

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

RODRIGO CHAVES DE MELLO RODRIGUES DE CARVALHO

**SOBRE A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO REAL: *APROPRIAÇÃO E LIBERDADE NA*
MODERNIDADE**

JUIZ DE FORA
2009

RODRIGO CHAVES DE MELLO RODRIGUES DE CARVALHO

**SOBRE A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO REAL: *APROPRIAÇÃO E LIBERDADE NA*
MODERNIDADE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFJF como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Dr. Rubem Barboza Filho

JUIZ DE FORA
2009

Carvalho, Rodrigo Chaves de Mello Rodrigues de.

Sobre a constituição política do Real: apropriação e liberdade na modernidade / Rodrigo Chaves de Mello Rodrigues de Carvalho. – 2010. 97 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. [Modernidade](#). 2. [Hobbes, Thomas - 1588-1679](#). I. Título.

CDU 316.422:321.01

RODRIGO CHAVES DE MELLO RODRIGUES DE CARVALHO

**SOBRE A CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO REAL: *APROPRIAÇÃO E
LIBERDADE NA MODERNIDADE***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Defendida e aprovada em pela banca constituída por:

Prof. Dr. Rubem Barboza Filho (orientador)
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF

Prof. Dr José Eisenberg
Sem vínculo atual

Prof. Dr. Raul Francisco Magalhães
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF

Juiz de Fora, 18 de março de 2009

Aos meus pais, que em um país de misérias e injustiças, cultivaram em mim formação intelectual e comprometimento político. Pelo carinho, zelo e companheirismo, dedico.

AGRADECIMENTOS

Sendo, como o poeta, um homem comum de carne, osso e esquecimentos, relutarei, neste inventário de lembranças, contra as armadilhas da memória que tendem incessantemente a obliterar o passado, condenando ao eterno jazigo do esquecimento, os fatos e os personagens de outrora. Entretanto, curvando-me ao poder e a força de meu adversário, o tempo, peço, desde já, sinceras desculpas a todos aqueles que aqui deveriam estar, de fato e por direito, mas que, por ora, me esqueço.

Aos meus pais pelo incomensurável estímulo e incansável compreensão. Por me ofertarem, em um país de misérias e injustiças - e por me fazerem sensível a estas - oportunidades privilegiadas. Agradeço-lhes, ainda, pelas longas conversas, umas ásperas, outras singelas, que tiveram como palco as mesas de domingo.

Aos meus irmãos, os incondicionais e os escolhidos ao longo da vida. Ao Júlio pela proteção na infância, pelos porres na juventude e pelo companheirismo de hoje e sempre. A Márcia, irmã querida, pelos desassossegos e pela alegria de vê-la seguir rumo aos caminhos felizes da vida. Ao Pedro Ivo, por me mostrar que, na jornada do desenvolvimento humano, as vias tortuosas e curvas podem ter tanto ou mais valor que as insossas e simplórias linhas retas. E finalmente, a Carlos Procópio, pelas longas horas de conversas produtivas, pelas infindáveis tergiversações, em suma, por ser meu privilegiado interlocutor.

Aos amores do passado e do presente por lançarem-me no frenético jogo entre as paixões alegres e tristes.

Aos sinceros amigos, Daniel Albergaria, João Felipe, Luciano, Mudesto e Wesley (Irmãos colhidos e escolhidos ao longo da vida), Zuzu, Tiago, Marina, Lia, Cássio Brancaleone, Leonel, Renata, Gabriela Martins, Cláudio, Fábio, Emerson, Heiberle, Wagner e Tiagom (amigos de todas as horas. Pelos bares e pelas cantinas, pelas noites e pelos dias, nas horas vagas e nas ocupadas; louváveis interlocutores nos assuntos de fumaças e líquidos). Em suma, a todos aqueles que, cada qual ao seu modo, e, cada qual em seu momento, me demonstraram o valor da amizade, comprovando, que sem eles, os fardos da vida seriam mais pesados.

Ao Francisco, secretário do PPGCSO, pelo comprometimento com o desenvolvimento do Programa, e pelo companheirismo e amizade estabelecido entre nós.

Aos meus professores, fontes inesgotáveis de inspiração, que cultivaram em mim a ciência enquanto valor. Ao Marcelo e a Fátima, meus primeiros formadores, pela confiança em mim depositada. Ao Raul, exímio crítico da razão ébria, pela sabedoria ímpar e pelos *insights* geniais. Ao Rubinho, pela orientação e por me fazer ver na realidade brasileira, seus idiossincráticos traços positivos. A Wilmar do Vale Barboza e Renato Lessa, por me incentivarem o trilhar as veredas da filosofia política. E finalmente a José Eisenberg, por aceitar participar desta banca e, por antecipação, pelas contribuições intelectuais.

E ao findar este inventário de lembranças, curvo-me ante a cada um dos que aqui estão – e, também, daqueles que deveriam estar – e dedico a todos a tessitura deste texto.

As ordens da madrugada
Romperam por sobre os montes:
Nosso caminho se alarga
Sem campos verdes nem fontes.
Apenas o sol redondo
E alguma esmola de vento
Quebram as formas do sono
Com a idéia do movimento

(Cecília Meireles – Marcha)

RESUMO

A partir da leitura das obras de Thomas Hobbes e Baruch Spinoza, o presente trabalho tem por objetivo refletir sobre a relação entre apropriação do mundo e realização da liberdade humana, vendo-a como uma relação fundamental ao desenvolvimento da filosofia política moderna. Mais especificamente, objetivamos visualizar como uma problemática historicamente secular - a que correlaciona homem, liberdade e desejo (*cupiditas*) –apresentou-se de forma central no debate filosófico do século XVII, levando-o a solucionar-se em sentidos ontológicos diametralmente opostos.

Palavras Chave: Modernidade; Thomas Hobbes; Baruch Spinoza

ABSTRACT

From the readings of the works of Thomas Hobbes and Baruch Spinoza, this MA thesis aims at the analysis of the relation between the appropriation of the world and the realization of human freedom, understanding this relation as a fundamental aspect to the development of modern political philosophy. More specifically, we aimed at seeing how a historically secular problem – related to man, freedom and desire (*cupiditas*) – is presented in the centre of the philosophical debate from the seventeenth century, leading it to ontological resolutions diametrically opposite.

Key-works: Modernity; Thomas Hobbes; Baruch Spinoza

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	HOBBS E A MODERNIDADE: A CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO E A AFIRMAÇÃO DO PODER	26
3	SPINOZA E A MODERNIDADE: A CONSTITUIÇÃO DO COLETIVO E A LIBERAÇÃO DA POTÊNCIA	51
4	PODER E POTÊNCIA NA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA	83
	REFERÊNCIAS	96

1 INTRODUÇÃO

O amor aos homens é a base do amor à justiça,
porque a idéia do justo não se desenvolve menos pelo
sentimento do que pela razão.
(Marat – In. Journal de la Republique francaise –1793)

Apesar de apresentado sob uma rubrica individual, este é um trabalho coletivo e que reflete esforços reflexivos coletivamente levados a cabo no interior da pesquisa “Linguagens da Modernidade” coordenada e orientada pelo Prof. Dr. Rubem Barboza Filho no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGCSO-UFJF). É no pertencimento a este grupo de pesquisa, e em diálogo com os trabalhos nele produzidos, que o presente texto se define e se situa, seja em seus aportes teóricos e metodológicos, seja em seus escopos políticos. Dito isto, e de modo a melhor situar o leitor ao longo dos próximos movimentos deste texto¹, penso ser relevante tecermos uma brevíssima apresentação dos motes centrais desta pesquisa. Para tanto, dividiremos esta apresentação em três momentos. No primeiro, de forma breve e sucinta, apresentaremos os trabalhos desenvolvidos pelos colegas – e interlocutores - de pesquisa. Em um segundo momento, iremos apresentar o aspecto metodológico nucleado em torno do conceito de linguagem política, para então, em um terceiro e último momento, expormos o trabalho do Prof. Rubem Barboza Filho (2008).

Além de mim, o grupo de pesquisa conta com outros quatro membros, todos alunos do PPGCSO-UFJF, e trabalhando sob orientação do Professor Dr. Rubem Barboza Filho. De forma breve, e quiçá grosseira, passemos a apresentação de cada um destes trabalhos intentando, ao fim e ao cabo, compor o mosaico no qual – enquanto uma parte - se inserem as reflexões que serão desenvolvidas ao longo deste texto.

Rodrigo Prado Mudesto, colega com o qual tenho colaborado na confecção de alguns trabalhos², desenvolve sua pesquisa refletindo sobre as relações entre *representação* e

¹ Ao escrever este capítulo aceito as sugestões a mim feitas pelos Professores Raul Francisco Magalhães (PPCSO-UFJF) e Wilmar do Vale Barboza (PPCIR-UFJF) durante minha banca de qualificação.

² Entre estes trabalhos, destacaria o artigo *Crítica e sentido na modernidade: Marx e Simmel* (2007), publicado em *CSONline* – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, e o trabalho intitulado *Mimeses e representação: um esboço de*

linguagens da política. Procurando oxigenar o conceito de representação, Mudesto vêm mobilizando, de forma criativa, inteligente e original, um debate entre a noção de *representação política* e a noção de *representação artística*. Ao cabo deste debate, logra expandir o conceito, renovando-o no que diz respeito as suas possibilidades normativas.

Marcelo Mokdeci tem problematizado o tratamento dado a temática do povo na construção do Brasil moderno. Inteligentemente provocadora, a hipótese básica deste trabalho aponta ao fato de que, esquadrihado pelas *linguagens do interesse* ou da *razão*, o povo simplesmente é eclipsado no processo de construção nacional, ou quando muito posto em papel de segunda ordem, visto como um *bestializado* coadjuvante. Entretanto, quando mudado o foco, e perscrutado sob a *linguagem dos sentimentos ou dos afetos*, o povo pulsa como ator social ativo e constituinte do panorama político nacional. Neste momento, ao povo não se reservam somente as canaletas da política nacional, mas sim o seu centro.

Diego Nogueira, por seu turno, vem empreendendo em seu trabalho um resgate da sociologia de Darcy Ribeiro, focando os aspectos do processo de sócio-gênese do povo brasileiro, daí derivando uma argumentação que se desenvolve em torno das possibilidades democratizantes trazidas à baila pelas especificidades dos movimentos deste *povo novo* definido pela recusa desesperada da *ninguendade*.

Finalmente, Gabriela Martins vem esforçando-se, já há considerável tempo, em uma investigação sobre as relações estabelecidas na fundação do Brasil moderno entre as perspectivas positivistas e a consolidação de manifestações de religiosidade civil.

Estabelecido os contornos deste primeiro mosaico, pode o leitor, não sem razão, questionar: afinal, o que este texto – ou melhor, este grupo de pesquisa – tem entendido por *linguagem política* no momento em que emprega e mobiliza o conceito como recurso metodológico? Indo além, poderíamos ser indagados sobre como a linguagem política, posta sob o tempo e constituindo processos de conformação social, atua na confecção da história? Mais. Quais as possibilidades que esta metodologia abre aos objetivos dos estudos propostos a este grupo de pesquisa?

teoria política (2008), apresentado na reunião anual da ANPOCS de 2008, no interior do GT – *Teoria política: para além da democracia liberal?* Coordenado pelos professores Bernardo Ferreira e Álvaro Vita.

Seguindo as lições dos autores da chamada *escola de Cambridge* – em especial, Quentin Skinner (1999), J. G. A. Pocock (2003) e Anthony Pagden (2002) – entendemos que as linguagens políticas agem no campo de construção e concretização da normatividade social, ou seja, organizam-se em torno de campos morais ou éticos que irão constituir-se em princípios de subjetivação da vida política, configurando os seus horizontes normativos. Com efeito, ao propormos a investigação de algumas das linguagens políticas que sustentaram a construção do ocidente moderno, é necessário que tenhamos em mente que estamos a estudar um dos principais núcleos daquilo que cientistas sociais de diversos campos têm chamado, já a algum tempo, de cultura política. Neste sentido, o exame de uma linguagem política tem de demonstrar o papel por esta desempenhado na confecção/compreensão dos modos de vida social e política. Assim, em nossos estudos, temos tomado o conceito de linguagem política como uma força paradigmática que atua no mundo definindo problemas e levantando questões, apontando valores e consolidando horizontes de sentido ao viver e ao agir social.

É neste sentido, por exemplo, que autores como Pagden (2002) visualizam que a modernidade se construiu em torno de quatro linguagens seminais: a do aristotelismo político, a do republicanismo clássico, a da economia política, e a da ciência política (mais do que uma linguagem esta última pode ser vista inclusive, como bem observa José Eisenberg, como uma paralinguagem ou uma metalinguagem, na medida em que é mobilizada como uma linguagem de segunda ordem voltada para interpretação das primeiras linguagens).

Sob estas luzes, em nosso momento metodológico entendemos que as linguagens políticas formam-se ao longo dos tempos, em resposta as muitas pressões externas e internas que sobre elas agem. Para os fins específicos do trabalho que aqui será desenvolvido, estas pressões diriam respeito às exigências dos novos padrões éticos e morais catapultados pela emergência dos estatutos de legitimação social do mundo moderno. Com efeito, cabe-nos ver como as linguagens políticas interagem com a experiência histórica em um duplo movimento: por um lado sendo constituídas por estas experiências históricas e, por outro, fornecendo categorias cognitivas e gramáticas lingüísticas que possibilitarão que a própria experiência histórica seja coerentemente articulada, lançando assim, substratos à ação dos atores sociais em seu interior. Com efeito, e sobre esta trilha, o recurso metodológico mobilizado pelo grupo de pesquisa tem nos revelado a

linguagem política como uma materialidade viva, como um ser prático, que ao responder as pressões do contexto, articula o real, ao tempo mesmo em que o redefine³.

É nesta perspectiva que, ao propormos o debate ou o *continua* entre as concepções do real advogadas por distintos pensadores, devemos inserir a fórmula metodológica levantada por Quentin Skinner (1999) e responder “o que o autor estava fazendo” quando apontou a tal concepção como um substrato coerentemente apto a conduzir a experiência política moderna. Em outros termos, não podemos perder de vista que o autor habita um mundo historicamente determinado e somente acessível por intermédio de uma série de linguagens que, ao serem historicamente constituídas, organizam as próprias fontes de tessitura da história.

O que o autor estava fazendo? Por quanto tempo, mesmo após a sua morte, permaneceu fazendo? Por meio de quais lances no interior dos jogos lingüísticos, um autor, ao mobilizar determinadas *paroles*, inovou a estrutura da *langue*, introduzindo novas forças paradigmáticas de constituição do real?

A linguagem reflete a si mesma e fala extensamente sobre si mesma. A resposta à nova experiência toma a forma de uma descoberta e uma discussão de novas dificuldades na linguagem. Em vez de se supor um único espelho refletindo acontecimentos de um mundo exterior, no momento de sua ocorrência, seria melhor supor um sistema de espelhos voltados para dentro e para fora em diversos ângulos, de maneira a refletir as ocorrências do mundo espelhado, em grande parte, através de diversos modos como se refletem uns aos outros. Uma discussão entre os observadores de espelhos tem, portanto, uma certa relação com o modo como os espelhos se refletem uns aos outros, mesmo antes de esta discussão se focalizar sobre a possibilidade de haver algo de novo no campo de visão. Melhor ainda seria supor que os espelhos estão dispostos tanto diacrônica quanto sincronicamente, de maneira que, enquanto alguns deles compartilham o mesmo momento no tempo, outros estejam situados em seu passado e em seu futuro. Isso nos permitiria reconhecer que a percepção do novo se realiza ao longo do tempo e na forma de um

³ Interessante pensarmos este processo ao longo de uma cadeia: textos que respondem as pressões do contexto, lançando bases a novos contextos futuros, liberando assim, a imaginação articuladora do real para novas modalidades de textos. Mais interessante ainda, seria imaginar que não se trata apenas de uma única cadeia operada em linearidade, mas sim de possibilidades variadas e múltiplas de articulação entre varias destas cadeias. Neste sentido, facilmente chegaríamos à imaginação de um panorama complexo onde não só haveria o dialogo entre textos e contextos de mesma linhagem, mas sim onde textos de distintas matrizes estariam a dialogar com outros tantos e diversos textos e contextos. Assim, visualizaríamos a emergência de contextos que se definiriam pelas formas com que estabelecem articulações com outros contextos e textos (Pensemos em uma espécie de jogo de força onde o resultado gerado pela interação entre vários vetores sempre responderia indicando à abertura aos próximos lances e interações). Aqui, à imagem da linha reta da cadeia inicial poderíamos acrescentar, em justaposição, as de movimentos rizomáticos e as de fluxos circulares.

debate sobre o tempo. O animal histórico lida com a experiência, discutindo os antigos modos de percebê-la como preliminar necessária de erigir novos modos, que então servem de meios para perceber tanto a nova experiência quanto os velhos modos de percepção (POCOCK, 2003; 56).

Isto posto, passemos ao exame dos argumentos desenvolvidos pelo trabalho do professor Rubem Barboza Filho (2008)⁴, pano de fundo e inspiração para o desenvolvimento dos trabalhos de nosso grupo de pesquisa. Ao fim desta exposição, pensamos que um segundo mosaico, mais completo e complexo, possa sobrepor-se ao primeiro, desenhado linhas acima.

Fazendo uma apropriação *livre e ampliada* do conceito de linguagem política empregado pelos autores da “escola de Cambridge”, a tese central defendida por Rubem Barboza aponta para o fato de que a construção da modernidade ocidental, nascida dos destroços do velho edifício medieval, deve ser entendida na esteira de um amplo processo de subjetivação da vida e da realidade. Em outros termos, podemos sintetizar esta tese na seguinte questão: Em torno de qual unidade e indicando a quais valores, o mundo moderno pode se consolidar ofertando sentido, contexto e coerência ao viver social e ao agir político deste novo homem moderno?⁵

O que chamamos de modernidade ocidental, deflagrada nos séculos XVI e XVII, pode ser entendido como um vasto processo de subjetivização da vida, uma vez corroído o princípio teológico, que a tudo dava sentido, e destruídos os pressupostos objetivistas e tradicionalistas do mundo medieval. A sociedade moderna e ocidental desenvolveu-se ao buscar na subjetividade humana os fundamentos normativos para a organização de sua vida e de suas experiências utópicas, livrando-se progressivamente dos modelos do passado. (...) A invenção da subjetividade, no entanto, não se desdobra de forma idêntica e homogênea no ocidente, dando origem a tradições distintas de subjetivização da vida e da modernização da sociedade, e a modos diferentes de organização de campos

⁴ Além das conversas de orientação, tomo como referência para este exame, o *paper* intitulado “linguagens da democracia”(2008) e o trabalho intitulado “o ocidente e as suas ficções” apresentado no GT teoria política da ANPOCS, em outubro de 2008.

