes são possíveis simplesmente porque decorrem de sua conformidade à *potentia* da multidão, à sua índole e à sua aptidão. Essas limitações nos permitem apreender a diferença entre obediência consentida ou liberdade política do cidadão *sui juris* e tirania, isto é, ausência de limitações e obediência forçada ou servidão do súdito *alterius juris*. Mas essas limitações também nos permitem alcançar a origem dos conflitos e das sedições.

No parágrafo 2 do capítulo V do *TP*, Espinosa escreve:

Qual seja a melhor situação para cada Estado, conhece-se facilmente a partir da finalidade do Estado civil, que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor Estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados. É certo, com efeito, que as sedições, as guerras e o desprezo ou violação

das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do Estado. Porque os homens não nascem cidadãos, mas se fazem-se cidadãos. Além disso, ao afetos humanos naturais são em toda parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais faltas do que noutra, é certo que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter absoluto o direito da cidade. Por que um Estado civil que não elimine as causas das sedições, onde há continuamente que reze a guerra e onde, finalmente, as leis são com freqüência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante sua índole, com grande perigo de vida. [Pires Aurélio, p.112].

Encontramos aqui o mesmo argumento desenvolvido no *TTP*, isto é, a origem dos conflitos, das sedições e das revoltas não deve ser procurada na índole do povo, pois os humanos não nascem cidadãos, mas se tornam cidadãos. e as afecções e as paixões naturais são as mesmas em toda parte. A origem, portanto, deve ser buscada no fato de que a própria cidade não opera para assegurar a concórdia, visto não instituir os direitos com prudência e não ser capaz de manter seu próprio direito como absoluto, isto é, não devendo ser julgado nem violado pelos cidadãos. Em outras palavras, a origem das revoltas e guerras deve ser procurada na própria política e em sua relação com a sociedade.

Se a *civitas* promulga leis inúteis ou que causem indignação e furor dos cidadãos, que julgam legítimo e necessário erguer-se contra elas, se as instituições políticas são feitas de molde a gerar privilégios e exclusões (ou o que Espinosa chama de “julgar os cidadãos segundo as riquezas em jogo”), então é ela própria que suscita sedições e revoltas.

De fato, o que é a sedição ou a revolta? Esta *aparece* como um conflito *entre os cidadãos*, determinado pelas divisões sociais. Esse aparecer oferece a *imagem* da sedição ou da revolta e oculta o essencial, aquilo que ela efetivamente é: *o conflito*

*entre uma parte dos cidadãos e a lei, entendida não só como um conjunto de permissões e interdições, mas também como o conjunto das instituições políticas em relação com as instituições sociais.* A sedição ou revolta repõe a sociedade como *composição*, portanto como unificação de partes fracas e fortes que pode ser desfeita pelas próprias condições sociais em que se opere o conflito entre as partes, e essa composição precária inviabiliza a realização da política como constituição ou unidade do corpo e da mente da multidão, como lógica e dinâmica de potências e não de forças. A revolta ou a sedição é, portanto, o ressurgimento da divisão entre partes fracas e fortes ou a divisão política no seio da multidão, acarretada pelas divisões sociais. Em outras palavras, as divisões dos sujeitos sociais (as relações desiguais de forças) tornam visíveis as divisões de potências no seio do sujeito político (que deveria ser uma única potência, um só corpo e uma só mente). Na revolta, o sujeito político cindido se relaciona com o poder político como se este fosse uma força ou uma potência externa que o afeta, a revolta sendo o esforço para não sucumbir ao poderio dessa exterioridade. A revolta evidencia que a distinção entre a potência soberana e o poder dos dirigentes foi desfeita, que este pretende identificar-se com aquela, de maneira que a *potestas* dos governantes se abate como exterioridade sobre a *potentia* do sujeito político.

Se a *civitas* é impotente para impedir sedições ou revoltas, se ela surge como força externa que se abate sobre os cidadãos, é porque ela não está verdadeiramente instituída como realidade política, não realizou a passagem da unificação social à unidade política ou, como escreve Espinosa, não instituiu seu direito absoluto como Cidade. Ora, isso significa que lhe falta aquilo que a define como Cidade, isto é, o reconhecimento de sua soberania como potência da multidão – *falta-lhe a interioridade do poder ou a imanência do poder aos cidadãos ou ao sujeito político*. Além disso, uma sedição ou uma revolta significam que a identidade entre potência e direito (o *jus sive potentia*) ainda não foi instituída e reconhecida, isto é, que a potência/direito da multidão não foi instituída como direito civil e, portanto, falta ao corpo político sua mente e que ele se deixa arrastar por uma mente imaginária. Se falta ao corpo político sua mente, então a *Civitas* não foi

verdadeiramente instituída, não é Cidade, mas uma sociabilidade violenta que as instituições e as leis são impotentes para moderar, pois essa violência foi engendrada pelas próprias instituições e pelas próprias leis. Eis porque Espinosa mostra que a ausência de verdadeira instituição política se manifesta nas formas políticas fundadas na exclusão de uma parte da multidão nas decisões públicas, quando se produz a distância entre a *imagem* do regime político e sua *forma efetiva*, isto é, a tirania como se fosse monarquia e a oligarquia como se fosse aristocracia. Em outras palavras, a ausência de verdadeira instituição política é o que permite a usurpação da forma política pelo poder social de indivíduos e grupos privados. Ao contrário, sob a aparência de uma subversão da instituição política, na realidade a revolta ou a sedição indicam a falta de uma verdadeira instituição política e o desejo de busca-la.

É assim que interpreto a exigência democrática de uma reforma política no Brasil.