

Um crisol contra o estado servil*

A crucible against servile status

Sobre Espinosa, *Tratado Político, III, 1-9*
On Spinoza, Political treatise, III, 1-9

Palavras-chave : *imperium, status civilis, civitas, res publica, estado servil.*

Keywords *imperium, status civilis, civitas, res publica, servile status.*

Fernando Dias Andrade

UNIFESP, Guarulhos, SP,
Brasil.

Doutor em Filosofia pela USP.
Realizou estágios de pós-
doutorado pela USP e pela
Université de Rennes I
(França).
Filósofo espinosano do
Direito, é um dos membros-
fundadores do Grupo de
Estudos Espinosanos da USP.
grus@uol.com.br

*
O presente texto foi
originalmente apresentado
ao Grupo de Estudos
Espinianos da USP em 2 de
outubro de 2012.

Resumo

O primeiro parágrafo do capítulo III do *Tratado político* de Espinosa contém uma verdadeira prova de fogo para a tradução e interpretação do pensamento político (ou político-jurídico) espinosano. Do parágrafo 2º ao 9º, levanta-se o instrumental espinosano contra o que chamo de estado servil, uma aberração política nascida no *status civilis* e que a este se opõe como resultado da usurpação da coisa pública.

Abstract

Spinoza's Political treatise, at chapter III, § 1, has a very fireproof for translation and interpretation of Spinoza's political (or politico-legal) thought. From §§ 2 to 9, Spinoza's tools arise against what I call servile status, a political aberration born inside *status civilis* and that opposes itself to this one as a result of the usurpation of the common wealth.

The res publica means, or ought to mean "the public convenience". When it does not it is an evil to be ameliorated or amended out of, or into decent, existence.
Ezra Pound

Sobre TP, I-II

Os dois primeiros capítulos do *Tratado político* de Espinosa mostram respectivamente uma defesa do realismo político e, por consequência, um desmonte do jusnaturalismo. A política vivida pelos homens deve seguir regras tiradas da experiência política e não de concepções finalistas nem moralistas. A vida política – a que corresponde um estado civil – é a própria vida natural – a que corresponde um estado de natureza –, considerada agora como incluindo as relações políticas entre os homens; não há passagem cronológica, portanto, de um estado a outro, nem transferência de direitos naturais de um a outro na vida política. Há, porém, o dado real das instituições políticas, que são instituições político-jurídicas sem as quais nenhuma vida política se concebe e que decorrem do exercício, já,

de um direito comum. Tais instituições aparecem pela primeira vez, na demonstração apodítica, em *TP*, II, 15 – antes do capítulo III, que explicará a estrutura da ordem política.

Se o grande dado real do estado de natureza – e não do direito natural – é a potência de cada indivíduo, o dado fundamental do chamado estado civil, ao menos segundo a ordem apodítica, é a existência, já, de um direito comum – antes que no *Tratado* se defina (em II, 17) o que é o *imperium*, que é o nome usualmente dado a esse dado real que é o direito comum definido pela *potentia* da *multitudo*. Esse movimento sutil, o de mostrar primeiro a coisa e depois seu nome, é particularmente interessante dado que também o *imperium* é objeto de certa confusão interpretativa por parte dos leitores da política espinosana, quando a chave para a sua devida concepção é explicitamente dada desde o *TP*, II, 15, com a referência ao *jus commune*. O *imperium* é um nome; o *jus commune*, a despeito de também ser um nome, é dado como coisa e contém a realidade que o autor político exige de seu objeto para deste tratar verdadeiramente. A vida humana é, mostram os dois primeiros capítulos, uma vida política ou civil porque é uma vida marcada pela presença de instituições políticas comuns, apontadas já na forma desse direito comum. Não há descrição de vida política sem a presença fundamental de direitos comuns, ontologicamente causados pela potência da multidão e posteriormente denominados *imperium*. Este nome, *imperium*, poderia ser retirado do processo sem prejuízo real; se há vida comum, porém, não há como retirar-se a potência da multidão; restaria saber, todavia, se haveria como retirar-se o direito comum. O cap. II não nos dá essa liberdade: se há vida política, há direitos comuns (ou um direito comum), seja lá qual for seu conteúdo. Igualmente, não há cenário não político: não há como “voltar ao estado de natureza” como ainda permitiria Hobbes e, convenhamos, qualquer jusnaturalista antes e depois de Espinosa.

Na carta-prefácio ao *Tratado político*, Espinosa, em seu resumo acerca do objeto do livro em progresso, diz que o cap. II trata do direito natural e que o cap. III trata do *Jus Summarum Potestatum* (direito das potestades supremas), ou seja, o direito público. Na verdade, o cap. II não trata somente de direito natural, mas, porque o direito civil continua o direito natural, trata também já de direito civil (um direito que pressupõe cidadãos) e, porque o direito civil é fundado num direito público (o direito comum definido pela potência da multidão), o capítulo já antecipa algo sobre o direito público, que é o grande objeto do cap. III e ganhará, por todo o *Tratado político*, uma relevância muito maior do que qualquer discussão político-jurídica sobre direitos individuais. A partir de II, 17 (definição de *imperium*) e do início do cap. III, talvez persista a impressão de que o *imperium* é o principal termo político em questão na discussão do *Tratado*, como se este se dirigisse à construção de uma teoria das formas de governo. Não é o caso. A alegada teoria das formas de governo é apenas um artifício retórico para expor, ao leitor jurista, a constante validade do princípio de que o poder político nada mais é do que uma imagem dada àquilo cuja única realidade consiste em ser um direito comum determinado pela potência da multidão. A questão posta pelo filósofo

ao jurista é: como garantir um direito público que convenha ao direito comum da multidão?

Sobre TP, III, 1

S. i. Imperii cujuscunque status dicitur Civilis; imperii autem integrum corpus Civitas appellatur, et communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica. Deinde homines, quatenus ex jure civili omnibus Civitatis commodis gaudent, cives appellamus, et subditos, quatenus civitatis institutis, seu legibus parère tenentur. Denique status Civilis tria dari genera, nempe Democraticum, Aristocraticum et Monarchicum, in Art. 17. Cap. praeced. diximus. Jam antequam de unoquoque seorsim agere incipiam, illa prius demonstrabo, quae ad statum civilem in genere pertinent; quorum ante omnia considerandum venit summum Civitatis, seu summarum potestatum jus.
Ed. Gebhardt

1. Diz-se civil a situação de qualquer estado; mas ao corpo inteiro do estado chama-se cidade, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se república. Depois, chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade. Finalmente, dão-se três gêneros de estado civil, a saber, o democrático, o aristocrático e o monárquico, como dissemos no art. 17 do capítulo anterior. Agora, antes de começar a tratar de cada um deles em separado, demonstrarei primeiro aquelas coisas que pertencem ao estado civil em geral, à cabeça das quais vem o direito soberano da cidade, ou dos poderes soberanos. Trad. Pires Aurélio

O primeiro parágrafo do cap. III do *TP* é desafiador tanto para o tradutor quanto para o leitor. De fato, estão aí não apenas todos os principais termos político-jurídicos que se desdobram na obra como há aí definições com a costumeira concisão espinosana. Eis os termos: império; estado civil; cidade; negócios comuns; coisa pública; cidadãos; direito civil; comodidades; súditos; submeter; instituições da cidade; leis da cidade; gêneros de império; império democrático; império aristocrático; império monárquico; direito supremo da cidade; direito supremo; direito das potestades supremas; potestade suprema.