⁵ Não se tratando de um trabalho histórico, mas sim de uma investigação situada e definida no interior do campo da teoria social, ao empreender a reconstrução das linguagens políticas fundantes do ocidente moderno, Rubem Barboza Filho indica como seu objetivo maior poder contribuir, a partir de outro quadrante, com os debates contemporâneos em teoria social e política, hoje fortemente marcados pela polaridade entre procedimentalistas e comunitaristas. Com isto, o autor logra um terreno para lançar uma questão que perpassará todos os seus esforços de pesquisa: *teria a nossa tradição ou cultura política brasileira a capacidade de enriquecer esta discussão travada pelos procedimentalistas e comunitaristas?*

morais ou éticos, que constituem as linguagens seminais da modernidade (BARBOZA FILHO, 2008; 16).

Com efeito, ao pensar a edificação do mundo moderno a partir da eficácia de distintos projetos de subjetivização da vida, projetos abarcados pelo conceito de linguagem política, Rubem Barboza Filho (2008) toma para si a noção de que a linguagem age no campo de construção de horizontes normativos, definindo, a um só tempo, dimensões básicas a todo e qualquer projeto que se pretenda coerente e satisfatório na empreitada de constituição política do real. Destarte, será no interior da linguagem política, e fundamentalmente por seu intermédio, que se determinarão: 1) os modelos antropológicos de homem, 2) os nortes específicos de definição de sociedade e 3) os horizontes configuradores de padrões de vida boa.

Nesta investigação, Barboza Filho (2008) lança a hipótese de que três linguagens operaram – e ainda operam – na construção do mundo moderno: *a linguagem dos interesses*, *a linguagem da razão* e *a linguagem dos sentimentos ou afetos*. Por intermédio destas linguagens, e no exame das articulações e hierarquias entre elas estabelecidas, o autor enxerga as condições de possibilidade para a operação de diversas tradições e culturas políticas manifestas no ocidente moderno. Todavia, resguardadas as suas distinções políticas e seus direcionamentos ontológicos e metafísicos, estas três linguagens dialogariam entre si tendo por base um denominador comum: o tema do desejo humano. Este é um ponto que merece ser sublinhado, pois, conforme aponta Rubem Barboza Filho, será o tratamento dado a este tema que definirá cada uma destas linguagens em relação a si mesmas e em distinção as demais.

Isto posto, é preciso ainda ressaltar um dado preliminar ao desenho destas três linguagens. Todas elas nascem de uma percepção comum dos séculos XVI, XVII e XVIII: a do desejo humano – da *cupiditas* – como potência básica e constitutiva da subjetividade, como força que age criativa e construtivamente no mundo. A perda do transcendente como horizonte doador de sentido para a vida, própria da passagem do mundo medieval para o moderno, aprofunda crescentemente a percepção da imanência da vida humana. É no confronto com esta imanência, no escrutínio da vida interna do homem, que o desejo humano adquire um protagonismo desconhecido nas formas anteriores de vida e consciência. Ele transforma-se no elemento radical, original e propulsor da subjetividade humana, e todas as linguagens se desenvolvem com a ambição de oferecer um sentido a esta *potência imanente revestida de produtividade*

ontológica. É o desejo que faz o mundo e o homem, ou melhor, o mundo do homem – como mundo desejado e apropriado – e é esta força que impulsiona o desenvolvimento das diversas linguagens, todas interessadas em enlaçar e orientar a potência do desejo para a recriação de novas formas de vida. Este reconhecimento da autonomia e da produtividade do desejo humano marca o início da modernidade, na renascença de Maquiavel, na reforma de Lutero, no fundo barroco de Shakespeare, Quevedo, Gracián, Cervantes, Hobbes, Descartes, Spinoza, no mito de Don Juan, na astuciosa reflexão de Locke e na inflamada produção de catálogos das paixões e dos modos de dominá-las. De frente para o desejo, as linguagens de subjetivização do mundo ensaiam e firmam suas diferenças e possibilidades, tentando dominá-lo ou preservá-lo. E neste enfrentamento, nasce o homem moderno, ou melhor, os vários tipos e modos da subjetividade humana (BARBOZA FILHO, 2008; 17).

Percebemos assim que as linguagens encerram o desejo operando sobre ele como em uma espécie de equação possível e indeterminada, onde são certas as possibilidades de se chegar a soluções, entretanto, podendo variar a gama dos resultados a serem obtidos. Em outros termos, a idéia aludida indica que as diversas linguagens travestem o *desejo* sob várias roupagens, cada uma delas o redefinindo de forma original e o destinando a compor uma certa paisagem de instituição do real. Levando este argumento a suas últimas conseqüências, podemos pensar que estas diversas possibilidades de orientar o desejo configuram o processo simbólico de construção do ocidente enquanto um processo de produção de narrativas ficcionais, cada uma delas conformando um determinado padrão de legitimidade moral e de instituição do real. Nesta linha, considera Barboza Filho (2008) que, revestido de produtividade ontológica, o desejo foi travestido, ao longo da história do ocidente moderno, por linguagens políticas específicas e distintas, cada uma delas operando o desejo de forma particular e disputando-o na tensão de institucionalizá-lo ou liberá-lo, dizê-lo ou maldizê-lo.

Examinemos, *en passant*, os aspectos centrais a cada uma destas linguagens.

A linguagem do interesse, desenvolvida em uma linhagem que iniciada em Thomas Hobbes, passaria por Locke, pela reforma protestante e desaguaria no utilitarismo, estaria nucleada na idéia do indivíduo autônomo, competitivo e auto-referenciado como *agency* fundamental da sociedade. Sob este fundamento antropológico, definir-se-á o mercado enquanto instituição distribuidora de justiça social e, em última instância, moduladora da própria definição do social.

A percepção do mercado como distribuidor da justiça dará origem a um dos principais pressupostos da economia política, qual seja, o da moralidade do mercado que deve ser protegido de qualquer outra fonte moral. Mesmo porque, na argumentação de autores como Mandeville ou Bentham, não existiria razão para esta intromissão de outras fontes: a ação individual em busca do interesse resulta no bem comum. Em outros termos, o bem comum é o bem convergente produzido pelos interesses em movimento, mas incapaz de propiciar o fundamento ou a legitimidade da sociedade, que repousa sempre na materialidade do interesse e nos instrumentos legais e formais de controle social do apetite humano. Esta hipótese a respeito das conseqüências não intencionais das ações humanas fundadas no interesse dispensa a vinculação do Estado a um “bem comum” materialmente definido, reduzindo-o a aparato externo à sociedade e destinado a garantir a livre movimentação dos interesses e dos indivíduos, pressuposto mantido mesmo na versão da liberal democracia (BARBOZA FILHO, 2008; 19)

A linguagem da razão, por sua vez, encontra-se em torno de uma linhagem desenvolvida por autores como Descartes, Rousseau e Kant. Sustentando-se sobre prerrogativas morais universalistas e universalizantes, a linguagem da razão interpelaria o homem definindo-o como um cidadão autônomo que relaciona-se com seus pares através de discussões públicas reguladas por uma gama de normas e procedimentos. Como cerne da linguagem da razão, encontramos a necessidade moral do estabelecimento de um íntimo vínculo entre as noções de homem, cidadão e sociedade política.

Seja na construção rousseauiana ou na kantiana, a razão arroga sua precedência normativa sobre as outras linguagens, do interesse e do sentimento, embora criando sublinguagens racionais distintas. Os sentimentos e os interesses são sempre entendidos como incapazes de produzir um modelo exigente de vida boa. A razão é o que os redime da particularidade e da acidentalidade, envolvendo-os na ambição da universalidade e da liberdade. Redenção que se dá fundamentalmente por normas – interiores ou exteriores -, que traduzem esta dominância da razão e a afirmação de sua universalidade (BARBOZA FILHO, 2008; 25)

Finalmente, a linguagem dos sentimentos ou afetos, desenvolvida ao longo de uma rede que interligaria autores como Maquiavel, Spinoza e Marx, se basearia na noção de que o direito e as instituições sociais não podem se submeter a processos de petrificação ou

formalização - como ocorreria nas outras duas linguagens -, incorporando, por seu turno, a idéia de uma narrativa de liberdade que se projeta sempre em um devir, apelando pela renovação constante dos modos de vida e de suas instituições. Definindo-se sob um modelo antropológico que perscruta o homem enquanto um ser de pura potência, a linguagem dos sentimentos entende a sociedade como um sujeito coletivo, ou seja, enquanto a síntese da reunião de infinitas potências individuais compondo uma multidão produtiva, ativa e em constante devir transgressivo. Assim, no interior da linguagem dos sentimentos, as formas transcendentais de moralidade – e de normatividade da ação social – se dissolveriam em um horizonte ético constantemente aberto em prol do desenvolvimento da potência construtiva dos homens reunidos em coletividade.

A suposição do homem como potência traz consigo a certeza de sua perfectibilidade, movimento que consiste, não na realização de determinado modelo moral de homem, mas na preservação de sua produtividade ontológica, na abertura permanente de sua potência. Neste sentido, a moral se dissolve em ética, orientada pelo que é “bom” ou “mau”, como em Hobbes, recusando o “certo” da linguagem da razão e o individualismo do horizonte moral dos interesses. Mas “bom” e “mau” em relação a que? Em relação às possibilidades de atualização da nossa potência humana. Como assinala Deleuze a respeito de Spinoza, bom tem um duplo sentido: o de adequado ou conveniente à nossa natureza e a aceção modal e subjetiva, que faz um homem “bom”, ou seja, *“aquele que se esforça para organizar os seus encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compor a sua relação com relações combináveis e, por esse meio, aumentar a sua potência”*. A *Ética* de Spinoza é, nesta perspectiva, uma tipologia dos modos de existência imanentes, fundados no bom ou no mau, que substitui a tradicional concepção de Moral, e dissolve a “geometria” cartesiana derivada da razão. Como em Maquiavel, mais interessado nos modos de organização da cidade e de exercício do poder, do que na vinculação da vida política a um horizonte moral e transcendental. Em Marx, pelo menos no jovem Marx, a crítica ao pensamento de Hegel incide também sobre o mesmo ponto: se o direito e o estado hegelianos materializam a razão universal, em Marx o sujeito crescentemente livre da história deve se livrar de toda esta canga de instituições e prescrições morais e legais, atualizando continuamente sua potência. A sucessão de modos de produção, no materialismo histórico marxiano, dissolve o bem, o mal e o certo em favor do “bom” e do “mau”, na aceção spinoziana. (...) Mas há mais. Se a potência humana só se realiza nas relações entre os homens, concebidas sob a forma de modos “bons” ou “maus”, isto significa que a máxima realização da potência humana só se dá pela associação livre entre eles. Porque esta associação aumenta a potência e, portanto a liberdade, de todos. O *vivere civile* recebe aqui um significado todo especial, e radicalmente democrático, no humanismo cívico, em Maquiavel, em Spinoza e em Marx. Esta associação entre os homens, a comunidade, não pode

ser instrumentalizada para a obtenção de fins particulares, como na linguagem do interesse. Ela é a condição da realização da potência de todos, e sua forma própria só pode ser a democrática (BARBOZA FILHO, 2008; 27)

Concluindo este movimento, percebemos uma distinção antropológica básica entre as três linguagens apresentadas: na linguagem dos interesses, o indivíduo existe antes das relações sociais; na linguagem da razão o cidadão existe apenas depois do pacto social; para a linguagem dos afetos, o homem só existe nas suas relações sociais.

Eis o mosaico geral em torno do qual o texto que segue vem procurando, a partir de afastamentos críticos e aproximações reflexivas, se definir. Muito provavelmente, ao revelar este quadro, o presente trabalho, uma vez definido sob o signo de uma construção conjunta, poderá perder em originalidade e audácia, uma vez que minimizamos suas fontes de criatividade individuais em nome do grau coletivo da colaboração intelectual que o sustenta. Assumimos, entretanto, de bom grado este risco, mas não sem antes estabelecer a ressalva de que apenas dividiremos com os colegas as eventuais virtudes do texto que segue, tomando para a rubrica que o assina, as responsabilidades por seus pontos fracos.

Erigida sob o signo da crítica de si mesma, a história da modernidade foi atravessada, plenamente, pelo desafio de ter de produzir seus próprios sentidos, de traçar seus próprios horizontes ontológicos, de instituir suas próprias balizas normativas, de conformar seus próprios limites éticos e morais. Derrubando mitos de outrora, a modernidade ratificou os seus. Denunciando as ficções dogmáticas do passado, criou as do presente e, sob os auspícios morais do racionalismo, as outorgou como realidade. Naturalizou o real instituindo, sobre a primeira, uma segunda natureza. A sociedade moderna construiu suas molas propulsoras, tensionou-as ao limite e por elas projetou-se em direções múltiplas. Crítica, crise e sentido atravessaram-na transversal e constitutivamente. Em um ininterrupto jogo entre perguntas demolidoras e respostas categóricas, a modernidade, ao longo de sua história, fez e desfez a si mesma, de forma autêntica e em frenético ritmo. Fadada a estabelecer-se sobre seus pilares, avançou sempre para além de si mesma. Através da crítica, fundou as próprias bordas e criativamente, uma a uma, as transbordou.

Como um destes dínamos que alimentam-se da força intrínseca a seu movimento, a modernidade, desde seu início, sempre bastou a si mesma. Impelida a se autolegitimar através

da construção de suas próprias narrativas – mais uma vez, ficção e realidade fundidas nas distintas faces de uma mesma moeda - a modernidade, liberou o tempo, o recriou, e, através dele, perpetuou-se. De cada obstáculo transposto retirou a força para seguir superando-se.

Nascida da crise do sistema feudal, a modernidade rompeu com a *divinatio* que sustentava os horizontes cosmológicos do medievo, conferindo lugar e sentido a existências e essências e, assim, em um crescente ímpeto crítico, cindiu, como nos apresenta Michel Foucault, as ligações entre palavras e coisas, autonomizando o desenvolvimento dos discursos e das práticas, redefinindo, originalmente, as ligações entre o curso do desenvolvimento histórico e os artifícios do arbitrário (FOUCAULT, 1981). Obstou a lei natural cristã, rasgou os horizontes ontológicos do mundo e os abriu – em processos de recriação constantes - para as perspectivas de liberdade e progresso.

Isto posto, propomos dedicar este texto ao exame de um destes decisivos momentos de construção do mundo moderno. O momento em que o velho edifício feudal é questionado em suas mais profundas fundações por novos padrões de produção e acumulação de capitais, por novas dinâmicas de trocas de mercadorias, por novos atores econômicos e políticos e por novas instituições de legitimação do poder social - em última instância, por um novo estatuto de legitimação do real. Referimo-nos ao século XVII, período em que identificamos um total imbricamento entre as dimensões da crítica, da crise e do sentido. Aqui, trançadas umas as outras, elas desafiaram-se em tenso - porém construtivo e criativo – diálogo, oferecendo, ao fim e ao cabo, algumas das vigas-mestras estruturantes do edifício moderno.

Revisitar, sob olhares históricos ou sociológicos, o século XVII é uma operação particularmente fecunda. Trata-se de um momento em que velhas cristalizações esfumam-se ao vento e novas fundações são propostas com fins de alicerçar os desenvolvimentos sociais e políticos subseqüentes. Por excelência um período de transformação do social pela própria e imanente ação política do social. Sob um terreno inédito vê-se erguer uma economia política mercantilista, redefinido marcos e ritmos existenciais⁶. Do confronto entre cruces e a espadas, observam-se os primeiros - mas nunca titubeantes - passos da marcha secularizadora que, em pouco tempo, redesenharia não somente os contornos do poder estatal, mas as próprias definições

o poder. Das entranhas da antiga, uma nova sociedade floresce e se afirma. Articulados como frentes distintas de um mesmo processo, a constituição do capitalismo moderno, o novo político, o novo econômico e o novo social apontam a crise como o horizonte.

Neste contexto de profundas transformações materiais e simbólicas, observa-se uma espécie de suspensão momentânea da realidade, no sentido de que as instâncias que até então haviam legitimado o real já não bastavam para sustentá-lo e que, as que futuramente o alicerçariam, ainda não se encontram amplamente solidificadas. Soberana, a incerteza girou sobre seu próprio eixo. A derrocada dos sentidos de outrora impeliu à crise, e esta, buscando sua superação em novos sentidos, vitalizou a profusão das críticas e, assim, fertilizou a contenda entre distintos projetos de subjetivização do real. Em campo aberto, foram disputadas as capacidades de idéias e valores referenciarem - em dimensões metafísicas e em sentidos ontológicos - as ações humanas em suas efetivações éticas e em seus horizontes morais. Mais que isto, o próprio homem - tomado enquanto um modelo antropológico de sustentação e conformação da realidade - foi posto em disputa: *Como defini-lo? Como enquadrá-lo em uma natureza? Como desta natureza derivar suas possibilidades e limites, suas virtudes e seus vícios, sua história e suas capacidades de realização sobre o mundo, suas disposições a associações e a insociabilidades?* Com efeito, disputaram-se, em arenas práticas e teóricas, definições e conceitos aptos a informar e conformar a nova realidade social, suas instâncias de sociabilidade, seus movimentos e dinâmicas constitutivas.

Desta forma, ao propormos o exame destas camadas históricas, procuraremos observar a dinâmica de disputa pelas *epistêmes* que iluminariam as formas de domínio do mundo e os marcos da liberação humana. Eis o ponto central de nossa análise. Se precisássemos resumir a fonte da original (e criativa) crise do século XVII em duas questões, assim ficaria: *Como equacionar, prática e teoricamente, levando-se em conta os múltiplos interesses da sociedade de então, as relações entre as dinâmicas de apropriação do mundo e a realização da liberdade humana? Como, a partir dos resultados desta equação, derivar todo um conjunto objetivo de normatividades jurídicas, éticas ou morais?*

⁶ Nunca é demais nos lembrarmos das análises que Karl Marx empreende, no capítulo XXIV de *O capital*, sobre o século XVII ao tratar do período da acumulação primitiva de capitais, observando um radical e revolucionário processo capitaneado pelo entrecruzamento de instituições econômicas e políticas.

Lançadas estas questões, partiremos do debate entre as proposições políticas e metafísicas de Thomas Hobbes e Baruch Spinoza, pretendendo, ao longo deste trabalho, refletir sobre as relações entre *apropriação do mundo e liberdade humana*, enxergando nesta problemática, uma das pedras angulares do desenvolvimento da filosofia política do século XVII. Mais especificamente, objetivamos visualizar como uma problemática historicamente secular - a que correlaciona homem, liberdade e desejo (*cupiditas*) – definiu apresentou-se de forma central no debate filosófico do século XVII, levando-o a solucionar-se em sentidos ontológicos diametralmente opostos.

Assim, ao propormos uma arqueológica descida às origens da época moderna a partir da reconstrução do debate entre estas duas matrizes filosóficas – a hobbesiana e a spinoziana – guia-nos a vontade de trazer à tona algumas das alternativas ontológicas e metafísicas que, em tempos idos, estiveram em disputa no projeto de construção da modernidade ocidental. Entretanto, não sendo este um trabalho histórico, mas sim um texto que pretende situar-se no interior do campo da teoria política, ao propormos o reencontro com nossas matrizes passadas, procuraremos lograr um patamar no qual possamos interpelar o presente – e quiçá o futuro - a partir da liberação da potência dos discursos de outrora.⁷

A esta altura, antes de adentrarmos ao debate propriamente dito, cabe uma ressalva: apesar de concluir, ao fim e ao cabo, por uma oposição entre as soluções encontradas por Thomas Hobbes e por Baruch Spinoza no que diz respeito às formas como equacionam a relação entre *apropriação do mundo e liberdade humana*, há, contudo um terreno comum sobre o qual os dois dialogam, terreno aberto pela noção do contrato social e aplainado pela idéia do direito natural. Mais. Podemos inclusive concluir, junto com Gilles Deleuze, que em certo sentido Spinoza é um discípulo de Hobbes, uma vez que o desenvolvimento de sua filosofia política toma como condição de

⁷ Apesar do objetivo ser certamente mais modesto, desnecessário seria dizer que neste momento a inspiração esta Michel Foucault, mais especificamente, em seu método arqueológico. Citemos uma passagem de Foucault em “As palavras e as coisas”: “Tal análise não compete à história das idéias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. Não se trata, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer a luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas antes, a de sua condição de possibilidade” (FOUCAULT, 1981; 15).

possibilidade a aceitação da novidade das noções trazidas à baila pelo filósofo inglês. Em especial no que diz respeito à articulação entre os temas do direito natural e do contrato social. “[...] *Creio que a filosofia política de Spinoza haveria sido impossível sem o golpe de força que Hobbes introduz na filosofia política [...]*” (DELEUZE, 1980 d). E que golpe de força é este que, uma vez aplicado por Hobbes, inaugura todo um novo campo de possibilidades reflexivas a filosofia política? Em que direção ele opera e o que informa em seu interior, a ponto de um autor reconhecidamente anti-hobbesiano como Spinoza, ter em Hobbes sua condição de possibilidade? A resposta é clara e repleta de conseqüências: a novidade representada por Hobbes (1983) reside em sua leitura do estado de natureza e do direito natural como *potência e espaço de efetuação de potências*. Neste ponto Spinoza segue por completo Hobbes. E é sobre esta superfície que ambos os autores, mesmo que em direções distintas, poderão lançar as bases de constituição conceitual do mundo moderno, equacionando as relações entre homem e sociedade, as definições de sociedade, as articulações entre liberdade, leis e direitos, a temática da representação política, etc. Em suma, a força e a radicalidade do golpe hobbesiano podem ser lidas na abertura de um espaço teórico e político para a liberação e deliberação das vontades - individuais e coletivas.⁸ E conforme veremos abaixo, este será um tema fundamental ao desenvolvimento da filosofia política do século XVII: a liberação das vontades humanas como fundamento para a afirmação dos indivíduos enquanto artífices do real. Situados no centro da filosofia política, *poder e potência* – em diálogo constante – agora redefinem os móveis de definição da arquitetura política do real. Nas interpretações de Deleuze (1980d), em distinção a tradição clássica que de Platão a Aquino retirava das competências ou linhagens os traços fundamentais para a definição do ser social, Hobbes – seguido por Spinoza – anuncia, pela idéia do pacto de consentimentos (fundamentado na força dos *quereres* individuais e/ou coletivos) o fulcro do estado civil.⁹

⁸ Dando um passo a frente, afirmariamos que para além da dimensão propriamente teórica, o *golpe de força hobbesiano* também expande-se na inauguração de um espaço meta-teórico por onde irão se liberar as dinâmicas de produção e efetivação de conceitos (DELEUZE, 1980 a).

⁹ Penso ser digno de nota lembrarmos das investigações de Quentin Skinner em “Razão e retórica na filosofia de Hobbes”, onde, conclui que o itinerário intelectual do filósofo inglês se desenvolveu em uma dinâmica de aproximações e afastamentos em relação aos paradigmas filosóficos e políticos oriundos do humanismos renascentista de inspiração clássica. Face a este horizonte, Skinner aponta que Hobbes definiu-se em um primeiro momento como humanista, rompendo em seguida, em nome do estabelecimento de uma ciência civil e moral rascunhadas nas paginas do *De cive*, com este arcabouço, entretanto, reconciliando – de forma fecunda e original – estas duas dimensões no interior de sua obra mais completa: o *Leviathan*.

Estabelecida esta ressalva, estruturarei o presente texto em torno de três movimentos.

No primeiro movimento, procurarei apresentar, mobilizando, em debate, as interpretações de C.B. Macpherson (1979) e de Renato Janine Ribeiro (2004), como Thomas Hobbes, a partir de uma definição específica de Natureza humana, derivou todo um complexo conjunto de problemas seminais, solucionando-os, normativamente, por um lado na constituição política do mercado (como nos proporá Macpherson) e por outro, na consolidação do estado (conforme as considerações de Janine Ribeiro). Neste caminho, consolidou o indivíduo como valor cardinal do ocidente moderno e, assim, definiu, de forma categórica, um novo padrão de referência para a noção de cidadania. Em termos mais gerais, pretende-se ver como a potência da relação entre homem, liberdade e desejo foi, em Hobbes, solucionada em termos de poder.

No segundo movimento, baseando-me, em larga medida, nas interpretações de Antônio Negri (1993; 2002) e Gilles Deleuze (1978; 1980; 1995; 1997), procurarei refletir sobre como Spinoza responde à problemática entre domínio do mundo e liberação humana, oferecendo soluções originais e diametralmente opostas àquelas propostas por Hobbes. Mais especificamente, objetivo examinar como Spinoza, para além dos marcos do *individualismo possessivo* (mas não necessariamente do individualismo), equacionou em termos coletivistas (nas noções de *conatus* e *multitudo*) as relações entre homem, liberdade e desejo, e, assim, ontologizou a democracia. Em termos mais gerais, pretendo ver como a potência desta relação foi, em Spinoza, solucionada, não nos termos do poder, mas sim, nos termos da própria potência.

Finalmente, como conclusão, pretendo sintetizar o que foi exposto ao longo do texto, procurando, através da antinomia “poder e potência”, debater Hobbes e Spinoza.

2 HOBBS E A MODERNIDADE: A CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO E A AFRIMAÇÃO DO PODER

O real da vida não se dá, nem no princípio e nem no final.
Ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.
Guimarães Rosa – Grande Sertão: Veredas

O texto que segue será estruturado a partir de um debate entre duas linhas interpretativas da filosofia política de Hobbes: uma que visualiza em Hobbes a fundação do individualismo possessivo e de sua instituição correlata, o mercado competitivo, e outra oposta, que compreende que em Hobbes as relações entre *homem-conatus-potência* não se esgotam e nem podem ser perfeitamente capturadas por nenhuma instituição, nem pelo mercado e nem mesmo pelo estado. Por um lado, C.B. Macpherson (1979) e por outro Renato Janine Ribeiro (2004). Pensamos que o estabelecimento deste contraponto possa ser fecundo, uma vez que nosso objetivo na leitura de Hobbes não está *apenas* circunscrito pela tentativa de enraizá-lo no interior de uma única *linguagem política*, mas sim de vê-lo enquanto um pensador que destrava a possibilidade de novas linguagens políticas. Levando a sério as colocações de Deleuze (1080d) estabelecidas na introdução deste texto, não há como negar o caráter radicalmente revolucionário da filosofia política de Hobbes (1993), no sentido de ser inauguradora de terrenos nos quais a filosofia nunca antes havia pisado e que, uma vez desbravados, muito raramente deixou de pisar. Nos dizeres de Richard Morse (1988), a filosofia política de Hobbes é “profética”: seja por apresentar uma leitura certa e precisa do contexto no qual o autor se insere, seja por anunciar temas que reverberarão a frente e com os quais os séculos vindouros irão se debater. Ou como poderia dizer Skinner (1999), Hobbes esteve a fazer muitas coisas mesmo após sua morte. Neste sentido, menos do que encerrar temas, entendemos que Hobbes (1983) os tenha aberto: indivíduo e individualismo; poder e resistência; competição, obediência e sociedade; propriedade, liberdade e direitos. Por isso, mesmo sendo este um texto estabelecido no interior de uma pesquisa que se inclina a pensar em Hobbes como um autor fundamental no interior da *linguagem dos interesses* – argumento através do qual Macpherson (1979) se revelará central -, recusaremos a encerrá-

lo, em absoluto, no interior de uma única e exclusiva interpretação. Com efeito, o risco desta opção – que descarta a linha reta argumentativa em nome de um ziguezague reflexivo - poderá tornar o texto um pouco mais truncado, quiçá confuso, mas, todavia, não encontramos outra alternativa que nos permita manter a dignidade do caráter revolucionário do pensamento de Hobbes (1983) no curso da história das idéias políticas.

Entretanto, não procuraremos construir este texto apenas no estabelecimento de contrapontos interpretativos. Tentaremos dar um passo além, identificando as semelhanças: tanto Macpherson (1979) quanto Ribeiro (2004) concordam que, ao conjugar temas como indivíduo, liberdade e apropriação, Hobbes inaugura uma virada na filosofia política. Mais. Ambos concordam – por perspectivas distintas e assinalando para realidades diferentes – que, definido o homem na articulação entre potência, movimento, desejos e paixões, a filosofia política de Hobbes (1983) apresenta uma produção ontológica do real posta em curso pelo impulso humano infinito por apropriação do mundo.

O desenvolvimento da filosofia hobbesiana deriva do cruzamento entre dois eixos. Na tensão resultante deste cruzamento, as possibilidades da liberdade e as formas de apropriação do mundo, serão definidas. O primeiro eixo define-se na polaridade entre duas paixões, o medo e a esperança. O medo da morte violenta e a esperança do viver em conforto. O medo da guerra e a esperança da paz. O medo da perda e a esperança da recompensa. O segundo eixo estabelece as balizas da normatividade e relaciona, em pólos opostos, lei e direito, determinação e liberdade. No cruzamento entre estes dois eixos, Hobbes visualiza o homem, seus desejos (*cupiditas*) e seu dever, daí derivando toda uma seminal estrutura, prática e teórica, de instituição do poder no mundo moderno.

Proponho analisar cada um destes eixos, assim como seus respectivos pólos, observando na tensão resultante de seus imbricamentos, a solução proposta por Hobbes para o tema da *apropriação do mundo* e da *realização da liberdade humana*. A hipótese que pretendo defender ao longo das próximas linhas será a de que a metafísica hobbesiana do poder assenta-se sobre uma física da apropriação passional do mundo. No interior desta, e por esta subsumida, a liberdade encontrará sua definição.

Nos dizeres de Hobbes, “[...] *é ao homem impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados*” (1983; 60).

Podemos então ver que o *Homem* hobbesiano se define pelo desejo e pelo movimento de busca da coisa desejada. Ou seja, vive na medida em que deseja e somente se realiza no momento em que alcança a coisa desejada. Entretanto, como não pode parar de desejar, pois a cessação do desejo é a cessação da própria vida, quando alcança o alvo de seu desejo, sua pulsão desejante projetará sua realização sobre outra coisa. De um objeto ao outro – em um buscar incessante-, o desejo, impelindo o homem ao movimento, o define como ser em constante busca de si mesmo em algo que lhe é exterior. Prossegue Hobbes.

A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para o outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir, para sempre os caminhos de seu desejo futuro (1983; 60).

Desta forma, percebemos, em Hobbes, que o mundo exterior secreta sobre o homem uma profusão de estímulos objetivos, impelindo-o a projetar-se sobre o próprio mundo, ritmado pela pulsação subjetiva do desejo. Com efeito, na mediação do desejo, um eterno jogo entre estímulos e respostas entrelaça o homem, o mundo e o devir. Mas poderíamos ainda, e com razão, nos perguntarmos: *O que, afinal, deseja o homem? Que força o lança a este ininterrupto movimento?* A resposta a estas perguntas nos levará diretamente ao cerne de nosso primeiro eixo.

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é maior, se esforçam por garanti-lo no interior através de leis, e no exterior através de guerras. E depois disto feito surge um novo desejo, em alguns, de fama por uma nova conquista, em outros, de conforto e prazeres sensuais, e em outros de admiração, de serem elogiados pela excelência em alguma arte, ou outra qualidade do espírito (HOBBS, 1983; 60).

Com efeito, logramos aqui uma primeira definição. *O desejo revela-se como desejo de poder como via para conquistar mais poder e, assim, sobre bases seguras manter o*

quantum de poder já conquistado. Sob esta selvagem definição do desejo, o poder já conquistado nunca será suficiente. Determinado pelo desejo, o homem sempre buscará mais poder. Entramos em um terreno de disputas generalizadas, onde habita a iminente possibilidade de cada homem, em sua sede de poder, invadir o terreno do outro buscando aliená-lo de seu próprio poder. Neste ambiente de francas hostilidades, onde pairam a desconfiança e a insegurança de um em relação aos demais, honras, riquezas e relações sociais são tomadas como vias onde o poder pode lograr mais poder. Esta definição nos indica a competição como a forma, por excelência, definidora da sociabilidade. Mas não só: indica-nos um modelo antropológico baseado na recusa total da leitura do homem enquanto *zoom politikon*. E é neste caminho que vai da competição à guerra generalizada entre homens radicalmente refratários aos demais, que triunfará o medo.

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. (...) A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome. (...) com isto torna-se manifesto que durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida (HOBBS, 1983; 75).

Prossegue Hobbes na descrição da miserável situação em que os homens encontram-se imersos devido aos movimentos específicos de sua natureza desejan- te.

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar;

não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; *não há sociedade*; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. **E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta** (1983; 76, grifo nosso).

Habitando um mundo sem ciência ou arte, beleza ou indústria – uma sociedade esvaziada de suas próprias virtudes. Inseguro, desconfiado, solitário, embrutecido e fadado a proteger-se das investidas dos demais apenas com uso da própria força. Não obstante, ainda desejante por poder. No quadro – realista – pintado por Hobbes, é este o homem em sua mais pura natureza. E é este o mundo feito à sua imagem e semelhança. Do desejo do fausto ao amargo da miséria. No triunfo do paradoxo, a força instintiva do homem revela uma solitária fraqueza. Sua irrefreável ambição por mais e mais coroada em uma vida vil e pobre. Sua indomável coragem afirmada em medo inerte. “É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza.” (HOBBS, 1983; 77)

O desejo, em seu implacável movimento, dilui as fronteiras entre o *meu* e o *seu*, fazendo pertencer a cada homem somente aquilo que ele for capaz de proteger e pelo tempo em que conseguir garantir. Sob a insígnia do medo, na necessidade de assegurar a própria vida contra as investidas alheias, mobilizando para estes fins todos os recursos acessíveis, os homens indiferenciam justiça e injustiça, bem e mal.

Chegamos ao seguinte impasse: como pode a vida humana, afirmada pelo desejo, ser obstada pelo movimento de efetivação de sua própria natureza desejante? Como a vida, em sua manifestação individual, condena toda a coletividade ao pavor da morte violenta?

Observemos como Hobbes, após levar-nos ao presente impasse, o contorna, apontando, na razão e na paixão, possibilidades de escapar da iminente tragédia.

As paixões que fazem os homens tender para paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis da natureza (HOBBS, 1983; 77, grifo nosso).

Chegamos, assim, ao ponto do cruzamento entre os dois eixos. Homem, paixão, razão e futuro se cruzam, se imbricam, e conjuntamente, indicam, a um só tempo, o fundamento

da guerra e o norte da paz. Analisemos melhor este imbricamento, acompanhando as distinções propostas por Hobbes acerca dos temas do *direito da natureza*, *da liberdade* e *da lei da natureza* e, após estas respectivas definições, observemos como medo e esperança, uma vez articulados, geram o fundamento da obediência civil.

O *direito da natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. (...) por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem. (...) uma *lei da natureza* (*lex naturalis*) é um preceito ou regra, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria (HOBBS, 1983; 78)

A distinção entre *direito da natureza*, *liberdade* e *lei da natureza* representa o primeiro esforço no sentido de contornar o impasse acima assinalado. O direito da natureza aponta para a fronteira na qual ao homem é lícito, por todos os meios disponíveis, preservar sua vida e a liberdade de seu movimento, uma vez que os impedimentos externos que podem obstruir a liberdade sinalizam para o enfraquecimento de poder do homem, e assim, para a diminuição de sua capacidade de preservar a si mesmo. Mas direito e liberdade não bastam para firmar a paz. Restringindo-nos a conjugação destas duas dimensões, permanecemos ainda no terreno da guerra, no terreno onde é lícito a um homem ofender ao outro ao menor sinal de ameaça à sua vida, à sua liberdade e ao seu poder. Para a efetivação da paz faz-se necessário o deslocamento do direito à lei, da liberdade à obrigação. Em Hobbes (1983), o impasse provocado pelo movimento da livre realização do desejo somente pode ser solucionado nos termos da lei, preceito normativo que determina a ação dos homens em sociedade e fundamenta, em nome da preservação da vida, a

legitimidade da diminuição da liberdade. No cerne do impasse que a livre realização do desejo trouxe ao mundo, o movimento da liberdade antagoniza-se com a manutenção da vida.

A plenitude do imbricamento: liberdade radical realizada na nulidade da liberdade. Radicado nos limites da própria força, o desejanse direito de todos os homens a todas às coisas, apresentou-os à dura face da morte. Sob o triunfo do medo, o frenético movimento do desejo fez-se estático. Alimentando o deslocamento do direito à lei, o medo repropõe, no paradoxo de uma liberdade determinada, a esperança da preservação da vida.

Este tema do movimento de fonte passional enquanto substrato da filosofia política de Hobbes é argutamente desenvolvido por Renato Janine Ribeiro, que nos diz:

Na obra do filósofo, é constante a junção de esperança e medo: assim, listando as paixões que nos inclinam à paz, ao medo da morte logo acrescenta ele o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida cômoda; e uma esperança de as conseguirem através de sua [= dos homens] indústria. Se o medo induz o homem a afastar-se da guerra natural, a esperança posta no trabalho leva-o a buscar o Estado que lhe garanta vida e conforto. Somam-se a negação da guerra e a afirmação da paz. Também, no capítulo VI do *Leviathan*, o medo adiciona-se à esperança no processo da deliberação. (...) é a contradição das paixões que move o homem, que o faz viver; limitado a uma só, talvez ele desconhecesse o movimento; ao desesperado, o mero medo mata. Pode se reduzir a pares a multiplicidade das paixões: o medo e a esperança, aversão e desejo ou, em termos físicos, repulsão e atração (2004; 22)

Em resumo, no itinerário hobbesiano, o livre direito fez-se medo, o medo clamou a lei e a lei, regulando os *movimentos* da liberdade natural, a redefine enquanto liberdade civil, reacendendo a chama da esperança. Observemos estes deslocamentos na proposição da primeira e segunda leis da natureza.