Há que se falar em definições, neste caso? Espinosa apresenta, afinal, definições aparentemente nominais em lugar de definições reais: “a isso se chama...”, “isso é dito...”. Porém, como estamos no ambiente da política, isso não constitui maior problema, já que a experiência mostra que as coisas aí definidas têm descritos os nomes costumeiros e, mais importante do que tais nomes, é evidenciado cada definido graças à experiência suficiente do leitor e do autor. Ou seja: não há como não reconhecer o que é definido ou o nome que é referido. Ainda, talvez seja o caso de considerar se tais definições, mais tácitas que expressas, são tão fortes quanto as definições reais da *Ética*. Se transportadas ao plano da *Ética*, que se dirige, nas definições, para a intuição e a razão, é certo que as definições aqui visíveis são mais frágeis; todavia, dado que aqui se dirige o texto para a experiência do leitor – uma experiência política e histórica –, as definições são válidas para a construção das demonstrações.

O que diz o parágrafo? Basicamente, o parágrafo redefine o império (*imperium*) e define alguns de seus operadores (*cives*, *subditos*): 1º Há império; este: *a.* é detido por alguém (quem?); *b.* tem negócios comuns (a “coisa pública”) dirigidos por aquele alguém; *c.* tem corpo íntegro (a “cidade”); *d.* tem estado (“civil”), que tem três gêneros (“monárquico”, “aristocrático”, “democrático”; cf. II, 17); 2º Há homens; dada a cidade: *a.* há comodidades e há direito civil; donde há fruição de comodidades e fruidores (“cidadãos”); e *b.* há institutos ou leis; donde há subordinação e subordinados (“súditos”).

Os nomes pelos quais são chamados os entes aí descritos ou definidos (“coisa pública”, “cidade”, “estado civil”, “cidadãos”, “súditos” etc.) são terminologia especial do vocabulário político e não poderiam faltar num tratado político ou jurídico. Mas não são apresentados por Espinosa como as coisas em definição. O que é definido, quando se fala de tais nomes, é o império em primeiro lugar; em seguida, os homens relacionados com o império. O império e os homens a ele relacionados são os dados reais em definição e, não por acaso, são evidentes para a experiência do leitor. Que são o império e os homens a ele relacionados? Ambos são entes reais vinculados à multidão: o império é um direito que a multidão constitui; e os homens relacionados ao império são, aqui, integrantes da multidão, e não indivíduos separados desta. O § 1º do cap. III, assim, define elementos constituintes da atividade da multidão, desdobra a definição da atividade da multidão – aqui visível na forma de atributo (império) e de coisa singular (cidadão ou súdito).

Como traduzir a primeira frase do § 1º (“*Imperii cujuscunque status dicitur Civilis [...]*”)? Já ela é reveladora das intenções do tradutor enquanto intérprete. Diogo Pires Aurélio a traduz da seguinte forma: “*Diz-se civil a situação de qualquer estado [...]*”. Ou seja, traduz *imperium* por *estado* e *status* por *situação*. De todos os termos político-jurídicos do parágrafo, *imperium* é talvez o mais desafiador, seja pelo papel que presta no próprio texto de Espinosa, seja por conta das acepções que carrega da tradição (particularmente a teológico-política). A opção de Pires Aurélio, a adotar *estado* para *imperium*, recupera a referência tanto de Hobbes (que utiliza o termo *state* para *imperium*) quanto de Maquiavel (que utiliza *stato*). Sucintamente, cabe dizer que em Hobbes o *state* é um organismo jurídico formado a partir do movimento de separação entre a multidão e o soberano, além de sempre apresentar-se como estrutura institucional à qual se subordinam os cidadãos e os súditos. Em Espinosa, ao contrário, o *imperium* não se separa da multidão nem se apresenta como instituição, ainda que dele decorra a cidade (que *também não é* uma instituição) e, desta, finalmente as instituições (as leis e as obrigações); donde o *imperium* espinosano não é o *state* hobbesiano. Nem é o *stato* maquiaveliano: a despeito do *stato*, em Maquiavel, corresponder a uma organização autônoma dos cidadãos em que estes livremente se organizam na vida política e não por subordinação a um soberano, ao *stato* de Maquiavel se aproxima a cidade de Espinosa e não seu *imperium*. Finalmente e mais importante que essa questão de cognatos, o *imperium* de Espinosa não é algo como o Estado moderno, nem mesmo o do século XVII. Não se trata de vê-lo como uma cons-

trução jurídica à maneira hobbesiana, pois o que Espinosa propõe é uma saída da fórmula de Hobbes. Trata-se de pensar as instituições políticas e jurídicas como o que são: não separadas da multidão. Isso exige reconhecer o poder político, seja lá o que for isso, como algo nas mãos do povo e não de instituições que dele se separem. Dado que o *imperium* é definido como direito da multidão, não se separa dela em momento algum nem aceita representação em seu exercício. A concepção hobbesiana de *state* (próxima da ideia atual – positivista – de Estado) e a concepção maquiaveliana de *stato* (próxima da noção atual de comunidade política) são incompatíveis com um *imperium* que é inseparável da *multitudo*, é expresso pela cidade mas não se confunde com ela, é expresso pelas leis mas não se confunde com elas. A despeito da tranquilidade com que Pires Aurélio utiliza o termo *Estado* para *imperium*, não vejo motivo para não traduzir este termo por *império*; ao contrário, parece-me uma necessidade diante do risco constante de adaptação do pensamento de Espinosa seja a uma inclinação hobbesiana seja a uma inclinação maquiaveliana.

A definição de *imperium* vem sendo construída, recorde-se, desde *TP*, II, 17. Ali, Espinosa é claro ao definir o *imperium* como um *jus*: ele é, assim, *potentia* (atividade interna) e não *potestas* (uma potencialidade). Principalmente, o *imperium* é um *jus* da *multitudo*: o império é um direito da multidão. É uma atividade atual da multidão, na forma de direito comum, ou seja, na forma de produção do que é comum aos componentes da própria multidão. O império é uma afirmação da multidão como sujeito político coletivo, como comunidade política; ele não se confunde com a comunidade política nem é nome para ela, mas é nome de uma criação da comunidade política: um direito que ela cria para si mesma, um direito comum que é atividade comum de afirmação da própria comunidade. Há império enquanto há uma comunidade política livre que por sua própria iniciativa se afirma como comunidade. O império não tem, pois, função como direito privado ou individual, como direito separado do que é comum; trata-se de um direito fundador e especialíssimo, cuja peculiaridade está em ser coletivo. Concebê-lo como um Estado na acepção moderna ou como uma cidade na acepção renascentista é injustificável: seria uma recusa da atualidade da atividade da multidão, porque seria a proposta de sua substituição por uma estrutura institucional pensada como sua substituta.

Voltando à definição que abre o § 1º do cap. III, ela, partindo do império como um fato dado, trata de esmiuçar suas expressões. É nesta condição que aparecem, como entidades dependentes, o estado civil, a cidade e a coisa pública. O estado civil é um dos principais usos de Espinosa para o termo *status*. Na definição presente, estado civil é *expressamente* distinguido de império, o que novamente torna abusiva a interpretação de *imperium* como estado. O império tem um estado – o “estado civil”, como “é dito”. Não se trata de uma condição passageira, donde é outro abuso traduzir *status* por situação. O *status* do *imperium* é sempre *civilis*, sendo impossível retirá-lo dessa condição. Onde, em lugar de apenas estar situado como civil, ele é civil. O termo *status* indica não uma situação transitória do império, mas uma condição a que ele chegou e na qual se fixa uma vez que esteja

constituído. O fato dado e experienciado é o império, esse direito comum da multidão; porque o império se mostra finalizado e com efeitos, tem uma disposição interna; porque esta é visível, mostra-se como um estado; porque este estado tem efeitos políticos, é dito civil. O estado civil, assim, é uma expressão, no plano da experiência política, da disposição do império, e não o próprio império. O império é um certo direito; o estado é uma certa disposição. Assim, em lugar de “Diz-se civil a situação de qualquer estado [...]”, proponho “Diz-se civil o estado de qualquer império [...]”, sem nenhum prejuízo ao exato sentido do texto e dos desdobramentos desses conceitos. Logo: dado qualquer império, seu estado é civil, ou seja, sua disposição é dita civil.

Ao lado de estado civil (*status civilis*), aparecem a cidade (*civitas*) e a coisa pública (*respublica*), que não por acaso às vezes são propositalmente ou acidentalmente confundidas seja com o estado seja com o império, no interior da fortuna crítica e também das traduções. O que é a cidade e o que é a coisa pública?

“[...] imperii autem integrum corpus Civitas appellatur”: “[...] mas ao corpo [íntegro] do [império] chama-se cidade”. A cidade é uma expressão física do império, seu “corpo íntegro”. Não é a urbe, que aparecerá em outros lugares como distinta do campo. É, agora, algo que enfim se aproxima do *stato* de Maquiavel, sem todavia se confundir com o império (um direito da multidão) nem com o estado civil (uma disposição do império). A cidade é uma estrutura visível e íntegra que exprime, por meio de produção física de efeitos, o império. A cidade, “corpo íntegro do império”, é não o conjunto de instituições (estas ainda aparecerão em outro momento), mas o conjunto dos cidadãos; especificamente, é a organização coletiva dos cidadãos, é sua expressão coletiva singularizada num único corpo, ou seja, numa única coletividade identificada por uma mesma ação física. A cidade não é urbe: não é um conjunto de edifícios, muralhas e ruas. A cidade não é um nome: não é uma designação dada a um local no mundo. A cidade é uma atividade física específica, é a atividade civil coletiva da afirmação unificada de uma comunidade política. Dado o império, porque este é direito de uma multidão, é necessariamente dada a multidão. Esta já realiza uma ação coletiva ao produzir um direito comum, o império. Este tem uma disposição civil, ou seja, é operado num plano político, é posto para a vida política, diz respeito à vida política (ou seja, não é, em sua concepção, “natural” – ainda que na prática, como já se sabe pelo cap. II, se identifique com a vida natural, o dito “estado de natureza”). Além disso, o império tem um corpo, que enquanto indiviso – enquanto íntegro – é dito cidade. Como o império é realidade produzida pela multidão e como o estado civil é a disposição desse direito criado pela multidão, sua manifestação física se dá também com os elementos da política e não com os elementos da “natureza não política”. A cidade é a expressão física do conjunto dos cidadãos enquanto multidão organizada que realiza uma mesma ação política. Em outras palavras, a cidade é seus cidadãos efetivamente unidos numa prática comum. É interessante que as urbes tenham nomes – Amsterdam, Recife, Veneza... –, mas as cidades que com elas se confundirem são, na verdade, as organizações físicas de seus

cidadãos. Quando se falar em cidade, assim, não se trata de um lugar, e sim de uma comunidade política que se identifica como sujeito político e realiza voluntariamente uma mesma ação política coletiva. Não se trata de império num império, mas se trata de uma cidade do império. Se há uma comunidade política formada, ela certamente se instala em algum lugar; porém, a cidade aí instalada é o próprio corpo de cidadãos enquanto se mantém unido em sua atividade política. Com isto, a cidade se identifica fisicamente com um povo e não com um território, com o que pode haver cidade sem território, mas não cidade sem povo nem, todavia, cidade sem império.

Continuando: “[...] *Et communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica.*”: “e aos [negócios] comuns do [império], que dependem da direção de quem o detém, chama-se [coisa pública]”. O que é a república ou, mais precisamente, a coisa pública? Outra consequência do direito comum que o império é, a coisa pública é a valiosa denominação dada ao conteúdo daquele direito comum. De fato, dado o império, há uma multidão interessada em organizar-se de maneira unificada (como cidade) para a expressão (em estado civil) de um interesse comum, ou seja, de desejos comuns. Tais desejos comuns que a multidão em estado civil manifesta na cidade são a coisa pública: os interesses e problemas pertinentes a todos, visíveis a ponto de serem apontados como a coisa de interesse de toda a comunidade, de todo o público – coisa pública. A expressão *res publica* é particularmente interessante para o leitor jurista para além de seu significado político porque contém o termo *res*: a coisa pública, que é decorrente de um *jus* – o império – aponta para outro *jus*, um *jus* sobre *rerum*. Quem tem direito a essa coisa que é a coisa pública? A multidão que concebe o império, dispõe-se num estado civil e organiza-se como cidade – porque deseja a coisa pública. O império, esse ato, é efeito de se desejar a coisa pública, e não sua causa. Não houvesse a coisa pública concebida e desejada, não haveria impulso para a concepção do império e, conseqüentemente, para a disposição civil (enquanto estado civil) e para a organização civil (enquanto cidade). Donde: sempre que o império é concebido sem vínculo com a coisa pública, *ele não é real*. O império só se concebe como direito comum de uma multidão organizada por si mesma e vidente de sua própria ação comum, donde sua disposição é civil e não servil. Ao contrário, conceber um império para a privatização da coisa pública é conceber não um estado civil (onde há cidade a despeito de haver estado de natureza), mas um estado servil (onde, hobbesianamente, não há cidade mas só estado de natureza).

Chega-se à segunda parte desse conjunto inicial de definições no § 1º do cap. III: aquele que se refere aos homens que, componentes da multidão, relacionam-se com o império. Em lugar de definir, aqui, o “soberano” (o que não seria aberrante, dado que o assunto anunciado do capítulo é o direito das potestades supremas), o que Espinosa mostra como fato são os cidadãos e os súditos – uns e outros, distintos tradicionalmente do que se usaria chamar soberano; mas, uns e outros, não necessariamente distintos entre si no plano do real.