E dado que a condição do homem é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Conseqüentemente é um preceito ou regra geral da razão, *Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de*

consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é por todos os meios que pudermos, defendermos-nos a nós mesmos. (...) Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. É esta a lei do Evangelho: faz aos outros o que queres que façam a ti. E esta é a lei de todos os homens: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. (HOBBS, 1983; 79).¹⁰

Esta transferência mútua por parte de todos os homens do direito a tudo querer, determina, na forma do *contrato*, a fonte da obediência social, agora nucleada no Estado. Hobbes (1983), com efeito, fundamenta - em instância teórica e prática - os contornos de um sistema de poder apto à edificação da sociedade moderna e de suas instituições de normatização das formas de sociabilidade. Sob os auspícios do Estado, medo e esperança continuam a dialogar. Afastado o temor da morte violenta, regulamentado os intercursos de poder entre os indivíduos, a força do Estado reside não só na esperança da perpetuação da vida, mas também, no medo gerado pela possibilidade de sua ruptura. Assim, o medo constrói os alicerces para o desenvolvimento da esperança. O medo em constante vigília dos limites da liberdade, constitui-se em condição de possibilidade à própria esperança.

¹⁰ Apesar de minimizado, capturado pela lógica do poder institucional e também pela vontade dos homens que querem viver e bem viver, há que se ressaltar que o direito natural permanece no interior da filosofia política de Hobbes, legitimando as possibilidades do direito a resistir à toda e qualquer circunstância que ameace a vida e seu movimento de perpetuação de si mesma. Tal percepção será fundamental para que possamos acompanhar, nas linhas abaixo e nos termos de suas conseqüências políticas, a radicalidade do individualismo proposto por Hobbes, entendendo que o argumento hobbesiano não se esgota apenas na “realização” do indivíduo – tal como, por exemplo, o romantismo entenderá a problemática – mas, fundamentalmente, na exploração de uma fórmula a partir do qual pretende resolver o impasse trazido à baila pelo movimento de livre realização do desejo.

Entretanto, haja visto que o estado de natureza configura-se numa hipótese lógica, derivada de uma dedução das paixões¹¹, poderíamos concluir toda a discussão até aqui exposta (não sem iniciarmos outra) com as seguintes questões: *não sendo uma realidade histórica e factual, mas sim uma abstração hipotética, o que então o estado de natureza retrata? A qual realidade faz alusão? Quem são, então, estes homens que o habitam?* A resposta a estas perguntas nos conduzirá diretamente à obra de C.B. Macpherson, a *Teoria Política do Individualismo Possessivo* (MACPHERSON, 1979).

Através da análise das obras de Hobbes, Harrington, Locke e também dos debates entre os Niveladores (*the leveller*) C.B. Macpherson argumenta, como tese central de seu livro, que o pensamento político inglês, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, desenvolveu-se em torno de uma unidade conceitual fundamental: a noção de *individualismo possessivo*. Segundo Macpherson, por intermédio da noção de *individualismo possessivo*, um sem número de valores e conceitos (fundamentais para a edificação do mundo moderno) foram equacionados, entre eles, liberdade e igualdade, legitimidade dos interesses e direitos civis, soberania e representação política, etc. Enquanto um conceito, a noção de *individualismo possessivo* qualifica o indivíduo como o proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, nada devendo à sociedade por elas. O indivíduo é o proprietário de si e isto, e somente isto, o define enquanto um ser livre e racional. Ou seja, não se define por ser um todo moral ou por ser uma parte no interior do todo social. A relação de propriedade é a relação que determina (ao mesmo tempo em que reflete) a liberdade real, assim como a real potência para realização do indivíduo. A liberdade existe tão somente como exercício da posse e a potência como maximização da propriedade. A sociedade, de totalidade orgânica – síntese das múltiplas partes – torna-se a instância de mediação

¹¹ Diz-nos Hobbes: *Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la* (HOBBS, 1983; 76).

entre indivíduos livres e igualmente proprietários, que relacionam-se entre si intercambiando aquilo que conquistaram com suas próprias capacidades. A sociedade é assim instituída como uma relação de troca, ou seja, a sua definição reduz-se, nesta leitura, a dimensão das relações que os indivíduos, no interior do mercado, engendram entre si. Sua dimensão política restringe-se a necessidade regulatória do conjunto destas relações. Nos dizeres do próprio Macpherson, “[...] Já que o indivíduo é livre, e livre apenas na medida em que é proprietário de si mesmo, a sociedade humana só pode ser uma série de relações entre proprietários exclusivos, ou seja, uma série de relações de mercado [...]” (MACPHERSON, 1979; 276).

Assim, ao ler Hobbes, Macpherson propõe-se, em suas palavras, a fazer uma interpretação que não extrapole os marcos da própria época do autor. Em outros termos, Macpherson afirma não pretender inquirir Hobbes a partir de construções lógicas pós-hobbesianas. A coerência que exige do texto hobbesiano e de seu conteúdo programático é a coerência exigida pela própria sociedade na qual escreveu, e a qual, como intenta demonstrar, descreveu. Neste sentido, o objetivo proposto por Macpherson é o de adentrar diretamente em algumas das pressuposições sociais estruturantes da sociedade inglesa da segunda metade do século XVII.

Segundo Macpherson (1979), e esta é a sua hipótese central, o movimento fisiológico proposto por Hobbes, que vai do indivíduo natural ao artifício do social, constituindo toda uma teoria moral e um dever de obediência político, é um movimento que exige a suposição de certo modelo de sociedade. Este modelo é o de uma *sociedade de mercado possessivo*, baseada na liberação do homem e, por conseguinte, na possibilidade de mercantilização de sua força de trabalho. Isto é, uma sociedade onde o trabalho e a força do indivíduo são tidos como uma mercadoria particular da qual tem ele liberdade de alienar no mercado (instância de mediação e intercâmbio de poderes entre os indivíduos proprietários), em face de recompensas.

[...] Ou seja, a energia e a destreza de uma pessoa são de sua propriedade e, no entanto, não são levadas em conta como integrantes de sua personalidade, mas como pertences, cujo uso e aplicações ele tem liberdade para entregar a outros por um preço [...] (MACPHERSON, 1979; 59).

Neste sentido, a leitura proposta por Macpherson, indica que o estado de natureza, condição natural da humanidade, não se refere a um ser natural, mas sim a um indivíduo cujos *desejos* são especificamente civilizados; o estado de natureza é uma condição hipotética na qual os indivíduos civilizados se encontrariam caso inexistisse qualquer poder comum capaz de manter a todos em respeito. Ou seja, partindo de uma leitura da natureza humana enquanto uma natureza essencialmente apetitiva e egoísta, o estado de natureza hobbesiano retrataria, em uma operação lógica – e, insistamos, não histórica -, o fracasso dos indivíduos civilizados em viver comodamente e em evitar a morte violenta. Segundo esta interpretação, para chegar ao estado de natureza, Hobbes subtraiu, da sociedade de mercado (aquela que enxergava ao olhar para a sua contemporânea, a Inglaterra), seu conteúdo regulatório e legal.

Seu estado de natureza é uma afirmação quanto ao comportamento a que seriam levados os indivíduos (como são agora, indivíduos que vivem em sociedades civilizadas e que tem desejos de homens civilizados) se fosse suspensa à obrigação ao cumprimento de todas as leis e contratos (*i.e.*, mesmo a presente obrigatoriedade imperfeita). Para conseguir o estado de natureza, Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos (MACPHERSON, 1979; 33)

Nesta esteira, percebemos que segundo Macpherson, o estado de natureza proposto por Hobbes é uma dedução feita a partir do apetite e do egoísmo característicos da personalidade do homem civilizados.¹² Assim, a sociedade civilizada, e mais especificamente, aquela nucleada em torno das dinâmicas do mercado, se encontraria permanentemente presente na argumentação hobbesiana. É seu alfa e seu ômega, sua inspiração teórica e, ao mesmo tempo, seu objetivo político.¹³ Percebendo que o homem move-se a partir de suas disposições naturais, tendo sempre

¹² Em um de seus parágrafos Macpherson chega a sugerir para o campo de produção literária sobre Hobbes, a utilidade de substituir a idéia de *estado de natureza* pela concepção de *condição natural da humanidade*, referindo-se esta as disposições naturais dos homens em todas as circunstâncias e/ou momentos históricos, Descrever-se-ia, então, como atributos inatos ao homem, seu apetite, seu egoísmo, sua desconfiança sobre os demais, sua vaidade, seu ímpeto competitivo, etc (MACPHERSON, 1979; 36)

¹³ Segundo Macpherson, o movimento mobilizado por Hobbes para deduzir, do estado social, o estado de natureza, tem como base o método redutivo-compositivo. Seu objetivo *era reduzir a sociedade existente a seus elementos mais simples e então recompor esses elementos em um todo lógico. A redução, portanto, foi da sociedade existente aos indivíduos existentes, e destes, por sua vez aos elementos primeiros do seu movimento. Hobbes não nos guia através da parte redutora de seu pensamento, mas nos lança diretamente em seu resultado e nos guia apenas através da parte de recomposição. A ordem do seu pensamento partiu do homem em sociedade, retornando ao indivíduo como*

o mesmo objetivo – não só viver, mais viver comodamente -, Hobbes pretendia fundamentar um arranjo institucional – entre um mercado plenamente competitivo e um estado regulatório perfeitamente soberano - adequado ao desenvolvimento dos homens de acordo com seus próprios impulsos desejanos.

Isto posto, atentemo-nos à definição de sociedade de mercado possessivo, que segundo Macpherson é aquela em qual Hobbes referencia seu argumento. Este modelo de sociedade é definido pela articulação de oito postulados. São eles: a) Não há uma divisão impositiva do trabalho; b) não há um suprimento impositivo de recompensas ao trabalho; c) há definição e obrigatoriedade impositivas para o cumprimento de contratos; d) todos os indivíduos procuram racionalmente maximizar seus proveitos; e) a capacidade de trabalho de cada indivíduo é sua propriedade, e é alienável; f) a terra e os recursos pertencem aos indivíduos e são alienáveis; g) alguns indivíduos querem um nível maior de proveitos ou de poder do que já tem; h) alguns indivíduos têm mais energia, qualificação ou posses que outros (MACPHERSON, 1979; 65).

Por esta definição, um ponto salta aos olhos imediatamente. Refiro-me a conformação de um efetivo padrão de justiça baseado na igualdade entre os homens. No interior do mercado competitivo – e por intermédio de suas dinâmicas específicas – a desigualdade de partida entre os indivíduos é, total e plenamente, subsumida pela igualdade de capacidade entre eles. Este aspecto é um ponto nevrálgico tanto para a percepção do mercado, não só enquanto instância reguladora do intercambio de poderes e fonte dinâmica de distribuição de justiça social, quanto para a definição da relação entre apropriação do mundo e realização da liberdade humana, tal como proposta por em Hobbes (1983).

Sendo os homens igualmente proprietários de si e de suas capacidades e, haja visto, como Hobbes propõe no capítulo XIII do *Leviatã* (1983), que as diferenças entre o mais fraco dos homens e o mais forte são tão ínfimas a ponto deste não deixar, em momento algum, de temer as ações daquele, estabelece-se, em termos *a priori* e transcendententes, a igualdade entre os homens. Por esta assertiva, a todos os indivíduos é resguardada idêntica possibilidade de obtenção da finalidade de seu movimento, ou seja, lograr em suas relações competitivas com os

sistema mecânico de matéria em movimento, e só então novamente avançado, para o comportamento social humano necessário. Mas é somente metade disso que ele apresenta a seus leitores (MACPHERSON, 1979; 41-42)

demais, níveis cada vez maiores de poder, que, por sua vez, serão mobilizados nas futuras relações entre estes mesmos indivíduos. Eis o cerne da subsunção. Aqui, sob os auspícios de uma já consolidada igualdade e no interior de uma mesma instituição social - o mercado competitivo -, os indivíduos mobilizarão, de forma distinta, as estratégias e caminhos através dos quais alienarão suas, também distintas, capacidades (trabalho, força e riquezas), visando à obtenção de resultados que alterem - em sentido crescente e positivo -, seu *quantum* de poderes inicial. Nas surpresas reservadas a estes resultados, efetiva-se a possibilidade do inicialmente mais fraco, através das especificidades de seu movimento, golpear fatalmente seu adversário inicialmente mais forte. Nesta suposição, tomando os indivíduos enquanto seres materiais semoventes que relacionam-se com os demais a partir de movimentos opostos, e fazendo da sociedade o lócus de legitimação dos resultados destes movimentos, Hobbes (1983), por seus postulados da igualdade, apresenta um quadro materialista do real e, assim, provoca uma revolução epistemológica na reflexão política do século XVII, estabelecendo novas bases para justiça e novos contornos à teoria do dever político.

Sobre este ponto, Macpherson é conclusivo.

Hobbes deduziu os direitos a partir do fato de que cada indivíduo tem necessidades que precisa realmente procurar satisfazer. (...) Pode também ser levantada a objeção de que Hobbes não deduziu o direito a partir do fato, mas que apresentou, além do postulado do fato, um postulado do direito, ou seja, um igual direito de viver. Um igual direito de viver está, decerto, sendo asseverado, mas a questão é que Hobbes o trata como se estivesse contido no postulado do fato. Pode tratá-lo assim devido ao seu postulado original do *materialismo mecânico*. Já que os homens são sistemas semoventes de matéria que, de modo igual, procuram manter seu próprio movimento e que são, de modo igual, frágeis, não há razão pela qual não devam ter direitos iguais. Há os direitos cuja transferência para um soberano estabelece a obrigação política. Hobbes pode tratar sua obrigação política moral porque é derivada de uma transferência de direitos que ele trata como direitos morais. A moralidade entra na argumentação, não na última etapa da feitura do contrato social, mas na etapa inicial da dedução da igualdade de direito a partir da declarada igualdade de capacidades e de necessidades. (...) Ao extrair desse modo o direito e o dever do fato, Hobbes estava tomando uma posição radicalmente nova. Estava presumindo que o *direito não precisava ser traduzido do exterior do terreno dos fatos, mas que já se encontrava lá: que, a menos que pudesse ser demonstrado em contrário, poder-se-ia presumir que o direito igual era acarretado pela igual necessidade de movimento contínuo*. (...) Este é um salto tão radical dentro da teoria política quanto foi a formulação por Galileu da lei do movimento uniforme dentro das ciências naturais. (...) Ao invés de descobrir direitos e deveres apenas em alguma

força exterior, ele presumiu que estes estavam vinculados à *necessidade que tem cada mecanismo humano de manter seu movimento*. E, de vez que cada mecanismo humano, para fazê-lo, precisa avaliar suas próprias exigências, não se poderia de modo algum impor um sistema de valores vindo de fora, ou do alto. Onde, não se poderia encontrar uma hierarquia de necessidades, ou de direitos, ou de deveres. Os de todos deve-se presumir que sejam iguais (MACPHERSON, 1979; 87-88)

Destarte, estando todos os indivíduos igualmente sujeitos às leis e às determinações do mercado competitivo, estabelece-se que as vantagens e desvantagens obtidas por cada um dos indivíduos a partir de seus próprios movimentos serão aceitas e legitimadas por todos os demais, como resultados justos. Desta maneira, Hobbes (1983) lograria uma base para a definição do dever e a consolidação da obediência dos membros de toda a sociedade. Sobre esta, operar-se-á a reatualização cotidiana do mercado. Em outros termos, podemos pensar que em um contexto onde todos os valores foram reduzidos a valores e grandezas de mercado, também a própria justiça encontrar-se-á reduzida a uma justiça de mercado.

Antes de concluirmos a apresentação da leitura proposta por Macpherson (1979), cabe ainda tratarmos, mais especificamente, sobre a concepção de mercado aqui estabelecida, e sobre a dinâmica e o sentido das relações que os indivíduos travam em seu interior. Em acordo com esta perspectiva, podemos definir o mercado como a instância social (instância que se confunde com o próprio social) que regula, instituindo meios pacíficos e não violentos, o intercâmbio de valores e a disputa por poderes entre os indivíduos. Desta forma, conservação da vida e a validade dos contratos livremente estabelecidos são condições *sine qua non* para o pleno desenvolvimento do mercado.

Já definimos acima o poder como o meio através do qual os homens buscam mais poder. Ou seja, o poder é a efetivação do desejo de poder. Resta ainda definirmos o valor. Segundo Hobbes, “o valor de um homem, tal como de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, o tanto quanto seria dado para o uso de seu poder. Portanto, não absoluto, mais algo que depende da necessidade e julgamento de outrem [...]” (1983; 54). Ou seja, estamos aqui falando sobre relações - que apesar de se travarem entre indivíduos legalmente iguais - essencialmente assimétricas no que dizem respeito ao *quantum* de poder possuído por cada indivíduo. Caso não fosse assim, como um indivíduo poderia, com fins a competição, mensurar o valor de um outro?

O poder de cada indivíduo define-se em oposição ao poder dos outros. Com efeito, o poder não é uma grandeza absoluta, mas sim relacional. No interior do mercado, um indivíduo após confrontar-se com outro em termos de poder, oferece-lhe um determinado valor como forma de recompensa a este poder e, sobre as bases da própria justiça do mercado, aliena-o. “[...] O poder de cada indivíduo está em relação ao poder de cada um dos outros indivíduos, o que evidentemente é um postulado social [...]” (MACPHERSON, 1979; 51). Cada indivíduo tem um valor objetivo no interior do mercado competitivo, o que quer dizer que cada indivíduo ou é vendedor de seu próprio poder, ou comprador dos poderes de outros, ou ainda, ambas as coisas. Sendo relacional e somente definido em termos de oposição, o poder é o excedente (*surplus*) da relação, aquilo que dela restando manifesta a superioridade de um indivíduo em relação ao outro no que diz respeito aos meios que cada um dispõe para lograr cada vez mais poderes.

Desta forma, ao propor um modelo de sociedade tal como a *sociedade de mercado possessivo*, Hobbes estaria, de acordo com Macpherson, propondo um tipo de sociedade que não somente permitiria, mas também incentivaria – ao passo que regula sob os princípios da não violência - a invasão de esferas individuais por outros indivíduos. Ou seja, uma sociedade que se constitui na medida em que todos os indivíduos lutam por um poder cada vez maior sobre os outros indivíduos.

A sociedade de mercado possessivo, então, realmente preenche os requisitos de Hobbes. É uma sociedade na qual os indivíduos que **querem** mais poder e de fato, procuram continuamente transferir para si próprios alguns dos poderes dos outros, de modo tal a compelir todos os indivíduos a **competirem** por mais poder; e tudo isso por métodos pacíficos e legais, que não destroem a sociedade à viva força (MACPHERSON, 1979; 69-70, grifo nosso).

Apresentada a interpretação de Macpherson, e buscando uma primeira conclusão, proponho recapitular alguns dos pontos através dos quais podemos visualizar a efetividade da filosofia política hobbesiana na conformação da realidade moderna, a partir do momento em que esta filosofia responde adequadamente aos desafios teóricos e práticos postos pela crise da derrocada do medievo e do surgimento de um novo padrão de acumulação de capitais. Face a esta crise, Hobbes (1983) propõe, sobre bases inéditas, uma nova concepção de igualdade, novos marcos de regulação da sociabilidade, novas balizas de apropriação do mundo - definidoras dos

horizontes da justiça - e novos horizontes à realização da liberdade humana. Ao definir o homem enquanto um indivíduo proprietário de si e de suas capacidades, Hobbes consolidaria uma nova e radical concepção de igualdade. Independente de diferenças materiais, ou de ingerências externas, todos os homens compartilhariam, entre si, um patamar de igualdade – em que pese as diferenças e dissimetrias de poder, todos os indivíduos são, no interior da sociedade de mercado possessivo, igualmente proprietários de si, de suas forças e capacidades de trabalho, o que permite-os aliená-las para obtenção de recompensas. Sobre este postulado, Hobbes (1983) definia cada homem como um mecanismo semovente e, assim, derivando os direitos dos fatos, como nos propõe Macpherson (1979), teria consolidado, revolucionariamente, uma base materialista para a justiça. A partir de seus desejos e respeitando os limites inerentes ao convívio pacífico – isto é, visando formas de sociabilidade não violentas - cada indivíduo se movimentaria em sentido próprio buscando maximizar seus próprios poderes. Com este objetivo entra em relação com os demais indivíduos, relações que terão seus resultados legitimados pelo comum acordo entre todos. Em seus movimentos, cada indivíduo pode ser entendido como ser livre para alienar-se de si da maneira que avaliar mais conveniente e lucrativa, e também, para apropriar-se dos poderes dos demais, mobilizando-os, de forma livre e não constrangida, no sentido que melhor convier aos seus futuros investimentos no mercado e às suas expectativas para lograr cada vez mais poder. Sob o livre jogo do mercado, Macpherson nos indica que a utopia hobbesiana visualiza os homens enquanto seres que racionalmente canalizam suas pulsões passionais para os fins de seus interesses. Assim, na mágica hobbesiana, os vícios do desejo são - por intermédio de uma instituição, que de tão racional, confunde-se constitutivamente com o próprio social a ponto de subsumi-lo - elevados a virtudes capitais.

Apresentada as interpretações de Macpherson (1979) sobre a filosofia política de Hobbes, cabe-nos ver os contrapontos a ela estabelecidos a partir da leitura empreendida por Renato Janine Ribeiro (2004). Após o estabelecimento destes contrapontos, procuraremos debater as duas perspectivas, observando como ambas, a partir de registros distintos, compactuam para a definição da filosofia política de Hobbes enquanto uma filosofia de liberação das vontades e desejos humanos, ou seja, uma perspectiva filosófica que catapulta, na leitura do desejante movimento humano por apropriação do mundo, uma produção ontológica do real.

O cerne da crítica de Janine à Macpherson reside, justamente, no fato da desconsideração do contrato social enquanto uma ruptura civilizacional e humanizadora. Com isto, segundo Janine, Macpherson desconsideraria tanto o papel representado pelo estado na preservação da vida dos cidadãos, quanto o ato construtivo da vontade humana em erguer – sobre si, por si e para si - este estado. Assim, entende Janine que Macpherson reduziria, em nome da *paixão-medo*, a força e a criatividade emanada da *paixão-esperança*. Segundo Janine, “[...] o estado hobbesiano, em vez de ser apenas o avesso mal tramado do mercado natural, prioritário este, é o triunfo da lei, que nos humaniza [...]” (2004; 28). Com isto, prossegue Janine: “[...] Nunca esquecer, como Macpherson, que a filosofia política de Hobbes é uma teoria do contrato: que nenhum poder se sustém sem vontade, expressa ou suposta do cidadão [...]” (RIBEIRO, 2004; 31). Assim, o objetivo central da filosofia política de Hobbes, segundo as interpretações de Janine Ribeiro, estaria não na consolidação de uma instituição moralizadora através da qual os homens liberariam seus impulsos naturais, como pretende Macpherson (1979) em suas considerações sobre o mercado, mas sim na articulação entre a necessidade de consolidação da obediência e a liberação das vontades construtivas como fundamento da constituição do estado. Por isso, nos termos de Janine, é necessário entender que, em Hobbes, o pacto de fundação do social representa uma ruptura efetiva, ruptura que redireciona a dinâmica da socialização, e redefine as relações de poder entre os homens. Nas palavras de Janine, são para – e pelos – homens que não querem morrer que se constrói e se afirma o Estado.

Por isso, Janine (2004) entende que Macpherson ao interpretar Hobbes, o estaria tomando por John Locke, e assim confundindo a dimensão axiológica que a propriedade tem naquele, com a dimensão ontológica que ela logra neste. O que isto quer dizer? Segundo Janine, em Locke o homem é propriedade do Criador que o produziu e, feito sua imagem e semelhança, reflete o ato criador original ao apropriar-se, via trabalho, da natureza que o circunda e que deus lhe apontou. Ou seja, o homem *é*, porque *é* criatura de deus, e a sua humanidade reside na sua criativa ação de instituir propriedade sobre o mundo. Em suma, em Locke a propriedade logra sua *dignidade ontológica* pela produção, ação que reflete, por imitação, o ato do deus-criador. A propriedade estaria assim gravada no coração dos homens pelo decreto de Deus: ímpio será aquele que agredi-la, pois ao fazê-lo agredirá o próprio deus: a este, somente o castigo e a execração da vida em sociedade. Entretanto, Janine (2004) identifica operação radicalmente

distinta em Hobbes. Contra um Locke moralista, em uma interpretação extremamente interessante, Janine aponta a um Hobbes amoral. Na visada de Janine, em Hobbes a propriedade nunca pertence ao homem, mas sempre ao soberano, que a distribui. Axiológica, a propriedade em Hobbes é apenas um epifenômeno do poder absoluto. Por isso Hobbes prezaria mais o contrato enquanto figura instituidora do direito do que Locke, para quem o direito deriva da lei divina. Nesta esteira, segue Janine:

É por desconsiderar a dissimetria entre propriedade e vida que a categoria do individualismo possessivo, proposta por Macpherson para a filosofia política inglesa do século XVII, convém mal a Hobbes. (...) Como dizer que o homem natural é dono de si mesmo? Ainda não há propriedade; nem este homem natural coincide consigo mesmo, nem tem reconhecido um bem como exclusivo em troca da renúncia de outro. A um tempo clama direito a tudo, e todos reclamam o que ele ocupa, até o seu corpo; nada é próprio, tudo comum. Não que os homens aceitem a comunidade dos bens e corpos; não são comunistas primitivos os selvagens de Hobbes, porém rapaces em terra de ninguém: o filósofo transforma a frase do comunismo primitivo, a natureza deu tudo a todos, em mote da guerra individualista de todos contra todos (2004; 83).¹⁴

Portanto, segundo o autor, a leitura que enxerga o mercado como escopo central a filosofia de Hobbes estaria equivocada, uma vez que instituiria no centro desta filosofia um agente moral e moralizador da conduta dos indivíduos. No interior da sociedade de mercado, a guerra cederia lugar à competição, a violência ao intercâmbio regulado de poderes, e o *conatus* sem fim a uma gama de estratégias e investimentos para a obtenção de vantagens nos jogos de

¹⁴ Complementando este ponto, diz-nos Janine: *O homem natural de Hobbes estaria próximo do burguês por pendor à acumulação, segundo Macpherson; contudo, nessa impiedosa caricatura a burguesia não reconhece o seu retrato. O burguês funda seu direito na capacidade produtiva, doma a natureza pelo trabalho; já o homem natural transita da coleta ao homicídio numa acumulação predatória, recorrendo à violência, à pilhagem, à conquista – a formas extra-econômicas de aquisição. Renunciar ao direito de natureza não será controlar a capacidade produtiva – mas, abandonando o direito de circulação larapia, suprimir um obstáculo à propriedade, que estará garantida, pelo menos, contra os iguais. (...) Se quisermos identificar este anticidado que Hobbes concebe a algum ator social, o “homem natural” será menos o produtor burguês que se constitui, ou o revolucionário de 1640 ou 1688, que o mercador voraz, o monopolista que escolhe o partido do rei por lhe dever os lucros. Enganosa aproximação, porém: aposentemos o postulado realista de que Hobbes está retratando algum grupo social; o que faz, num texto armado como o leviathan, é constituir alvos. O homem natural é quem se apodera pela força de qualquer bem, não apenas do que excede o necessário à sobrevivência – mas de tudo: matando, em vez de dominar, o outro. Por isso não corresponde a nenhum grupo social, mas à figura, por Hobbes construída do homem que nega a sociabilidade. Contra esse predador Hobbes escreve, porque ameaça a paz, a prosperidade; se fosse o burguês o homem natural, como também o seria o pensador que o critica? (RIBEIRO, 2004; 84).*

poder. Ribeiro (2004), que lê a força e a fraude como móveis por excelência do homem hobbesiano, estas conclusões são inadmissíveis. Por tal razão, aponta Ribeiro (2004), que a fórmula hobbesiana de homens que querem não apenas viver, mas sim viver confortavelmente, não poderia se esgotar nas regulamentações de uma instituição como o mercado. Sublinhemos que o que está em jogo neste debate, é menos um modelo específico de sociedade ou de instituição política, do que uma fórmula antropológica. Expliquemos melhor. Emanada da potência da vida em querer afirmar-se, a filosofia política de Hobbes se enraizaria, segundo Janine, na *vontade* e se fundamentaria no *contrato* que institui o *poder* e a *obediência* como condições para a preservação da vida e do *conatus* – força empregada pelo ser no sentido de perseverar em si mesmo. Assim, diz-nos Janine, em um belíssimo parágrafo, repleto de conseqüências no que diz respeito à abertura de possibilidades para a interpretação de Hobbes:

Não os levou [= os homens] à sociedade só o medo da morte, mas também a esperança de conforto; e afastados o homicídio e a fome, expande-se o seu desejo, almejando mais e mais. Sendo incondicionado o direito à vida, deve o soberano respeitar a natureza insaciável dessa matéria humana: por mais que os artífices de uma república cuidem de instituir os cidadãos em seus deveres, de prevenir as seduções, resta que cada homem é movido por um apetite infinito. **Inútil moralizar: não são pecados os desejos;** para Hobbes, embora talvez relembre o mito cristão do político, a natureza dividida do homem não enseja qualquer moralização, ela não constitui desgraça, nem virá de Deus a graça para nos salvar; a salvação está em uma socialização que é nosso feito. A questão não é condenar o *conatus* sem fim, mas agenciá-lo mecanicamente (as imagens da máquina e do autômato) de modo que os apetites inesgotáveis não mais se destruam. Em outras palavras: o soberano deve favorecer a esperança dos súditos (2004; 117-118, grifo nosso).

Mas, para que possamos avançar nestas reações de Ribeiro (2004) contra Macpherson (1979), caberia perguntarmos onde estaria, de forma mais específica, a percepção da insuficiência da categoria do individualismo possessivo para pensarmos a filosofia política de Hobbes? Conforme exposto acima, podemos perceber que ao ler Macpherson, Ribeiro visualiza uma apropriação às avessas de Hobbes, operação que se concluirá na equivocada proposição de Hobbes como o inaugurador do *individualismo possessivo* – unidade conceitual e epistemológica em torno da qual se teria desenvolvido a filosofia política inglesa entre os séculos XVII e XIX. Onde estaria esta inversão Macphersoniana, segundo a leitura proposta por Ribeiro? Certamente

em seu método redutivo-compositivo. Expliquemo-nos: ao propor que Hobbes, ao desenvolver seu argumento, partiu do homem em sociedade, retornando ao indivíduo como um sistema mecânico, para então avançar, deste derivando, em uma operação lógica, o comportamento social e as instituições necessárias para a regulação desta realidade, Macpherson (1979) estaria tomando o mercado como princípio da reflexão hobbesiana. Ou seja, o mercado enquanto realidade social preexistiria à redução, e por isso, e se reafirmaria ao fim da composição. E é ao longo deste itinerário, nos dirá Macpherson, que Hobbes derivará dos fatos as normas de regulação social. É justamente a isto que Ribeiro (2004) se opõe. Em sua leitura, o mercado não está nem no início e nem no fim da argumentação de Hobbes. Em toda a extensão dos argumentos do Filósofo inglês, nos dirá Ribeiro (2004), o que encontramos são as irrupções do *conatus*, o movimento ininterrupto do desejo que sempre escapa a si mesmo. Por isso, afirma-nos, inútil seria pensarmos no mercado enquanto instituição apta a canalizar estas pulsões por onde os homens se definiriam: o desejo escapa ao mercado, pois não reduz-se, por definição, a simples troca ou intercâmbio regulado de poderes ou mercadorias entre os indivíduos. Assim, segundo o autor, não devemos procurar em Hobbes uma instância de moralização pacificadora – como parece querer Macpherson (1979) com a idéia da sociedade de Mercado – mas ao contrário, devemos lê-lo observando a sua operação de buscar um ritmo ao movimento por vezes vertiginoso do desejo (RIBEIRO, 2004; 207). Nesta chave, ao invés de moralizar-se em instituições que negariam o seu próprio movimento, o que os homens fariam, movidos pelo desejo e pela esperança de perseverarem em seu *conatus* seria a fundação do Estado, obra prima a que seriam capazes para manterem acessa a fonte basilar de seus desejos, ou seja, as suas vidas. Entretanto também aqui, e não poderia ser diferente, o indivíduo, radicalmente definido no e pelo desejo, escaparia aos limites do cidadão obediente. Para além do mercado que procuraria defini-lo enquanto um *individuo possessivo*, o homem hobbesiano, ser de movimentos e desejos infinitos, também encontra-se para além da lógica de captura do estado que tenta o definir enquanto como um cidadão puramente obediente. Em decorrência desta insaciabilidade do desejo, Janine, provocadoramente, inova: *Não existe totalitarismo no Estado hobbesiano*. O que existe são recortes de poder que se legitimarão durante o período em que conseguirem acompanhar o desejo em seu selvagem e constante movimento de ir além de si.

Para Hobbes (...) não se dissolveram os contratantes, como os de Rousseau, em uma nova totalidade: apenas abdicaram o necessário para resguardar suas vidas. Não há totalitarismo hobbesiano, mas conversão dos indivíduos – para manter o seu fim, que é preservar-se, cada um abre mão do meio, que está na razão e juízo individuais. Porém, a vida, *consideration* do pacto, continua a medir a submissão – que cessará se faltar segurança. O cidadão nunca deixa de ser indivíduo. Dessa condição derivam as suas expectativas (de viver, e bem), direitos(de lutar pela vida) – e frustrações: não há governo que se molde ao indivíduo. Ilusão pensar que a democracia escute melhor a minha voz; se me reconheço no Estado é que o criei, não porque pertença à assembleia soberana. Face aos demais membros desta última, cada votante é por definição minoritário: de modo que a distância do meu voto ao vencedor não é inferior, por princípio, à que me separa do decreto de um rei. Todo soberano, mesmo o monarca, me representa; nenhum soberano, sequer na democracia, se ajusta a mim (RIBEIRO, 2004; 210).

Pensamos que este ponto seja central a tese que Ribeiro pretende defender. A natureza humana, nas interpretações que o filósofo tece sobre Hobbes, não é um conteúdo que se preenche ou se molda, mas um apetite sempre insatisfeito por mais e mais. Um desejo que sempre se projeta para além de si, e que para poder perseverar em si mesmo (e não para controlar-se, remediar-se ou negar-se), funda o estado via o pacto social – artifício baseado no consenso das vontades. O contrato social consistiria, nestas veredas abertas por Janine, a canalização de um fluxo de energias anti-sociáveis que, uma vez justapostas, se fariam produtivas, permitindo a sociabilidade, e mais do que ela, a afirmação e perpetuação do *conatus*. Ato da vontade entendida como soma das paixões, o Estado representaria a obra prima de que seriam capazes os homens (RIBEIRO, 2004; 88). Por isso, insiste o autor: Hobbes não é Locke, e tampouco Rousseau. Em Hobbes a natureza humana é uma e sempre a mesma, antes ou depois do pacto. Não há possibilidade de educação cívica que a molde ou transforme. Destarte, a paz entre os homens será sempre temporária. Durará o tempo em que os rostos coléricos por detrás das máscaras da passividade assim o *desejarem*. Neste ponto Ribeiro (2004) é conclusivo: “o ciclo das revoluções encerra em seu movimento o próprio ciclo da condição humana”. (2004; 118).

Este é um ponto fundamental na leitura empreendida por Janine, e é interessante ver como esta relação entre individualismo radical, igualdade e justiça é por ele trabalhada. Para perseguir esta questão, relembra-nos do expediente da introspecção empregado por Hobbes quando pede ao leitor de o *leviathan* que a pratique, tentando, ao sondar o íntimo de suas paixões,

descobrir quem é. Segundo Janine, há aí um apelo à experiência vivida como metro e método da filosofia de Hobbes. Este *conhece-te a ti mesmo* seria, em Hobbes, o momento da afirmação do indivíduo que se faz consciente de si, de seus limites, de seus poderes, de suas possibilidades e paixões fundamentais. E é a partir deste momento que este indivíduo pode reconhecer-se enquanto um igual aos demais: ser de medos, esperanças e potência construtivas. E como nos diz Deleuze (2005), o desejo não é nada mais do que o construir. É também por este expediente que o homem pode reconhecer-se em seu ato criativo, ou seja, no Estado, fundando assim as bases de sua perfeita obediência. Sobre isso, esclarece-nos Ribeiro:

Praticando a introspecção, o homem percebe-se igual aos outros, não estaticamente mas no tempo, na dimensão de seu poder; existe entre nós uma desigualdade natural, mas que é inferior a igualdade de forças; como o fraco pode matar o forte, as hierarquias fazem-se caleidoscópios, em reversão constante. Também pela introspecção o indivíduo capta a justa eminência de seu poder – triunfo mental: apreende a sua igualdade, e por isso teme ser morto, e a sua glória, e então desdenha violar a palavra que deu. Do poder que tem, a enunciação mais forte é o ato de renúncia: criar o Estado. A obediência decorre, pois, de uma ação: por isso não pode haver “obediência passiva”, aquela que alguns absolutistas defendiam, do súdito que desobedece à ordem que tem por ímpia, mas acata o castigo. Se a obediência decorre de nosso principal ato, poderá ser passiva? Obedecer é agir. E o conhecimento, introspecção, estabelece esta ponte entre nosso ato passado e os atuais, que dele recebem inteligibilidade. Como a ciência nos quer apenas recordar que já fundamos o estado, o procedimento hobbesiano, por ser introspectivo, é retrospectivo e circular: do que já fizemos, derivar o que devemos, em nossos atos entender o que somos. O homem é *sapiens* por saber-se *faber* (2004; 223).