O que é o cidadão? “*Deinde homines, quatenus ex jure civili omnibus Civitatis commodis gaudent, cives appellamus [...]*”: “Depois,

chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade [...]”. O cidadão decorre do fato da cidade. Uma vez dada a cidade, ou seja, a organização comum da multidão por si mesma, busca-se a realização e proteção da coisa pública, cujo conteúdo é visto – seja numa acepção jurídica, seja numa acepção moral – como um bem ou um conjunto de bens. A vida civil construída pela cidade é cômoda, cheia de benefícios para seus integrantes, ou seja, os cidadãos. Ser cidadão, portanto, não é dispor de um título, mas é fruir atualmente dos benefícios proporcionados pela vida civil. Nenhuma palavra é dada, aqui, que permita distinguir nativos e peregrinos: o cidadão é aquele que, na cidade, dela usufrui. Ser cidadão é, pois, não pertencer a uma raça específica, mas é ser acolhido pela coisa pública e ter acesso a ela – também porque se integra a multidão que deseja essa coisa pública e cuida de manter-se unida. Quanto ao súdito, distingue-se em alguma coisa, como de costume, do cidadão: “[...] *Et subditos, quatenus civitatis institutis, seu legibus parêre tenentur.*”: “[...] e súditos na medida em que têm de submeter-se [aos institutos] ou leis da cidade”. Os súditos são distintos dos cidadãos unicamente na relação que têm com o império: enquanto os cidadãos são definidos por fruírem os benefícios da vida civil, os súditos são definidos por conta de sua subordinação aos institutos e leis da cidade. Cidadãos e súditos, porém, são as mesmas pessoas consideradas apenas em situações – aqui sim, situações – específicas diante da cidade e do império. Não há, na distinção entre o cidadão e o súdito, uma oposição real tal qual aquela entre cidadão e servo, reservada a certos gêneros de império ou de estado servil. Ao contrário, dado o fato da atividade dos homens na formação do império e, simultaneamente, da cidade, cuidam de formar sua própria condição também simultânea de governantes (enquanto cidadãos) e governados (enquanto súditos). Esta noção, que será cara à democracia, está presente já na noção geral de cidade: em toda cidade há, criados pela potência da multidão, a figura do cidadão e a figura do súdito. O papel daquele que exercer um cargo será secundário diante desse quadro, e mesmo sequer aparece aqui no panorama do § 1º do cap. III do *TP*. É relevante justamente a simultaneidade do lugar do cidadão e do súdito: não há como ser um sem ser, simultaneamente, o outro, pois a fruição dos bens da cidade depende do reconhecimento da cidade como fonte de regras a que se deve submeter. Não se concebe, portanto, a vida civil sem a subordinação a certas regras, os institutos e leis da cidade. Porém, dado que a cidade é o corpo íntegro do conjunto unido e ativo dos cidadãos, tais regras são regras que a multidão, de alguma maneira, põe. Espinosa explicitamente inclui aí as leis (*legibus*): instrumentos que, independentemente do gênero imperial, garantem a subordinação à coisa pública que acompanha a fruição dos bens da coisa pública. Como se sabe, é este assunto a principal ausência do inconcluso *Tratado político*: embora possamos construir sua teoria da democracia com o que ficou esboçado, só há como conjecturar até onde ele iria com o tema da formação das leis.

O § 1º ainda termina repetindo a menção (já feita em II, 17) da existência de democracia, aristocracia e monarquia (nesta ordem – que é a provável ordem histórica de sua produção sucessiva) como

gêneros de império (e não de “estado”), o que será assunto detalhado da maior parte do *Tratado político*, a partir do cap. VI. Não se tratará de apresentar uma teoria das formas de governo, ou uma teoria dos modelos de Estado; tratar-se-á de mostrar que, independente do gênero de império adotado por cada cidade, sua fonte é sempre a potência da multidão, com consequências para os destinos da própria cidade.

Sobre TP, III, 2-9

Dos §§ seguintes trato com maior brevidade.

Sobre TP, III, 2: Retomando *TP, II, 15*, Espinosa afirma que “o direito do [império], ou [das potestades supremas], não é senão o próprio direito de natureza”. De fato, uma vez dado aquele quadro dos elementos fundamentais do império e da cidade no § 1º, nota-se que não há, ali, definição do tradicionalmente valorizado poder soberano, ou poder supremo. O tema do poder também é tratado por Espinosa visando certo esvaziamento conceitual: não se trata de revelar uma *potestas* do Estado ou de uma autoridade como fonte da vida civil, mas trata-se de mostrar que é a *potentia* da multidão que causa toda a vida civil e qualquer autoridade que nela se instale. Nesse quadro, a ideia de um poder soberano perde relevância, pois não há sequer lugar para um poder soberano em sentido tradicional no cenário espinosano; particularmente o soberano de Hobbes, a quem a multidão aliena seus direitos naturais, não existe nem poderia existir. Há, porém, uma *potestas* no cenário da espinosano da política, e ela é aqui descrita: as potestades supremas (*summarum potestatum*). Trata-se não de uma *potestas* que causa a vida política, mas de uma *potestas* que a recebe, pois que recebe um direito que lhe é específico. Trata-se não de uma *potestas* única – enquanto é única e una a *potentia* da multidão –, mas de várias potestades. Enfim, trata-se não de uma força abstrata, mas de uma função concreta, ou seja, um cargo no interior da cidade. A expressão *jus imperii, seu summarum potestatum* diz respeito ao que a tradição jurídica lista como direito do poder político-jurídico, ou seja, direito público, ou direito que regula a ordem pública assim como a si mesmo. Trata-se do conjunto de regras que põem a forma do império, da cidade e dos direitos e obrigações dos particulares diante da ordem pública (regras penais, princípios universais, obrigações perante a comunidade, função fiscal e financeira, regras para a administração da própria cidade etc.). Campo político-jurídico destinado a regular a vida pública, regula fundamentalmente os direitos e obrigações dos próprios administradores públicos. É irrelevante, note-se, se este administrador é um monarca, um concílio ou uma assembleia; independente do tipo que execute a função, importa que seja executada a função de administrar a coisa pública. Por isso, Espinosa menciona, genericamente, as potestades supremas, o que evidencia que se trata de funções que vêm a ser ocupadas por pessoas específicas segundo regras definidas por cada cidade. Não há a figura de um modelo universal de potestade suprema, por exemplo, um “soberano”. Em lugar da figura de um soberano, o que há é a instituição, já, do campo do direito público simultaneamente à instituição da própria cidade – que é efeito da atividade do império. For-

mado o império pela potência da multidão, dispõe-se o estado civil, organiza-se a cidade e definem-se as funções do poder público, estas potestades supremas que, por sua natureza, têm por razão proteger a coisa pública – o que impossibilita transformarem a cidade numa anticidade, o estado civil num estado servil. O § 2º mostra que, na cidade, cada indivíduo tem suas liberdades individuais estendidas ao limite de sua potência individual, o que significa que suas liberdades individuais são ultrapassadas pela potência da própria multidão que, “conduzida como que por uma só mente”, produz uma ação maior e mais forte do que a ação de cada indivíduo isolado. E, como o direito do império é identificado ao direito de natureza, ou seja, à potência da multidão, o direito do império, que é direito das potestades supremas, é de fato superior ao direito individual posto naturalmente por cada um. Como consequência, temos que o indivíduo é súdito das potestades supremas não porque lhes aliene direitos naturais ou mesmo direitos civis, mas porque através das regras administradas pelas potestades supremas o próprio súdito tem multiplicada sua potência individual. Tal subordinação à cidade é subordinação às regras do poder público e, por isso mesmo, não é subordinação às vontades individuais de quem detém a investidura nas funções das potestades supremas. Essa condição se mantém enquanto as potestades supremas se mantiverem guardiãs do interesse público e do próprio direito público, o que obriga uma administração que mantenha potente a coisa pública, no sentido de ser fruível pelos súditos que, fruindo-a, põem-se como cidadãos. Não há, portanto, enfraquecimento do cidadão-súdito enquanto obedece às leis da cidade, porque, se estiver no estado civil e não em estado servil, obedece àquilo que o torna mais potente, e neste sentido obedece a si mesmo. Quando se fala, assim, de um decreto comum da cidade, trata-se de um decreto formalmente unificado de um desejo que efetivamente está em cada indivíduo, ainda que só possa ser formalizado por razões instrumentais pelas potestades supremas.

Sobre TP, III, 3: O § 3º confirma a unidade da potestade pública. Esta potestade, que é um direito derivado da potência da multidão, pode ser pela multidão transferida a alguém: a um, a alguns, a muitos (senão todos). Não que deva ser transferida por qualquer motivo, mas há como fazê-lo. A ideia da transferência é cara aos jusnaturalistas que Espinosa ataca: segundo aqueles, a causa do poder monárquico seria justamente a transferência de poder de todos para um só, a causa do poder aristocrático viria da transferência do poder de todos para alguns, e a do poder democrático viria do poder de todos para si mesmos. Sem fazer referência a essa vinculação entre quantidade de receptores do poder político e gêneros de cidade, Espinosa reconhece a viabilidade da transferência de potência, cujo efeito é a criação de uma potestade específica. Porém, das três formas – transferência a um, a alguns ou a muitos –, as duas últimas destroem a cidade e o império. A transferência a alguns destrói o império porque divide o poder público, que é uno, em facções, que não têm como garantir o respeito à coisa pública já que esta exige unidade na identidade entre administrador e administrado. O mesmo vale para a transferência a todos, dado que, a despeito de sua aparência democrática, voltar-se-

-ia ao dito “estado de natureza” já que aí não haveria mais sujeição à coisa pública mas apenas ao interesse particular de cada um dos indivíduos agora desunidos. Só a transferência a um só, porém, manteria unificada a potência que forma o poder público pois, ainda que implicasse transferência, é transferência legítima (alguém, a multidão, transfere algo que é mesmo seu: seu direito, ou seja, sua potência) que mantém uno o que se transfere. A princípio, a aparência é monárquica. Não é, porém, o caso. A multidão não transfere a um monarca (um “soberano”) o poder público, pois se o fizesse provocaria uma divisão entre si mesma e o poder político, dado que, por definição, um monarca é um soberano distinguido de seus súditos – e neste caso, teríamos nova divisão de facções. Quando a multidão transfere a um só a sua potência de maneira a produzir o poder público uno, transfere-a a si mesma – na forma, porém, de multidão unificada como cidade. As potestades supremas são uma função criada pela cidade para a administração de uma vida civil sobre a qual a multidão nunca perde poder. Ela transfere a função administrativa da coisa pública, mas não a própria liberdade. As potestades supremas são, literalmente, funcionárias da multidão, e nestes termos o que é aqui chamado de direito é, em verdade, uma obrigação. Não é lícito, é certo, que em qualquer cenário cada cidadão viva segundo seu engenho individual, o que o colocaria em “estado de natureza” e que seria perfeitamente lícito lá. Ao homem, na verdade, é impossível voltar a um estado de natureza separado do estado civil, de maneira que todas as suas liberdades individuais medidas pelo que se usa chamar de seu direito natural seguem ativas no estado civil: “Com efeito, o direito de natureza de cada um (se atentarmos corretamente no assunto) não cessa no estado civil.” Isso faz sentido na medida em que, ao obedecer, no estado civil, às instituições da própria cidade, o cidadão obedece na prática a si mesmo, pois, como só há cidade se há estado civil e só há este se há cuidado da coisa pública, obedecer aos decretos comuns da cidade significa seguir aquilo que se sente apto a garantir a própria segurança e interesse. Esta é a regra de validade do poder público: garantir que a cidade se mantenha organizada de tal maneira a cada cidadão sentir-se seguro e desejar-se súdito da cidade porque isso é ser súdito e protetor de si mesmo graças à força da multidão.

Sobre TP, III, 4: O poder público, conjunto de funções que vêm a ser exercidas pelas potestades soberanas de modo a cuidar da coisa pública, tem, em razão de sua estrutura institucional, um caráter administrativo. Significa isto que as potestades soberanas, ao administrarem a coisa pública (os negócios comuns da cidade), fazem-no por meio de funções específicas que definem as funções públicas. Uma destas funções, a primeira explicitada por Espinosa como função de quem é encarregado da administração do poder público, é a função de “interpretar os decretos ou direitos da cidade”. Ou seja, é a *função de julgar*, que virá a ser não por acaso designada costumeiramente como função judiciária do poder público (e equivocadamente denominada, em ambientes menos civilizados, “poder judiciário”). Chega a ser pressuposto que a função judiciária é contida entre as funções públicas, e certamente é um dado que todos concebem e mesmo desejam praticar o ato de interpretar os decretos e seus conteúdos (ou seja, os direitos

e obrigações que conferem). Tal função, porém, não pode ser deixada nas mãos dos cidadãos enquanto indivíduos. Ainda que seja natural o desejo de interpretar as leis e direitos, dado que isso é consequência de se desejar direitos, a interpretação individual dos direitos que são definidos por um decreto comum já é negação dos princípios que determinam o conteúdo do decreto comum, o que torna absurda a ideia de que cada particular poderia a seu bel-prazer interpretar os decretos da cidade. Aqui, a ideia de interpretação particular dos decretos comuns significa, na verdade, uma insubordinação do súdito diante da validade do próprio decreto, o que significa igualmente que o indivíduo não deseja ser súdito e, portanto, não se vê acolhido pelo decreto. Em suma: se o indivíduo recusa a validade da interpretação do decreto comum dada pelas potestades supremas, é porque não se vê integrado à cidade. Simultaneamente, a interpretação dada pela potestade suprema só vale desde que efetivamente preserve o cuidado da coisa pública: não é a sua condição de potestade que lhe garante a validade na interpretação, mas é a segurança efetivamente produzida sobre o súdito e cidadão que confirma sua eficácia. É uma noção importantíssima: da mesma maneira que é absurdo ao cidadão querer apresentar uma interpretação individual do decreto, também é absurdo à potestade apresentar uma interpretação individual. Trata-se de apresentar uma interpretação republicana, o que só é feito pela potestade por uma questão instrumental, e com validade por uma questão publicamente afetiva (o afeto coletivo da segurança).

Sobre TP, III, 5: Aqui se corrobora o que é dito no § anterior. No estado civil, o cidadão não está sob jurisdição de si próprio mas da cidade. É igualmente pressuposta, no estado civil, a definição de deveres e obrigações para todas as partes da vida civil, bem como a definição dos valores públicos para a vida prática e a vida em comum (“o que é justo e o que é injusto, o que é pio e o que é ímpio”), conteúdos fundamentais de todo direito público por mais rudimentar que seja sua elaboração. Ou seja, assim como cabe ao poder público a função judiciária, cabe-lhe a *função de legislar*. É interessante que esta função apareça depois da função judiciária: o ato de julgar algo como certo ou errado é efetivamente vivido antes que se perceba a utilidade de positivar um paradigma para o cálculo do que seja certo ou errado na vida civil, pelo que a função legislativa é uma decorrência, e não uma causa, da função judiciária. Igualmente, porém, seria absurdo permitir ao particular legislar segundo seu interesse privado, assim como seria absurdo permitir à potestade suprema fazê-lo. Os conteúdos das leis e os procedimentos para a sua elaboração devem garantir o respeito à coisa pública, sem o que outra vez se põe em risco a segurança da multidão. Uma vez que os decretos sejam devidamente produzidos segundo ritos também definidos pelo direito público (e que variarão de gênero de império para gênero de império, e de cidade para cidade), é inevitável que venha a haver discordância da parte de um particular quanto à equidade do que é decretado; ainda aí, “mesmo que o súdito considere serem [iníquos] os decretos da cidade, tem não obstante de executá-los”.