Neste sentido, Janine insiste em não se fazer uma leitura do texto hobbesiano pensando apenas em uma seqüência lógica, que iria, como quer Macpherson, da constatação do fato ao estabelecimento da norma, ou seja, da percepção do que o homem é à definição do que *deve fazer*. Contra a esta seqüência lógica, Ribeiro (2004) advogará pela não existência do fato. Contra este, o que existe é apenas o *conatus* em seu ativo movimento. E este apenas pode ser esquadrihado pelo expediente do *conhecer-te a ti mesmo*. É medindo a si mesmo, segundo nos indica Janine, que o homem descobre o seu caráter e a sua disposição para ser justo, isto é, a ser perfeitamente obediente.

“[...] *Conhecer-te a ti mesmo: conhecer-me antes da moral, antes de se distinguir o que sou do que devo (...)* Por isso o problema principal na formação do Estado, na montagem da paz, não é moral mas de física: fazer que as forças de guerra resultem na paz, que as disposições sensuais produzam justiça [...]”. (RIBEIRO, 2004; 224).

* * *

Ao longo das linhas acima apresentamos duas interpretações distintas acerca dos objetivos e fundamentos da filosofia política de Thomas Hobbes. Apoiando-nos na leitura proposta por C.B. Macpherson (1979), pudemos ver que em Hobbes, menos do que a passagem de um hipotético estado de natureza a um estado civil, o que estaria em jogo, é a consolidação e legitimação de um tipo de comportamento social baseado no livre, entretanto regulado, intercâmbio de poderes entre homens, agora esquadrihados e definidos na categoria de indivíduos possessivos. No cerne destas análises, vemos, a partir da interpretação do texto hobbesiano, erguer-se o mercado enquanto instituição de regulação social, ou melhor, enquanto instituição propriamente fundante do social. Por intermédio do mercado, e obedecendo às dinâmicas a ele inerentes, definir-se-ia a distribuição da justiça social, a igualdade entre os homens e, principalmente, a equação entre os movimentos de apropriação do mundo e as possibilidades de realização da liberdade humana.

Em diálogo com esta perspectiva, mas em linha oposta, pudemos acompanhar a partir das leituras de Renato Janine Ribeiro que o fundamento da filosofia política de Hobbes não estaria na consolidação de uma instituição social criada para regular e definir os libidinais movimentos humanos, mas ao contrário, no estabelecimento de uma relação sempre aberta e mutável – pois sempre aberto e mutável é o desejo, fulcro da própria definição humana – entre homens desejanter e necessidade de consolidação da obediência como fonte de preservação do *conatus*, ou seja, como substrato para a preservação da vida em consonância com os ritmos de seu próprio movimento.

Isto posto, e sem o objetivo de minar as distinções entre os dois interpretes aqui mobilizados, pretendemos dedicar as próximas linhas para desenhar algumas das semelhanças entre as duas possibilidades interpretativas, vendo, de que modo cada uma delas pode contribuir para a sustentação da relação que pretendemos desenvolver neste texto entre *indivíduo, liberdade*

e *apropriação do mundo*, como fundamentos da filosofia política de Hobbes.

Seja na consideração de que Hobbes lança os substratos filosóficos de legitimação de um mercado racional, racionalizador e competitivo – tese proposta por Macpherson (1979) –, seja na constatação de que o *conatus* humano escapa aos freios e possibilidades regulatórias de toda e qualquer instituição social, pois uma vez sanada – via momentos institucionais – uma necessidade imediata, o desejo humano, projetando-se sempre e ininterruptamente para além de si mesmo – como concebe a leitura estabelecida por Ribeiro (2004) –, entendemos que ambos os autores partes de uma constatação comum no interior da leitura de Hobbes: o movimento de *apropriação do mundo* pelo homem reflete-se na própria produção ontológica do mundo. Por isso, entendemos que seja impossível pensarmos em uma teleologia hobbesiana. Não há, nem em Hobbes, nem em nenhuma das duas linhas interpretativas aqui mobilizadas, instancia de redenção humana e nem horizonte de virtude. O que há, é *apropriação e produção contínua* – e em continuidade – do mundo. Ou seja, o que observamos em Hobbes é a irrupção de um movimento infinito do desejo, de um desejo que é tanto construção, como nos diz Deleuze, mas também destruição, intransição e resistência: desejo de potência. Sobre este ponto, Janine Ribeiro está certo: inútil moralizar. Os desejos não são pecados, mas fundamentos da vida humana. Da aquisição de um objeto a outro, e depois deste a outro e a outro em um circuito *ad infinitum*, sobre o desejo sempre se imporão aparelhos de captura que pretenderão controlá-lo, neutralizá-lo, territorializá-lo, estriá-lo. Mas se espreado sempre para além de si mesmo, o desejo escapa a codificações, se desterritorializa, buscando na aquisição e no esgotamento do espaço estriado as potências para novos alisamentos (DELEUZE; GATTARI, 1997). Mais uma vez Ribeiro (2004) acerta: o ciclo ininterrupto das revoluções políticas nada mais retrata que o frenético ciclo por onde a natureza humana se define enquanto *conatus*. Mais uma vez, e sobre um terreno de produção ontológica do real, inútil moralizar.

Mas também entendemos que Macpherson (1979) acerta ao traçar os contornos do mundo do mercado. Por mercado que não é, em nem pode – uma vez que voraz – ser controlado por si, mas somente por ingerências externas, por meio de leis e do poder do estado. Ingerências as quais resiste e combate, buscando definir a sociedade a partir de seus próprios movimentos. Podemos aqui, inclusive lançarmos a questão: não seria o mercado, uma instância por excelência onde o *conatus* desdobrar-se-ia infinitamente? Por sua definição, o mercado conjuga-se ao

desejo, por isso, sua força advém da própria liberação do desejo, ou quando não raro na criação artificial – e não é o artificial uma segunda natureza – de novos desejos a serem sobre os primeiros secretados.

Por um lado, o desejo enquanto fonte de instituição do político. Por outro, o desejo enquanto dínamo frenético da economia de mercado. Política e economia fundidas em faces distintas de uma mesma moeda, a da economia-política moderna. Sobre qual outro tema os séculos vindouros se debaterão tanto? Também acerta Richard Morse (1988): Hobbes representa uma virada epistêmica na filosofia política. Por isso, seus escritos são proféticos. Ao esquadriharem o real, suas lições e ensinamentos não o esgotam ou o aprisionam, mas ao contrário, o liberam para, obedecendo ao metrônomo do desejo, ser construído sob o ritmo das vontades e querer humanos.

3 SPINOZA E A MODERNDADE: A CONSTITUIÇÃO DO COLETIVO E A LIBERDADE DA POTÊNCIA

Eu não sou eu nem sou o outro.
Sou qualquer coisa de intermédio.
Pilar da ponte de tédio,
Que vai de mim para o outro
(Mário de Sá Carneiro – O outro)

Ao longo da discussão acima pudemos acompanhar como Hobbes, através de sua filosofia política, respondeu à crise posta pela derrocada do medievo e pelo surgimento de novos padrões de acumulação de capitais, apontando - a partir da fundação de um novo patamar de igualdade moral e de justiça social - o individualismo como valor cardinal para a consolidação do mundo moderno. Por esta fórmula, o autor equacionou, a partir da liberação das vontades humanas como fundamento de construção do real, as relações entre apropriação do mundo e liberdade humana. Baseando-nos nas interpretações de Macpherson (1979), percebemos que o cerne da operação hobbesiana residiu no deslocamento da temática das paixões e dos desejos para a temática dos interesses como móvel para a relação de sociabilidade entre os indivíduos proprietários. Avançamos apontando que, em Hobbes (1983), os indivíduos, ao entrarem em relação, avaliam-se mutuamente em termos de seus poderes, operação que resulta na alienação, mediante recompensa, de uma das partes à outra, restando ao final um *surplus* de poder, ou seja, a legitimação da relação de dominação de uma parte sobre outra. Nesta leitura, concluímos serem as relações sociais sempre assimétricas, uma vez que a assimetria constitui-se, no interior da teoria hobbesiana, como a base dinâmica da competição. Em termos também conclusivos, observamos como a dominação ergue-se como a tônica do social, sendo, ao fim e ao cabo, afirmada como princípio de construção do real.

Por outro lado, apoiando-nos nas leituras e interpretações de Ribeiro (2004), vimos como a filosofia política de Hobbes emana da potência da vida em querer se afirmar, se enraizaria na *vontade* e se fundamentaria no *contrato* que institui o *poder* e a *obediência* como condições para a preservação da vida e do *conatus* – força empregada pelo ser no sentido de perseverar em si mesmo. Ou seja o fundamento da filosofia política de Hobbes residiria, por esta leitura, no

estabelecimento de uma relação entre os ritmos do desejo e a instituição de padrões de obediência política.

Este é justamente o horizonte ao qual – ao menos na leitura aqui proposta -, opõe-se Spinoza (1973; 2003). Nas linhas abaixo, argumentarei que, em Spinoza, o confronto entre os indivíduos não é subsumido pelo poder (*potestas*), mas sim, reaberto sobre o terreno da potência (*potentia*). Ou seja, que a relação entre os poderes dos indivíduos não resultará, nesta perspectiva filosófica, na subtração do poder de um ao poder de outro, mas sim na articulação entre estes poderes. Não desconsiderando o conflito, mas ao contrário, exacerbando-o ao limite, Spinoza visualizará o horizonte do consenso. Esta será a fórmula spinoziana para a constituição e afirmação política do coletivo, da *Multitudo*.

Destarte, e esta será a hipótese que procuraremos defender ao longo das próximas linhas, atravessando a negatividade do social, a *multitudo* incorpora em seu interior o conflito entre os múltiplos desejos individuais, subsumindo-os – na condição de premissa positiva – à imperativa força do desejo coletivo. Nestes termos, a *multitudo* definir-se-á como uma potente trama entre os muitos desejos dos muitos. Em seu interior as pulsões do desejo lograrão efetividade política, não pela chave negativa, como o vimos em Hobbes (1983), mas como força positiva no processo de constituição do real. Este ponto merece nossa atenção, pois assinala uma original posição metafísica no interior da filosofia: a filosofia de Spinoza (1973; 2003) dignifica o desejo e as paixões, tomando-os como base radical de um programa de liberação. Liberação do tempo em devir, liberação do espaço em infinito, liberação do indivíduo em ser de plenitude e liberdade. Por conseguinte, o homem – ser de desejos - não será visto aqui como um ser atomizado no social, um universo dentro do universo (ou ainda, como nos dirá na *Ética, um império num império* (SPINOZA, 1973b; 184), mas sim como um, entre os muitos, dos nós anelantes por onde se tece uma extensa e rizomática rede social que, aqui e acolá, desdobrar-se-á em coletivos.

Mas não só o desejo e as paixões são dignificados em Spinoza (1973; 2003). As massas (figura enjeitada ao longo de nosso moderno pensamento social) também o são, afirmando-se enquanto instância crítica e desilusionista do real, enquanto a base do próprio real em seu movimento constitutivo (NEGRI, 2002; 280). Após Maquiavel, o *zoom politikon*

aristotélico, mais uma vez, re-atualizará sua metafísica, referenciando, outrossim, na percepção da natureza social do homem, o radical horizonte de construção do humanismo republicano¹⁵.

Desta forma, após liberar o movimento do desejo dos ilusórios freios de uma razão moralizadora ou de um horizonte de poder normativo, Spinoza destruirá as possibilidades de pré-determinação do horizonte metafísico. Crítica *versus* mistificação. A constituição do coletivo será a resposta spinoziana ao horizonte posto pela crise do século XVII. Em relação ao diagnóstico de Hobbes (1983), Spinoza (1973; 2003) parece situar-se um passo a frente, re-propondo o projeto de constituição do real ao nível da potência e não do poder¹⁶. Seu horizonte é o da permanente reabertura do ser à radicalidade de seu devir. Neste sentido, veremos que, em Spinoza, a relação entre o processo de apropriação do mundo e de realização da liberdade humana, é uma relação entre sinônimos que se constituem mutuamente, e mutuamente se afirmam na definição política do real. Ou seja, que a apropriação do mundo é a manifestação necessária do desejante movimento da liberdade. É fundamental que sublinhemos este ponto. Em distinção à linhagem metafísica hegemônica do ocidente, a liberdade, em Spinoza, não se definirá como ato de livre-arbítrio, mas sim como *livre necessidade* do movimento do ser. Assim, não se trata de uma liberdade negativa, definida no paradoxo entre permissão e impedimentos, mas sim de uma liberdade transgressivamente positiva e transbordantemente propositiva. Liberdade constitutiva e constituição da liberdade. Nesta exaltação da liberdade e de seu movimento, definir-se-á uma filosofia da alegria e dos encontros, uma filosofia do porvir (MACHEREY *apud* NEGRI, 1993, p.

¹⁵ Com o entusiasmo, a euforia e o certo exagero que lhe são peculiares, Antônio Negri sintetiza o projeto: *Certamente não se pode negar que Spinoza tenha aceito escolher seu campo. Toda a sua filosofia exprime aqui um ponto de vista, uma tomada de posição de partido sobre a realidade. A escolha política baseia, condiciona e faz avançar o projeto metafísico: legitimar a república mundana é fundar a cidade de Deus, a república do espírito. Para quem conhece a tradição revolucionária do humanismo, dos chanceleres florentinos aos republicanos protestantes, isso não é de estranhar: é uma continuidade, a que Spinoza está renovando. A anomalia, a desmedida do projeto de Spinoza estão em outro ponto: no fato de que essa “spes” oposta ao “metus”, que essa “libertas” oposta a “superstitio”, que essa república oposta ao absoluto monárquico, ele as coloca e renova quando o século inteiro as combate. De modo que a medida racional que constitui o conteúdo revolucionário do discurso de Spinoza se apresenta como uma desmedida em relação ao concreto histórico. Medida e desmedida da instância spinozista: a teoria política absorve e projeta essa anomalia no pensamento metafísico. A metafísica, levada para as primeiras linhas da luta política, contém em si a proporção desproporcionada, a medida desmesurada que é próprio de todo Spinoza. (...) É então anômala a filosofia de Spinoza em seu século, e selvagem aos olhos da cultura dominante. É a tragédia de toda filosofia, de todo testemunho selvagem de verdade que se coloca contra o tempo: contra este tempo e contra esta realidade. Mas a tragédia pode-se abrir, potente, sobre o porvir* (NEGRI, 1993; 173-174).

¹⁶ Nos dizeres de Antônio Negri, *Em Hobbes a crise conota horizonte ontológico e o subsume; em Spinoza a crise é subsumida sob o horizonte ontológico* (NEGRI, 1993; 46).

10). Consolida-se, assim, o alfa e o ômega de uma rizomática ontologia do alargamento, de uma transbordante ontologia das bordas.

Para que possamos explorar a riqueza filosófica proposta por esta noção dos *encontros*, é necessário estabelecermos, em um primeiro momento, uma distinção entre as noções de *afeto* (affectus) e *afecção* (affectio), para em seguida, visualizarmos como elas se correlacionam com a noção de potência – elemento central tanto a filosofia de Spinoza (1973; 2003), quanto aos objetivos deste trabalho. Spinoza pensa os homens como autômatos (*automaton*) espirituais, tentando por esta fórmula considerar que as idéias se afirmam nos homens, mais do que são por eles produzidas (desnecessário dizer o quanto Spinoza esta aqui a reagir impetuosamente contra Descartes, propondo a impossibilidade de apreensão da coisa pensante por si mesma, ou seja, excluindo a possibilidade do *cogito*). Enquanto autômatos espirituais, vivendo sob o impacto constante de idéias exteriores que nele se afirmam, Spinoza propõe então que o existir seja ritmado por uma sucessão de idéias, em outros termos, pela variação contínua e perpétua destas idéias em nós. Esta variação será o que define a *força de existir* ou *potência de agir* do homem. Sobre isso diz-nos Deleuze (1978):

O afeto em Spinoza é a variação (é ele quem fala pela minha boca: ele não chegou a dizê-lo porque morreu jovem demais ...), é a variação contínua da força de existir na medida em que essa variação é determinada pelas idéias que se tem. (...)O afeto não se reduz a comparação intelectual das idéias, o afeto é constituído pela transição vivida ou pela passagem vivida de um grau de perfeição a outro, na medida em que essa passagem é determinada pelas idéias; porém, em si mesmo ele não consiste em uma idéia, ele constitui o afeto.

Assim, podemos definir o afeto, em uma primeira visada, como a sucessão das idéias caminhando “*pari passu*” com a variação da força de existir ou potência de agir, seja afirmando-a (aumentando a potência de agir), seja negando-a (minimizando a potência de agir). Nos extremos desta linha de sucessão, encontramos as paixões alegres e as paixões tristes, entendidas por Spinoza (1973b) como os dois afetos fundamentais. De forma sucinta, a tristeza será toda a paixão, não importa qual, que acarrete na diminuição da potência de agir, e a alegria será toda paixão que envolva um aumento da potência de agir. Este é um ponto que merece destaque, pois daqui, como observará Deleuze (1978), Spinoza deriva um problema político que

atravessará toda sua obra: “como acontece que as pessoas que tem o poder, não importa em que domínio, tenham necessidade de afetar-nos de uma maneira triste? As paixões tristes como necessárias: inspirar paixões tristes é necessário ao exercício do poder”. Definido o afeto, caminhemos à definição de afecção.

Segundo Spinoza (1973b) a afecção pode ser definida como o estado de um corpo considerado como sofrendo ação de um outro corpo, em uma relação onde o efeito indica menos a natureza do corpo afetante do que a do corpo afetado. Aqui reside uma idéia central ao desenvolvimento da filosofia de Spinoza: indicando a ação de um corpo sobre outro, a afecção revela o contato entre os corpos, e mais do que isto, a mistura entre eles. Chegamos assim a noção do *encontro*, e por seu intermédio ao ponto de reconciliar, sob o tema da potência, as noções de afeto e afecção. Com fins a melhor elucidarmos este ponto, cabe ainda uma citação de Deleuze:

Quando eu faço um encontro de modo que a relação do corpo que me modifica, que age sobre mim, combina-se com minha própria relação, com a relação característica do meu próprio corpo, o que é que acontece? Eu diria que minha potência de agir é aumentada; ela é aumentada ao menos sob aquela relação. Quando, ao contrário, eu faço um encontro de modo que a relação característica do corpo que me modifica compromete ou destrói uma de minhas relações, ou minha relação característica, eu diria que minha potência de agir é diminuída ou mesmo destruída. Nós voltamos a encontrar aqui nossos dois afetos fundamentais: a tristeza e a alegria.(...) E todas as paixões, em seus detalhes, Spinoza irá engendrará-las a partir desses dois afetos fundamentais: a alegria como aumento da potência de agir, a tristeza como diminuição ou destruição da potência de agir. Isso equivale a dizer que cada coisa, corpo ou alma, se define por uma certa relação característica, complexa, mas eu também poderia dizer que cada coisa, corpo ou alma, se define por um certo poder de ser afetado (DELEUZE, 1978).