Sobre TP, III, 6: O § 6º busca justificar perante a razão a própria condição da subordinação do súdito. De fato, dado que a razão

garante ao homem conhecer a si mesmo como um ser racional e principalmente passional, interessado constantemente em viver segundo os seus próprios interesses e sempre com vistas à realização de seus desejos, não seria contrária à natureza humana uma conduta de subordinação a uma vontade ou a um poder externo ao próprio indivíduo? Não seria mais racional viver segundo as próprias paixões ou, mesmo, segundo a própria vontade? A hipótese é, afinal, válida mesmo em Espinosa dado que o homem que efetivamente se torna apto a viver segundo os ditames da razão alcança uma vida tão livre quanto pode alcançar naquilo em que depende de si. Tal condição daria ao homem um desejo ainda maior de viver segundo seus próprios desejos, dado que a vida racional lhe faz conhecer plenamente sua potência e lhe permite lidar melhor com o próprio desejo, além de lhe permitir desejar melhor pois que deseja o que o torna ainda mais livre e mais apto a viver segundo a razão. Porém, ainda que no ápice do controle dessa vida segundo a razão ou justamente por conta dela, ao homem cabe reconhecer que por máxima que seja sua potência, esta é inferior à potência da multidão; que a potência da multidão é não apenas superior, como é multiplicadora de sua potência individual desde que ele seja dela integrante; e que, dada a cidade, já se é cidadão e já se participa da instituição do campo político e do império. A razão permite reconhecer, enfim, que a vida civil é o campo próprio para o exercício do máximo de liberdade que ao homem cabe em sua vida, porque é ela o campo da vida coletiva, em que cada um se une aos demais e integra com eles uma cidade. Ser cidadão implica ser súdito da cidade, mostram-no a experiência e a razão; e a razão leva a reconhecer que a causa dessa construção coletiva de liberdade é justamente uma subordinação coletiva e individual aos decretos da cidade *desde que estes sejam protetores da coisa pública*. Note-se que esta exigência de legitimidade para os decretos derivada de sua vinculação ao cuidado com a coisa pública tem caráter ontológico e não moral nem teológico. Simplesmente, se a coisa pública não é o índice da atividade do poder público, o império é usurpado e a cidade não mais existe, impondo-se a todos um estado servil – que, todavia, não vingará historicamente pois não há como fazer o homem desejar a própria destruição. Se, porém, a cidade se organiza claramente no sentido de impor institutos que a todos evidenciam o cuidado com a coisa pública, todo cidadão e súdito sentirá imediatamente segurança em sua condição, e é apto a reconhecer racionalmente a utilidade dessa mesma condição. Onde, por qualquer hipótese, a razão sempre leva a concluir que, seja em razão do bem que proporciona (a fruição das comodidades civis), seja em razão do mal que evita (uma condição servil ou uma vida em risco), a obediência aos decretos da cidade é desejável e, para o homem livre, efetivamente desejada. Não se trata de um elogio da subordinação, porque a situação é tal que, ao subordinar-se, o súdito subordina-se a um desejo que é seu. Igualmente não se trata de uma aceitação cega de qualquer conteúdo por parte dos decretos da cidade pois, desde que é a razão que confirma a utilidade de obedecer aos decretos, isso significa que eles efetivamente garantem a preservação da coisa pública. É impossível à razão aceitar como equitativa uma determinação que cause o enfraquecimento da

cidade. Por definição, a potestade suprema é protetora da coisa pública dado que administra os negócios comuns da cidade, e sempre que em algum de seus decretos ou em alguma de suas interpretações afrontar a coisa pública em benefício de uma vontade privada, estará a agir não mais como potestade a serviço da multidão mas como particular contra a multidão, o império, a coisa pública e a cidade. A razão, em suma, recomenda a vida civil (chamada por alguns de “estado civil”), desmistifica a vida natural (chamada por alguns de “estado de natureza”) e recusa a usurpação do império (aberração a que bem se poderia chamar “estado servil”).

Sobre TP, III, 7: Assim como a razão faz o homem reconhecer a validade de seguir os decretos da cidade porque isso o torna mais potente, a própria cidade será mais potente se seguir os mesmos decretos da cidade, ou seja, se estiver sob jurisdição de si própria. Esse tema, que é relevante particularmente para o jusnaturalismo grociano, diz respeito tradicionalmente à liberdade de uma cidade diante de ameaças externas, assunto que voltará por algumas ocasiões no correr das exposições sobre a monarquia e as aristocracias. Para Espinosa, nesta exposição de princípios da vida política, interessa a liberdade da cidade a partir do que há em seu interior e não em seu exterior. A cidade, porque reunião unificada do conjunto de cidadãos, é nestes termos um indivíduo coletivo. Quando a multidão cria o império, organiza-se como cidade para que, tendo efetivamente reunido numa só potência as potências de cada cidadão, funcione como organismo autônomo. A cidade, “corpo íntegro do império”, é explicitamente um corpo: reúne num corpo coletivo os corpos dos cidadãos que nela se reúnem como modos finitos conformes entre si para a produção de uma mesma atividade corpórea. Porém, a cidade, que é corpo, reúne indivíduos que não são apenas corpos, mas mentes. Por isso, a despeito de ser corpo, também opera na vida civil a mente de cada um dos seus integrantes, e porque essa atividade conjunta é uma, a atividade do corpo coletivo, sem ser atividade de uma mente única, é tal que opera como se o fosse. A cidade é um gigantesco modo finito constituído por uma multidão de outros modos finitos, seus cidadãos; ela mesma é um corpo, mas age como se tivesse uma só mente. Essa só mente é o *conatus* da coisa pública, que se impõe na vida civil como o que é mais desejado por todos os cidadãos, e simultaneamente desejado. É para constituir uma coisa pública que o império é criado por uma multidão organizada em cidade. O corpo da cidade deseja sua própria conservação, o que é o mesmo que desejar a preservação da coisa pública, ou o seu estabelecimento enquanto uma cidade republicana. A união das consciências individuais dos cidadãos forma uma consciência coletiva que, como uma só mente, concebe a ideia do desejo da coisa pública e reconhece racionalmente, por uma comunhão racional, a validade da noção comum de que a cidade deseja ser livre e constrói sua própria liberdade por si mesma, e não como saldo de ausência de restrições externas. A cidade é livre, mostra a razão de cada cidadão e mostra a razão coletiva da própria cidade, enquanto está sob sua própria jurisdição, ou seja, enquanto dirige a si mesma segundo suas próprias forças. Não há potência maior, no plano da política, do que a potência da multidão;

consequentemente, é mais livre a cidade que se dirige para o respeito à coisa pública, porque é somente ela que preserva maximamente a potência da multidão: “esta união de ânimos não pode de maneira alguma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens”. No decorrer do *Tratado político*, a sã razão espinosana ensinará ser uma vida democrática o único meio de vida política e realizar plenamente essa vida aqui dita republicana.

Sobre TP, III, 8: O 8º parágrafo tem como conclusão uma reiteração da oposição entre uma conduta civil orientada pelo estado de natureza e uma conduta civil orientada pelo estado civil: aquele que prefere agir não segundo os decretos da cidade mas segundo os seus próprios decretos (ou seja, não sob a jurisdição da cidade mas segundo sua jurisdição pessoal a despeito de viver na cidade) é um inimigo da cidade e pode legitimamente ser coibido. Trata-se de uma confirmação do que acabara de ser dito acerca da necessidade de os cidadãos obedecerem aos decretos da cidade, uma vez que esta cuida da coisa pública. Porém, o principal alvo do § 8º não é o cidadão, mas a cidade: aqui se recusam à cidade poderes impossíveis. Se a cidade pode exigir do cidadão que seja súdito, isso é decorrência da necessidade com que o cidadão já está passionalmente e racionalmente vinculado aos decretos da cidade. O cidadão, que deseja maximização de sua potência, sente-se protegido pela cidade que integra e sente-se amparado pelo cuidado que a potestade suprema tem pela coisa pública (quando o tem e o mostra, é claro); mais do que esse afeto, ele reconhece racionalmente a validade e a utilidade dessa relação de subordinação aos decretos da cidade, exclusivamente por força da equidade que os decretos da cidade efetivamente prestam à multidão que a integra. Se, ao contrário, não se verificasse esse amparo e essa equidade, não haveria eficiência por parte dos decretos ainda que aparentassem eficácia formal, e em consequência não seriam, nem de fato nem de direito, eficazes no plano de uma cidade republicana. Assim, para que os institutos postos pelo poder público (as potestades supremas) sejam eficazes no plano da política e eficientes no plano da ética, devem por um lado promover o fortalecimento da coisa pública e, por outro, não devem obrigar ao impossível. Este parágrafo, dos mais longos no presente capítulo, se demora na exemplificação desse erro recorrente por parte das potestades, o de exigir o impossível da parte de seus súditos. Por impossível, entenda-se aqui não o que não seria fisicamente possível realizar, mas aquilo que já é contrário à essência singular do cidadão ou mesmo de toda a multidão e, portanto, é já impossível de ser desejado – tanto que o cidadão ou a multidão já deseja seu contrário. Assim, “tudo aquilo que ninguém pode ser induzido, por recompensas ou ameaças, a fazer não pertence aos direitos da cidade”, ou seja, não cabe ser conteúdo das leis editadas na cidade pelas potestades supremas. Há desde o direito penal antigo a noção de crime impossível, segundo a qual uma conduta não pode ser considerada delito caso tenha sido impossível realizá-la. Até hoje a noção de crime impossível é excludente penal: se alguém não poderia ter cometido um alegado crime (seja porque não tinha os meios para fazê-lo, seja porque aquilo não é crime), é inocente. Já é irracional

condenar como culpado um inocente; se, porém, um crime é impossível, não há sequer autoria, ou seja, não há culpa e ninguém pode ser culpado. A noção, que parece ter mesmo nascido do direito penal (não há pecado se não há delito), passou ao imaginário jurídico em geral como princípio segundo o qual não há delito se não há dano. Retoma-se aqui a idéia já apresentada segundo a qual só há pecado na cidade, porque a própria noção de pecado, porque vinculada à noção de delito, é instituto civil. Não há pecado na vida natural porque na vida natural não há eficácia dos institutos civis e, por isso, não há que se falar em pecado nem delito na vida natural. Porém, na vida civil há eficácia dos fatos naturais (afinal, o “estado de natureza” continua no “estado civil”), e o que é impossível segundo a natureza segue impossível na vida civil. Como a vida civil, porém, é uma construção também da imaginação, é nela que surge uma profusão de aberrações institucionais, concentradas nas tentativas de exigir dos súditos que realizem o que lhes é, por natureza, impossível. Essa crítica já se encontra, com clareza, em Hobbes: não adianta exigir do cidadão que faça o impossível, que, por exemplo, aliene seu direito à vida. Mas em Espinosa ela não se restringe a um cenário jurídico, sendo na verdade relevante por conta da impossibilidade constatada imediatamente pela razão. É impossível fazer o contrário do que se deseja, ensina a razão; igualmente, faz-se o que se deseja. Os institutos da cidade só conseguem ser eficientes sobre os ânimos e as mentes de seus súditos desde que cumpram essa regra, fazendo com que os súditos obedeçam graças fundamentalmente a uma causa afetiva, que efetivamente os ponha sob a jurisdição da cidade. Ou seja: as leis da cidade não são válidas por si mesmas. Consideradas em si mesmas, são mesmo letra morta enquanto não produzem efeito sobre o ânimo do súdito ou do cidadão. Um mesmo homem se relaciona com as leis da cidade sempre na condição seja de súdito, seja de cidadão; em ambas, o que o move é um impulso afetivo, que o põe sob a jurisdição da cidade mas, no caso, sem afronta à razão: um indivíduo sempre obedece a uma obrigação imposta pelos institutos da cidade, ou usufrui de uma faculdade concedida por aqueles institutos, seja porque teme os efeitos de não cumprir a obrigação ou de perder a oportunidade da fruição, seja porque deseja ser compensado pelo cumprimento da obrigação ou porque deseja ser alegrado pela fruição do bem. Se, porém, a cidade o obriga a fazer algo que lhe repugna profundamente o ânimo ou que por suas forças é mesmo impossível cumprir, não há medo de castigo nem promessa de compensação que o faça cumprir o ordenado. Numa palavra: o impossível não pode ser exigido do súdito nem pode ser desejado pelo cidadão. O que é o impossível? É não aquilo que não é possível, mas é aquilo que se opõe ao caráter do indivíduo; portanto, é aquilo que o violenta; é aquilo contrário ao que lhe é ético. É da ordem da ética, e não da política ou do direito, que vem o princípio segundo a qual a cidade não deve exigir o impossível. Dada a evidência dessa regra, por que a necessidade de Espinosa se demorar tanto no assunto, com tantos exemplos e casos a ilustrá-lo? Um dos motivos é o dado segundo o qual, a despeito do absurdo da situação, todas as cidades costumarem apresentar constituições e leis onde é exigido o impossível de seus cidadãos. Espinosa não chega a

fazer um inventário histórico de tais casos, permanecendo no plano dos princípios gerais. Mas tais casos aparecerão no interior das exposições dos gêneros de império, e não por acaso estarão vinculados às causas que lerão uma cidade à sua própria destruição.

Sobre TP, III, 9: A cidade, finalmente, deve ser dirigida segundo uma prudência específica: ainda que não possa sempre agradar a todos os seus súditos (tanto que é comum súditos considerarem iníquos os decretos da cidade), não lhe cabe provocar “a indignação da maioria”. A cidade é livre desde que preserve a potência da multidão que a sustenta desde sua criação. Caso a cidade, por meio de seus institutos civis, promover não mera discordância individual mas uma profunda indignação coletiva (o que só ocorreria desde que, novamente, as potestades supremas não mais cuidassem da coisa pública), a cidade perderia controle sobre si mesma – perderia a jurisdição sobre si mesma – porque passaria a temer a si mesma, já que provocaria em seu interior uma divisão facciosa que, dada a natureza humana, é sempre apta a se instalar em épocas de crise. O que mantém a cidade potente é aquilo que mantém unidos os seus constituintes: um mesmo medo, um esmo desejo, uma mesma alegria, reconhecidos publicamente como que por uma só mente. Quando essa mente coletiva se enche de contradições por conta das aberrações que uma má administração venha a produzir, não há mais identidade entre a multidão que compõe a cidade e as potestades que gerem a coisa pública. O resultado não será a substituição da experiência política por um retorno a um “estado de natureza” – uma experiência anarquista? –, mas o saneamento da própria cidade por meio do fortalecimento de seus institutos e da sua concepção de potestade suprema.