Isto posto, pretendo desenvolver o presente texto através do caminho que liga, sobre um plano metafísico imanente, o desejo humano à constituição do coletivo, para, através deste movimento, visualizar como em Spinoza (1973; 2003) a democracia afirma-se como linguagem ontológica de constituição do social, como realidade política que mais fortemente convém a liberdade de movimento que a natureza concede aos homens. Retomaremos este ponto mais abaixo, mas desde já, pensamos ser interessante perceber que, em Spinoza (1973; 2003), a

discussão entre as formas de governos não se reduz as distinções entre os diversos arranjos institucionais, ganhando, sim, um campo mais virtuoso, o da ontologia do social. Ao advogar a favor da democracia, Spinoza vislumbra mais do que um arranjo institucional específico, um regime político nucleado em torno da plena identificação entre vontade coletiva e lei natural, entre potência e realização. Voltaremos a este ponto.

Para iniciarmos a exposição, vejamos a passagem com a qual Spinoza (1973b) introduz do Livro III da *Ética*. Nestas linhas, Spinoza acerta as contas com a linhagem metafísica contra a qual quer opor-se e, com especial clareza, propõe as bases nas quais alicerçará o plano da imanência enquanto a tônica de seu sistema conceitual. Contra a tradicional cesura por onde se constrói a linhagem metafísica transcendental, Spinoza propõe, de forma incisiva e inovadora, a continuidade entre homem e Natureza, vícios e virtudes, desejos e razão como princípio dinâmico do movimento de apropriação do mundo e de constituição da liberdade humana. Nesta operação, revelará o local destinado ao homem no interior de sua metafísica.

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo a sua determinação. Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na *potência comum da Natureza*, mas não sei em que vício da natureza humana, e, por essa razão, lamentam-na, riem-se dela, desprezam-na, ou o que acontece mais freqüentemente, detestam-na; e aquele que mais eloqüentemente ou mais sutilmente souber censurar a impotência da alma humana é tido por divino. É certo que não têm faltado homens eminentes (ao trabalho e ao talento dos quais confessam dever muito) para escrever muitas coisas belas sobre a reta conduta da vida e dar aos mortais conselhos cheios de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças das afecções e, inversamente, o que pode a alma para as orientar. (...) **Mais eis como eu raciocino. Nada acontece na Natureza que não possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas; por consequência a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser também una e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza. Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da**

mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer (SPINOZA, 1973b; 183, grifo nosso).

Esta passagem é paradigmática ao que diz respeito ao desenvolvimento da filosofia política de Spinoza (1973b). Aqui, reconhece-se que a principal causa da alienação humana reside precisamente na ilusão de sua autonomia em relação a natureza. *“Il est donc indispensable de deduire cette nature à partir de la Nature considerée en elle-même, em la réintégrant dans l’ordre global dès choses auquel fondamentalement elle appartient et dont elle est artificiellement separe”*. (MACHEREY, 1997; 8). Nesta crítica, Spinoza (1973b) - ao reintroduzir o homem na ordem da natureza, definindo-o, a partir de seus impulsos passionais, como ser desejante - sugere todo um projeto de investigação filosófica e de constituição metafísica, baseado na afirmação das paixões como um terreno a ser percorrido pelo pensamento e não simplesmente superado. Insistamos neste ponto. Em pleno século XVII, sob a hegemonia de uma moral que investe na cisão entre desejo e razão, entre natureza e civilização, opostas, respectivamente, nos campos dos vícios e das virtudes, a filosofia de Spinoza apresenta-se em sentido oposto, persistindo em uma visão integral do ser. Avançando em direção à metafísica das paixões, a filosofia Spinoziana não se deixa apreender pela nem pela nova moralidade racional, nem pelas expectativas do interesse. Vislumbrando o homem no interior da natureza, vendo-o como parte dela e a ela submetido, Spinoza lança o desafio de rearticular, no campo filosófico, aquilo que no real nunca esteve separado. Sob a égide da Natureza e de suas leis universais, na base do processo constitutivo do real, Spinoza (1973; 2003) aponta aos potentes vetores resultantes do imbricamento entre o homem, desejos e livre movimento.

Em Spinoza, os homens revelam-se tais como são¹⁷. Sujeitos à força das paixões, movidos por apetites irrefreáveis e, entretanto, passíveis, em seus movimentos, de virtudes e perfeições, “[...] o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta [...]” (SPINOZA, 2003; 67). Deus e homem estão Natureza. O homem e deus são a Natureza e a manifestam.

¹⁷ *Les hommes tels qu’ils sont*. (MACHEREY, 1997; 53)

Este é um ponto essencial para que possamos melhor compreender os próximos movimentos da discussão que aqui será levada a cabo. Neste sentido, poderíamos, em uma breve digressão, lançar a pergunta sobre qual o papel epistemológico a figura de deus desempenhou para a reflexão filosófica do século XVII. Tentando responder a essa questão, Gilles Deleuze (1980a), em uma sessão de seus cursos sobre Spinoza estabelece um paralelo analítico com a pintura, principalmente com a obra de El Greco. A questão por ele lançada pode ser resumida nos seguintes termos: *o que indica as inúmeras apropriações de deus enquanto temática no mundo das artes?* Segundo Deleuze, menos do que indicar a um inevitável constrangimento do teológico sobre a arte, o que as representações pictóricas de deus informariam – na superfície de uma camada epistêmica específica – seria a descoberta de um espaço para a liberação das técnicas artísticas. Ou seja,

[...] é verdade que há constrangimentos da igreja que se exercem sobre o pintor, mas há transformação dos constrangimentos em meios de criação. Eles se servem de deus para obter uma liberação das formas, para levar as formas até um ponto em que as formas já não têm nada a ver com uma ilustração. As formas se desencadeiam. Elas se lançam em uma espécie de Sabá, uma dança muito pura, as linhas e as cores perdem toda a necessidade de serem verossímeis, de serem exatas, de se assemelharem a qualquer coisa. É a grande liberação das linhas e das cores que se faz em favor dessa aparência: a subordinação da pintura ao cristianismo (DELEUZE, 1980 a).

Com a reflexão filosófica teria se passado algo de semelhante: neste campo, deus, e o tema de deus, foram uma ocasião sem precedentes para a liberação daquilo que constitui o próprio objeto de criação da filosofia: os conceitos. Em outras palavras, esta idéia nos indica que no nível do divino os conceitos estão liberados. Neste exemplo, propõe Deleuze (1980a) pensarmos nas apropriações do tema de deus levadas a cabo no interior dos postulados filosóficos de Descartes, Leibniz, Hobbes, entre outros. Por intermédio de uma realidade que emana infinitamente da divindade, nos indica Deleuze que estes pensadores puderam recriar o mundo e o liberar a paisagens até então inimagináveis. E é aqui que a filosofia de Spinoza (1973; 2003) se define: em sua apropriação do tema de deus, inova e radicaliza, trazendo para o centro da filosofia e da metafísica aquilo que apenas residia em suas franjas: o plano da imanência.

A causa imanente estava presente na filosofia o tempo todo, mas sempre como um tema que não ia até as últimas conseqüências. Por que? Porque era sem dúvida o tema mais perigoso. Deus pode muito bem ser tratado como causa emanente, isso não traz nenhum problema, porque haverá ainda uma distinção entre a causa e o efeito. Mas tudo se torna muito mais difícil se Ele for tratado como causa imanente, de tal modo que não se saiba muito bem como distinguir a causa e o efeito, ou seja, deus e a criatura. A imanência era antes de mais nada o perigo (DELEUZE, 1980a).

Aqui Spinoza (1973; 2003) é o revolucionário. Deus está no mundo, o mundo está em deus. Por esta fórmula radical, o filósofo indica que as causas não apenas permanecem em si para produzir, mas os seus produtos permanecem nelas. É este o deus proposto no Livro I da *Ética*: o que existe é somente uma única e absolutamente infinita substância, que possui todos os atributos, que é todas as causas e todos os efeitos. Em sua superfície, aquilo que se chamaria de criaturas, criaturas não são, mas modos ou maneiras específicas desta mesma substância. Com efeito, valendo-se da noção de deus, Spinoza sustenta a existência de uma única substância possuidora de todos os atributos e manifesta em uma gama de formas diversas através dos modos. Neste ponto Deleuze (1980a) nos encaminha a uma conseqüência filosófica essencial:

Se a substância possui igualmente todos os atributos, não existe hierarquia entre os atributos, um não vale mais do que o outro. Em outros termos, se o pensamento é um atributo de deus ou da substância, não haverá nenhuma hierarquia entre o pensamento e a extensão. Todos os atributos terão o mesmo valor a partir do momento em que eles são atributos da substância. (...) é uma revolução conceitual extraordinária: em Spinoza tudo se passa como que sobre um plano fixo. Um extraordinário plano fixo que não será de modo algum um plano de imobilidade, pois todas as coisas irão se mover – e para Spinoza só o movimento das coisas conta – sobre esse plano fixo. Ele inventa o plano fixo (DELEUZE, 1980a).

Por esta leitura, podemos concluir que, estando em todas as partes onde há ser, os existentes, os sendo, somente os serão no ser: eis o plano fixo sobre o qual Spinoza (1973; 2003) movimenta sua ontologia da imanência. Reencontraremos esta digressão linhas abaixo, vendo como ela fundamenta a recusa de Spinoza pela moral, em nome da proposição de um ética.

Neste movimento, em Spinoza, a ascese da transcendência desloca-se para o mundo e assim para uma dinâmica do ser modal, do ser que existe segundo a sua própria potência. Sobre este plano, a filosofia de Spinoza avança: *como constituir, a partir da própria realidade humana, obedecendo às características específicas de seu movimento de apropriação do mundo, um sistema de governo que, a um só tempo, seja adequado ao desenvolvimento do homem em sua busca por perseverar em seu ser e conduza-o a realização da liberdade que a natureza reconhece a cada uma de suas partes? De que maneira a política, alicerçada sobre as pulsões naturais do homem, pode, ao tempo que manifesta a própria potência da natureza, ampliá-la e, assim, instituir um programa político radicalmente emancipatório? Ou ainda, como a relação entre apropriação do mundo e realização da liberdade humana pode ser solucionada sem que uma das partes tenha de reduzir-se a outra (tal como acompanhamos na solução hobbesiana), mas sim, ao contrário, que ambas possam, conjuntamente e em seus próprios termos, desenvolver-se aos seus limites extremos?*

§ 4. - Visando a política, não quis, por conseqüência, aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas somente estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorda com a prática. Noutros termos, no deduzir do estudo da natureza humana e, para contribuir para este estudo com a mesma liberdade de espírito que é costume contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento. Considerei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade, a trovoada e todos os meteoros pertencem à natureza atmosférica. Seja qual for a perturbação que possam ter para nós estas intempéries, elas são necessárias, pois têm causas determinadas de que nos preocupamos em conhecer a natureza, e quando a alma possui o verdadeiro conhecimento destas coisas, usufrui dele tal como do conhecimento que dá prazer aos nossos sentidos.

§ 5 – É certo, e na nossa *Ética* demonstramo-lo, que os homens estão necessariamente submetidos a emoções; são de tal modo que experimentam piedade em relação aos infelizes, inveja aos que possuem felicidade; que são mais levados à vingança do que à piedade. Além disso, cada qual deseja que os outros vivam consoante a sua própria compleição, aprovelem o que ele próprio aprova, e rejeitem o que ele próprio rejeita. Donde resulta que, querendo todos ser os primeiros, surjam conflitos entre eles, procurem esmagar-se uns aos outros e que o vencedor se glorifique mais por ter triunfado do seu rival que por haver obtido qualquer vantagem para si mesmo. E indubitavelmente todos estão persuadidos que, pelo contrário, seguindo os ensinamentos da religião, cada um

deve amar o próximo como a si mesmo, isto é, defender como seu próprio o direito de outrem; mas nós mostramos já como esta persuasão pouco poder tem sobre as emoções. Triunfa, na verdade, quando se está perante a morte, quer dizer, a doença venceu as paixões e o homem jaz inerte, ou ainda nos templos onde os homens não têm interesses a defender; mas não possui eficácia perante os tribunais ou na corte, onde seria mais necessário que a tivesse. Mostramos, por outro lado, que a razão pode bem conter e governar as emoções, mas vimos ao mesmo tempo que o caminho ensinado pela Razão é muito difícil; aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a *multidão*, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da Razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, comprazem-se com a ficção (SPINOZA, 1973c; 314).

Percebemos assim, a complexidade da questão posta por Spinoza. Contra as ficções da idade do Ouro e suas mistificadoras soluções transcendentais, o filósofo propõe-se a encarar o homem de frente e a enfrentar os desafios de sua artilosa sociabilidade. Em outros termos, o enunciado proposto por Spinoza indica a necessidade de contornar o modo como a apologia da razão estabelece a associação entre *cupiditas* humana e conflito social. Imanente e materialista, a filosofia de Spinoza não autoriza o homem a negar ou a reprimir suas pulsões desejantes, ao contrário, em seu objetivo, enxerga-se a necessidade de se consolidar uma arquitetura política do real adequada à livre manifestação do desejante movimento humano de apropriação do mundo. No centro deste argumento, Spinoza visualiza o conflito entre os desejos como dinâmica inerente a sociabilidade humana, mas, com vistas à sua solução, reivindica não a negação desta natureza, mas sim, a sua plena aceitação. Fonte constitutiva do social, o conflito, entretanto, não o esgota.

Assim, para que possamos perseguir - nos termos de uma metafísica imanente - a solução spinoziana para relação entre apropriação do mundo e realização da liberdade humana é preciso que compreendamos como, a partir dos movimentos orquestrados pela lei natural, o filósofo holandês fundamenta, para além do reconhecimento da importância do estado na conformação da obediência política (poderíamos falar aqui em fazer da paixão desejo bem compreendido¹⁸), a dinâmica propriamente ontológica de constituição do coletivo social.

¹⁸ Para amplificar a dimensão desta discussão, cito a seguinte parte escólio da proposição IX da *Ética* III. *Entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: o desejo é o apetite de que se tem consciência. É portanto, evidente, em virtude de todas estas coisas, que nos não esforçamos por fazer uma coisa que*

Já dissemos que a metafísica spinoziana articula-se no plano da imanência e que, nesta superfície, o homem – definido no e pelo próprio movimento do desejo - é visto como parte integrante da Natureza, manifestando, em suas ações de apropriação do mundo, a própria potência desta. Cabe-nos, agora, examinarmos, a partir da relação entre as noções de *Governo de deus*, auxílio interno de deus, auxílio externo de deus e eleição de deus, como Spinoza consolida seu horizonte metafísico propondo a dissolução de deus na Natureza. Após este movimento poderemos vislumbrar como o homem, afirmado como parte integrante da própria natureza, manifesta em suas ações a potência desta.

Por governo de Deus, entendo a ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento das coisas naturais. Já dissemos, e demonstramos algures, que as leis universais da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas e determinadas, não são outra coisa senão os eternos decretos de deus, os quais implicam sempre eterna verdade e necessidade. Dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e por orientação de deus. Seguidamente, **porque a potência de todas as coisas naturais não é outra coisa senão a própria potência de deus, pela qual tudo é produzido e determinado, conclui-se que todos os bens que o homem - ele próprio parte da natureza - adquire e lhe são úteis para a conservação do seu ser, assim como tudo o que a natureza lhe oferece sem exigir trabalho, é-lhe, de fato, oferecido unicamente pela potência divina, quer ela atue por meio da natureza humana, quer por meio de coisas exteriores a esta.** Assim sendo, podemos chamar auxílio interno de deus *a tudo quanto a natureza humana, apenas com a sua própria potência, pode fazer para conservar o seu ser; auxílio externo, por sua vez, é tudo aquilo que resulta em seu benefício mas é produzido pela potência de causas exteriores.* Donde segue também o que deve entender-se por eleição de deus. Como, efetivamente, ninguém faz nada que não esteja de acordo com a ordem predeterminada da natureza, quer dizer, com o governo e o eterno decreto de deus, resulta que ninguém escolhe para si determinada maneira de viver nem faz seja o que for a não ser por especial vocação de deus, que escolhe essa pessoa dentre as outras para fazer aquela obra ou para levar tal modo de vida (SPINOZA, 2003, p. 52, grifo nosso).

A partir das relações acima, fica estabelecido que deus – ou a natureza – age na medida necessária em que existe, ou seja, em um pleno movimento da potência, em uma absoluta

não queremos, não apeteçemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos. (SPINOZA, 1973b; 190).

dinâmica de liberdade. Nesta manifestação necessária, nenhum obstáculo ou impedimento pode se interpor entre a vontade e realização no movimento de efetivação da natureza. Tudo o que ocorre em seu interior ocorre como *livre e necessária* manifestação de sua potência. Inclusive, o movimento de apropriação do mundo conduzido pelo homem no sentido de perseverar o seu ser, ou seja, de perseverar na realização do movimento de sua potência. Em outros termos, em Spinoza (1973; 2003), o movimento de apropriação do mundo é a realização da livre necessidade do desejo. Este argumento nos indica que o direito a existir de todo o ser na natureza define-se pela capacidade deste em efetivar sobre o mundo os impulsos de seu desejo, ou melhor, que cada homem no mundo tem como limite de seu movimento apropriatório o ponto exato de extensão da sua potência.

§ 7 – Ninguém pode negar que o homem, como os outros indivíduos, se esforça por conservar o seu ser. Se se pudesse conceber algumas diferenças, deveriam provir de possuir o homem uma vontade livre. Mas, quanto mais o homem é concebido por nós como livre, mais somos obrigados a julgar que deve necessariamente conservar o seu ser e possuir a si mesmo; seja quem for que não confunda a liberdade com a contingência, conceder-me-á isto sem dificuldade. *A liberdade, com efeito, é uma virtude, quer dizer, uma perfeição.* Conseqüentemente, nada do que atesta impotência no homem se pode relacionar com a sua liberdade. Por conseguinte, o homem não pode de maneira alguma ser qualificado como livre, porque pode não existir ou porque pode não usar da razão; não pode ser senão na medida em que tem o poder de existir e de agir segundo as leis da natureza humana. Portanto, quanto mais consideramos que um homem é livre, menos podemos dizer que ele não pode usar a razão e preferir o mal ao bem; e assim deus, que é um ser absolutamente livre, conhece e age necessariamente, isto é, existe, conhece e age por uma necessidade com que existe; do mesmo modo que existe em virtude de uma necessidade da sua própria natureza, age também em virtude de uma necessidade da sua própria natureza, quer dizer, com uma absoluta liberdade (SPINOZA, 1973c; 316-317).

Este é um ponto merece destaque, pois aqui podemos perceber a relevância da definição de liberdade em Spinoza. “Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira” (SPINOZA, 1973b; 84-85). Categórico, ao pensar a liberdade não nos marcos do transcendente livre-arbítrio (operado nos termos morais do certo e do errado), mas sob as balizas da livre

necessidade (ética fundada nas composições entre o bom e do mau), Spinoza a coloca no centro de sua ontologia. Deslocando-se da moral universal à ética, entendida como o movimento real da sociabilidade, Spinoza apresenta o horizonte como espaço permanentemente aberto ao movimento da potência. Eis a dinâmica deste movimento ontológico: *A livre necessidade* do desejo projeta-se no movimento de apropriação do mundo e, a apropriação uma vez efetivada sobre o mundo, desdobrar-se em novos – e necessários - movimentos do desejo. Neste ir além constante, define-se uma ontologia direta e não mediada, baseada na pura espontaneidade da necessidade. Esta expansão do ser prático, com efeito, qualifica a liberdade como constante movimento de transgressão¹⁹. Pura pulsação do ser na borda do nada (NEGRI, 2002; 89).