Do crisol

O próprio Diogo Pires Aurélio já disse certa vez¹ que “a prova de fogo para a tradução do *Tratado político* é o primeiro parágrafo do capítulo III”. De fato, estão ali não apenas os principais termos do vocabulário político-jurídico considerado fundamental por Espinosa (vocabulário que exclui a *potestas*), como está ali uma tarefa interpretativa fundamental por parte do tradutor e do leitor de Espinosa e da Filosofia política como um todo. Como traduzir aqueles termos políticos? Especialmente, como traduzir *imperium*, *status*, *civitas*, *respublica* – e, não menos importante, *summa potestas*?

Ao anunciar, na carta-prefácio, que o cap. III trata do direito das potestades supremas, Espinosa nomeia, com estas palavras, um meio termo entre um assunto clássico (o direito do soberano) e uma inovação pessoal (o direito da multidão). De maneira alguma as potestades soberanas, reveladas aí um mero conjunto de funcionários, são o principal objeto do cap. III. Os parágrafos iniciais do cap. III acima comentados tratam, ainda, da multidão como criadora do império, porque tratam exclusivamente dos efeitos da atividade produtora que é executada desde o cap. II pela multidão. A apresentação dos direitos das potestades supremas revela, na verdade, deveres que tais potestades têm diante da multidão, e confirma os direitos que

1 Em conversa pessoal com este autor (Curitiba, setembro de 2001).

esta tem na cidade. A cidade, ao mesmo tempo, é um fator muito mais importante, no cap. III, do que as potestades. O capítulo se concentra na exposição da maneira como se compõe a cidade, ou seja, a multidão unificada num corpo íntegro. Sem ser instituição ou conjunto de instituições, a cidade é atuação integrada da mesma multidão que cria o império. O império, enfim, é confirmado não como instituição, mas como fonte da necessidade de criação de instituições, ao mesmo tempo que sempre mantém sua condição de direito fundamental da multidão. Sempre que esse direito (que o império é) é usurpado ou violentado, perde-se a legitimidade dos institutos civis, ou seja, perdem validade as leis da cidade ou os comandos das potestades. O império, portanto, não pode em hipótese alguma ser contrário à multidão, pois que é produzido por ela, nem pode ser conduzido contrariamente ao desejo de segurança da multidão, porque seria impossível manter a submissão. O império, assim, não pode ser concebido como um Estado que, uma vez tornado legítimo soberano, pode agir contra a coisa pública visada pela multidão *lhe deu causa*. O império, porém, está na fonte da elaboração de um Estado, ainda que se queira considerar este Estado não a disposição a que corresponde o estado civil, mas uma instituição construída para organizar a vida civil – o que, na construção espinosana, faz parte das criações da cidade. A multidão, disposta no estado civil mas interessada num bem comum, concebe a coisa pública e compõe-se como cidade, instituindo daí: leis e direitos que deem acesso à coisa pública; e funções administrativas (as potestades) que gerem a coisa pública e a vida em comum. Qual o lugar do Estado moderno em tudo isso? Nem o estado hobbesiano nem o estado maquiaveliano se identificam com quaisquer desses elementos descritos no § 1º do cap. III, nem aparecerá nenhuma brecha a permitir uma conversão de Espinosa ao hobbesianismo ou ao maquiavelismo, a despeito de toda a adesão de Espinosa ao vocabulário de Hobbes e de sua postura elogiosa diante de Maquiavel. Espinosa está diretamente instalado na discussão republicana e democrática travada na Holanda, e tem em mãos um problema específico: como evidenciar que o poder político decorre não de um modelo de Estado, mas da simples atividade da multidão? Como evidenciar que esse poder é não uma faculdade de uma potestade, mas um direito de uma multidão naturalmente democrática? Em Espinosa, jamais a forma estatal se sobrepõe à coisa pública, e isso já é mostrado em linhas gerais pelo cap. III do *Tratado político*. Se será o caso de apresentar em detalhe os diferentes gêneros de império, tal procedimento permitirá apenas confirmar os princípios aqui colocados. O império é anterior à cidade, mas é posterior ao estado civil; é anterior à instauração de uma potestade, mas é posterior aos efeitos da potência uma da multidão. Em algum momento no correr desse processo, aparece a coisa pública. Embora esta venha a ser visível especialmente como objeto da gerência pública dos assuntos públicos da cidade, o que levará à organização da multidão como cidade fora um desejo comum de constituir um corpo integrado, o que só ocorreu porque houve uma identidade entre as atividades individuais dos corpos e ânimos dos indivíduos conviventes no estado civil. Os homens sempre estão simultaneamente em “estado de natureza” e em “estado

civil”. Mais correto, porém, seria dizer que os homens estão sempre num estado civil que não é antinatural. E, dada sua natureza, desejam igualmente aquilo que os fortalece na vida em comum e reconhecem, a partir da experiência e da razão, seu desejo comum de um bem comum, que no estado civil é concebido como por todos, como numa só mente, como coisa pública. Esse desejo de república é natural nos homens em estado civil. Porque o têm, criam o império, organizam-se em cidade, concebem finalmente as funções de direito público e, por tudo isso, instituem-se. A primeira potestade aparece somente no final do processo, e nunca no começo. E porque ninguém – cidadão ou cidade – lhe outorga potência o bastante para alunar a potência da multidão, nunca a potestade, a despeito de suprema, tem potência superior à potência da multidão. É, realmente, uma teoria político-jurídica que evidencia a vida política como criação da multidão e não de uns seus delegados. É uma vida política que se reconhece enquanto tal enquanto se reconhece a multidão como ativa e unida, indisposta constantemente para a servidão e sempre apta a fortalecer-se enquanto mente da cidade.

Mais adiante, sabemos, Espinosa tratará pois dos gêneros de império. Serão os gêneros classicamente definidos como formas de governo: monarquia, aristocracia (ambas oligarquias, para Espinosa) e democracia (única forma “natural”). Tais gêneros apenas dão azo a uma diferenciação dos institutos civis, que serão minuciosamente tratados por Espinosa. Interessa verificar como se confirmam, nos capítulos sobre os gêneros, o que é dito nos primeiros capítulos do *Tratado* e particularmente neste capítulo III. Note o leitor de Espinosa que, mesmo quando descreve os institutos de cada gênero de império – ou seja, as maneiras de conformação, em cidade, de cada gênero –, permanece intocado o princípio segundo o qual o império vem da multidão e nela permanece. Da monarquia à democracia, a multidão nunca deseja a servidão, e sempre deseja uma vida civil que respeite a coisa pública. Entre a constatação do estado civil e a conformação da cidade, dá-se primeiro o desejo de república e depois a criação do império – e é por isso que o império pode se distinguir em gêneros: sendo posterior ao desejo do bem comum que é a coisa pública, nunca um gênero de império poderá apagar, na multidão que o concebe, o desejo fundamental por um direito público republicano.

Bibliografia

ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, ISBN 9788578271411.