Este é o momento de reencontrarmos a breve digressão lançada acima para pensarmos as bases do deslocamento, sob o plano da imanência, da moral à ética no interior da filosofia de Spinoza (1973; 2003). Se, conforme vimos acima, *o ser está em todas as partes onde há ser*, o que acarreta que os existentes, o sendo, apenas os são no ser, podemos concluir a inexistência de qualquer grau de superioridade de um Uno transcendental em relação ao ser. A clareza desta operação é fundamental para que possamos perceber o deslocamento spinoziano da moral à ética. Por que? Porque não havendo nada superior ao ser – o ser é, e o que é, é ser – mas sim uma única e infinita substância absoluta, Spinoza (1973; 2003) rejeita a idéia de uma essência que anteceda a existência, noção fundamental para o estabelecimento da moralidade. Expliquemo-nos. A moral trata fundamentalmente das essências e dos valores, ou melhor, procura nos conduzir à nossa essência e desta nos levar aos valores que devemos seguir para que a afirmemos. Assim, a moral não se esgota no ser, uma vez que o julgamento – ferramenta de perscrutação da moral – sempre se apoiará em algo para além do ser - no bem, no uno, no transcendente. Com efeito, podemos ler a operação moral como uma operação de realização das essências, essências que por sua vez ainda não encontram-se realizadas. Por isso, a problemática basilar e fundante da filosofia moral está na consolidação de horizontes normativos que ordenem a realização de uma essência ainda não realizada por si mesma. Sobre isso considera Deleuze:

Dizer que ela [a essência] se realiza pela moral, é dizer que deve ser tomada como um fim para o homem existente. Então, conduzir-se de maneira racional, quer dizer, fazer passar da essência ao ato, esta é a tarefa da moral. Agora, a

¹⁹ A versatilidade do ser metafísico se faz exuberância do ser ético.(NEGRI, 1993; 206)

essência tomada como um fim – isso é um valor. Vejam que a visão moral do mundo está feita de essência. A essência só está em potência, há que se realizar a essência, e isto se fará na medida em que a essência é tomada como um fim e os valores asseguram a realização da essência. A isto eu chamo de moral (DELEUZE, 1980e).

A questão que se levanta aqui, como pano de fundo da filosofia moral, é: o que devo fazer para alcançar um fim ou seja, como devo pautar minha ação em virtude da realização de minha essência? Por quais balizas devo guiar-me para fazê-lo? É outro o sentido e a direção da ética. Nela, a questão não se põe no que se deve fazer, mas sim no que se pode fazer. E aqui Spinoza (1973b) provoca a tradição filosófica, considerando que até o momento muitos se perguntaram sobre o que pode a alma para regular e guiar o corpo, mas todos se esquivam de saber o que pode um corpo. *Do que um corpo é capaz?* Este é um deslocamento radical, pois, sob ele, desmoronam-se as pré-determinações. Só é real aquilo que é, e não o que deveria ser: o corpo, os efeitos e suas capacidades de ser afetado. Prossegue Deleuze:

[na ética] se trata de definir as pessoas, as coisas, os animais, qualquer coisa, pelo que cada um pode. As pessoas, as coisas, os animais, se distinguem pelo que podem fazer, quer dizer, que não podem a mesma coisa. O que é que eu posso? Nunca um moralista definiria um homem pelo o que ele pode, um moralista define o homem pelo o que ele é, pelo que ele é de direito. Então um moralista define o homem por um animal racional. É a essência, a sua essência. Spinoza nunca define o homem como um animal racional, define-o pelo que pode, corpo e alma. Se digo que “racional” não é a essência do homem, senão algo que o homem pode, isto se transforma completamente, uma vez que o não racional é também algo que o homem pode. Estar louco também faz parte do poder do homem (DELEUZE, 1980 e).

Desvendado o horizonte da ética enquanto ciência de investigação imanente do real, definindo o homem pelo que pode, o discurso spinoziano não nos falará de essências, mas sim, e apenas, de potência, ou seja, daquilo a que as paixões e ações de algo são capazes de suportar, fazer ou atingir. Poderíamos então, sem exageros, concluir que a filosofia de Spinoza (1973; 2003) é uma filosofia, por princípio, imoral. Nela não se colocam questões como o bem e o mal, mas ao contrario, o seu tema é o dos bons e dos maus encontros, fundamento dos processos de aumento e diminuição da potência de agir.

Percebemos então, que a liberdade spinoziana não se define na ficção da liberdade enquanto ausência de impedimentos (logo, reconhecimento de limites), mas na radical consciência de seu movimento. A liberdade spinoziana, portanto, não é uma resultante, mas um pressuposto. A liberdade é um sujeito. Sujeito vivo, ativo, pulsante e transbordante. Um sujeito desejante. Desta forma, a livre necessidade é a manifestação do processo constitutivo do real, é a potência ontológica jorrando no devir, para nele se reterritorializar. Nas interpretações de Negri, a *livre necessidade* é a fundação da política spinozista. “É o cerne de seu trabalho. É a inerência constitutiva da prática à experiência, ao dado modal” (NEGRI, 1993; 247)²⁰.

Com efeito (...) a Natureza não age em vista de um fim. É que aquele Ente eterno e infinito a que chamamos deus ou Natureza *age em virtude da mesma necessidade pela qual existe*. Mostramos, de fato, *que ele age em virtude da mesma necessidade de natureza, pela qual existe*. Por conseguinte, *a razão, ou seja, a causa, por que deus – ou a Natureza- age e por que existe, é uma e a mesma*. E, assim como ele não existe em vista de nenhum fim, assim também não age em vista de nenhum fim; mas, da mesma maneira que não tem nenhum princípio ou fim para existir, assim também não os tem para agir. A causa a que chamam final não é senão o próprio apetite humano, enquanto é considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa qualquer. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa não entendemos outra coisa senão isto: que o homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. É por isso que a habitação, enquanto é considerada como causa final, não é senão este apetite singular, que, na realidade, é a causa eficiente, a qual é considerada como a primeira, por os homens ignorarem comumente a causa dos seus apetites. Eles têm, de fato, consciência das suas ações e apetites, como já disse muitas vezes, mas são ignorantes quanto às causas por que são determinados a apetecer alguma coisa (SPINOZA, 1973b; 233-234)

Definida a liberdade enquanto livre necessidade do movimento da potência, enquanto ativo e incansável sujeito através do qual o desejo, projetado sobre o mundo, logra sua efetivação material, chegamos ao ponto em que se faz necessário refletirmos sobre as fontes do desejo humano. Ou seja, *o que pode o homem desejar? A quais sentidos apontam a projeção de*

²⁰ Sobre esta idéia que correlaciona, na superfície do plano da imanência, liberdade e necessidade, Deleuze complexifica: “(...) A natureza é um indivíduo que engloba a todos os indivíduos, estabelecendo uma ordem de composição das relações e a necessidade de que todas as relações sejam efetuadas. A necessidade da natureza é que não haja relações não efetuadas. Todo o possível é necessário, o que significa que todas as relações tenham sido ou venham a ser efetuadas. (...) há uma infinidade de relações, a natureza inteira é a totalidade das efetuações de todas as relações possíveis, então necessárias. Isto é a identidade em Spinoza, a identidade absoluta entre o possível e o necessário” (DELEUZE, 1981 a).

seus desejos? Após percorrermos esta discussão, estaremos, certamente, mais aptos a visualizarmos o caminho através do qual Spinoza conecta a *cupiditas* e constituição do coletivo.

Tudo o que podemos, honestamente, desejar, resume-se nestes três objetivos principais: *conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde.* Os meios que servem diretamente para se alcançar o primeiro e o segundo desses objetivos, e que podem considerar-se como causas próximas e eficientes, estão contidos na própria natureza humana, de maneira que a sua aquisição depende apenas da nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana. Por essa razão, é obrigatório reconhecer que tais dons não são específicos de nenhuma nação, pois foram sempre comuns a todo gênero humano. A menos que queiramos imaginar que a natureza procriou outrora diversos gêneros de homens! Porém, os meios que servem para se viver em segurança e para a conservação do corpo residem sobretudo nas coisas exteriores a nós e, por isso, chamam-se dons da fortuna porquanto dependem em boa causa da evolução de causas exteriores, as quais ignoramos. Sob esse aspecto, poder-se-á dizer que o insensato é quase tão feliz ou infeliz como o que é prudente. No entanto, se queremos viver em segurança e evitar os ataques de outros homens, ou até das feras, a orientação e a vigilância por parte do homem podem ser de grande utilidade. Ora, *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.* O que acontece é que, para constituir e manter uma sociedade, se requer um talento e uma atenção fora do comum. Por isso, a sociedade é tanto mais segura, mais estável e menos sujeita aos azares da fortuna quanto mais sensato e vigilante for quem a funda e quem a governa (SPINOZA, 2003; 53).

Examinemos estas três fontes do desejo, vendo como todas elas relacionam-se e, conjuntamente, apontam à totalidade²¹. A primeira, *conhecer as coisas pelas suas causas*

²¹ A noção da totalidade em Spinoza deriva da própria noção de lei da natureza. Diz-nos o filósofo que se percebemos o real pelo prisma da fragmentação, isto se deve não a essência do real, mas sim a incapacidade de compreender-se a ordem eterna da natureza que a todos os movimentos orchestra e a tudo subsume. No cerne desta noção de totalidade está a relação pela qual definimos a ontologia spinoziana como uma ontologia não mediada: a direta e necessária correlação entre desejo e efetivação, ou, em termos mais exatos, entre existência e ação. Mais uma vez voltamos ao terreno da livre necessidade. Em Spinoza, a necessidade é expressão da liberdade de movimento da Natureza. Nesta identificação entre liberdade e necessidade, Spinoza aponta que a necessidade (manifesta no constante ir além de si mesmo do desejo) é a própria liberdade. Nos dizeres de Antônio Negri, “Em Spinoza, a potência constitutiva da transgressão qualifica a liberdade” (NEGRI, 1993; 25). Com efeito, É pleno o horizonte da totalidade porque é o horizonte o limite pleno no qual a *cupiditas* prova a transgressão do existente construído, constituindo, no devir, novos limites e horizontes futuros, expondo o ser como ser metafisicamente potente. O ir além constante. A *cupiditas* não é, absolutamente, uma determinação, tão pouco uma possibilidade. A *cupiditas* é

primeiras, define o que Spinoza (2003) denomina como o verdadeiro conhecimento, ou seja, o conhecimento através do qual o homem liga a sua mente a verdade de sua natureza, em uma operação que, ao fim e ao cabo, o conduz à apercepção da totalidade. A segunda, *dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude*, indica a possibilidade de constituição e manutenção do social. Aqui, cabe assinalarmos que dominar as paixões não significa negá-las ou reprimi-las, mas sim, conduzi-las, da melhor forma possível, no sentido do esforço através do qual o ser busca perseverar-se em seu movimento. Entretanto, certamente, esta assertiva não é um ponto pacífico, nem mesmo no próprio Spinoza, para quem, como vimos os homens estão sempre submetidos pela força das paixões. Exemplo disto é o corolário da Proposição IV da Ética, parte IV – “daqui se segue que o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da Natureza e lhe obedece e que a ela se adapta tanto quanto o exige a natureza das coisas” (SPINOZA, 1973b; 238). Assim, o objetivo posto pela aquisição da virtude é o de neutralizar o conflito entre os múltiplos desejos e, também, o de poder contornar os azares postos pelo movimento da fortuna, consolidando, assim, uma vida mais estável e segura. Para além do diagnóstico hobbesiano – que, como vimos, apontava ao conflito passional como fonte da inércia e da pauperização social -, Spinoza (1973; 2003) toma o conflito como o fundamento cinético da própria constituição do real. O conflito não cessa e, pulsante, por nada se deixa obstruir. Não se trata, com efeito, de negação do conflito, mas, ao contrario, de sua própria expansão. Ou seja, o conflito é a própria energia movente do processo de constituição ontológica: é ele quem define as bordas e, uma a uma, as extrapola. Entretanto, nos cabe ver que o desafio posto a esta operação seja o de fazer do conflito, conflito bem-orientado. Afinal de contas, esta operação é, acima de tudo, uma operação de dignificação dos desejos e da política, estendidos em seus próprios e imanentes termos. Neste sentido, considero ser interessante nos lembrarmos de Maquiavel e de sua percepção de que a grandeza de Roma fundamentava-se no conflito bem-orientado – isto é, conduzido no sentido da liberdade – entre a plebe e a nobreza.²²

uma potência em ato, expansiva, incontida e ilimitada. Sua dinâmica é a transgressão de si própria, o ir além de si mesma. É uma tensão espontânea, é o berço do sujeito.

²² Ao longo do texto Spinoziano, em forma direta ou indireta, são inúmeras as alusões do autor a Maquiavel. Mas poucas destas passagens são tão belas e com tal força sintetizam a continuidade entre o pensamento dos autores, do que a presente no § 7, capítulo III, do “Tratado Político: O penetrante Maquiavel demonstrou que meios um príncipe onipotente, possuído pelo desejo de domínio, deve usar para estabelecer e manter o seu poder; porém, quanto ao fim visado, este não surge claramente. Se se propôs uma boa finalidade, tal como é de esperar de um homem prudente, parece demonstrar de que

Finalmente, a terceira fonte do desejo, a busca por *viver em segurança e em boa saúde*, merece nossa total atenção, pois por ela, a política penetrará na reflexão spinoziana. Vista como o lócus de construção, consolidação e manutenção da sociedade, a política, revela-se como o fulcro da neutralização dos conflitos entre os múltiplos indivíduos, como dimensão que os subsume a um e mesmo princípio: A totalidade. Não nos parece ser outro o sentido da assertiva de Spinoza (1973b) para formar-se *um só corpo a partir da congregação das forças de todos*. Ou seja, a virtude consiste em um viver junto orientado pelo bem comum, em um viver em sociedade onde os homens possam organizar seus encontros a partir do ponto de vista de cada um. Multiplicidade de perspectivas interagindo sob a unidade social.

A conjugação entre estas três fontes do desejo aponta ao que Spinoza define como beatitude, finalidade última da natureza humana, instância de totalidade responsável pela conjugação entre segurança e tranqüilidade, senda que informa ao homem o verdadeiro conhecimento, ou seja, o seu soberano bem, e a verdadeira felicidade. Definido, no capítulo IV do Tratado Teológico-Político, como o conhecimento e o amor de deus, ou seja, como a ciência das causas naturais, das causas primeiras, o soberano bem interpela a racionalidade como sinônimo do conhecimento total – a um só tempo, expansível e infinito –, informando, a partir disto, a construção do social sob a tônica da liberdade.

A esta altura, logramos uma base um pouco mais sólida para refletirmos sobre a principal questão deste texto, aquela que nos indica a constituição do coletivo como a resposta spinoziana a crise do medievo. Objetivando a conclusão, procuraremos refletir, ao longo das próximas linhas, sobre como Spinoza, na superfície da metafísica da imanência, reconhece o conflito entre os homens como algo inerente à passional sociabilidade humana, mas indo além, a contorna projetando a *cupiditas* no terreno da política. Em outros termos, o que nos interessa compreender é como Spinoza, pensando a política a partir da própria natureza humana, enuncia

imprudência as massas dão provas quando suprimem um tirano, quando não podem suprimir as causas que fazem com que um príncipe se torne um tirano,mas pelo contrário, quanto mais motivos houver para temer um príncipe, tanto mais causas há para fazer dele um tirano, tal como acontece quando a multidão faz do príncipe um exemplo e glorifica um atentado contra o soberano como um alto feito. Talvez Maquiavel tenha querido,também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente reexaminar qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se sobretudo consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira de a conservar, ele deu opiniões muito salutares” (SPINOZA, 1973c; 329).

no horizonte um radical programa de emancipação humana. Mais uma vez, insistindo na oposição entre poder e potência, buscaremos ver os movimentos pelo qual o coletivo constrói as possibilidades para sua autodeterminação e, neste registro, eleva a democracia ao *status* de realidade ontológica. Em termos conclusivos, interessa-nos ver como o *conatus*, definido como o *esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar em seu ser*²³, desdobra-se e afirma-se, de forma necessária, no interior da coletividade.

Vejamos, através de passagem do Tratado político, o conflito em sua manifestação. Após isto, observemos como Spinoza, nos próprios termos em que aceita o conflito, o contorna.

§ 8 - Concluimos, portanto, que não está no poder de cada homem usar sempre da Razão e manter-se no cume da liberdade humana; e todavia cada um, sempre, esforça-se por conservar o seu ser tanto quanto está em si, e *dado que o direito de cada um tem por medida a sua potência, tudo porque se esforça e tudo o que faz, quer seja sábio ou insensato, fá-lo por um direito soberano de natureza. Donde se segue que o direito e a regra de natureza sob os quais nascem todos os homens e sob os quais vivem a maior parte do tempo, nada impedem senão o que ninguém tem o desejo ou o poder de fazer: não são contrários nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao dolo, nem absolutamente a nada que a vontade aconselha.* Nada há de surpreendente nisto, pois a Natureza de modo algum está submetida às leis da razão humana que tendem unicamente à verdadeira utilidade e à conservação dos homens. Ela compreende uma infinidade de outras que respeitam à ordem eterna, à Natureza inteira, das quais o homem é uma parte. E é apenas pela necessidade desta ordem que todos os indivíduos estão determinados, de uma certa maneira, a existir e a agir. Portanto, tudo o que na Natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau não tem essa aparência senão porque nós conhecemos as coisas somente em parte, e ignoramos na maior parte a ordem da Natureza inteira e as ligações que há entre

²³ O *conatus* spinoziano é definido nas proposições VI, VII e VIII do parte III da Ética, respectivamente, nos seguintes termos: “Toda coisa se esforça, enquanto esta em si, por perseverar no seu ser.; O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa.; o esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido”. (SPINOZA, 1973b; 188-189). Deleuze explora a noção do *conatus*, pensando-o como uma tendência ao limite na qual o indivíduo se define: “O indivíduo não é forma, é potência. (...) cada coisa tende a a perseverar em seu ser. Cada coisa se esforça. Em latim esforçar-se se diz *conor*, o esforço, ou a tendência, o *conatus*. Então o limite esta definido em função de um esforço, e a potencia é a tendência mesma ou o esforço em tanto que tende a um limite. Tender para um limite, essa é a potencia. Concretamente viveremos como potencia tudo o que esta contido sob o aspecto de tender até um limite. Se o limite está contido a partir da noção de potencia, a saber tender para um limite, em termos de um calculo infinitesimal dos mais rudimentares, o polígono que multiplica seus lados tende para um limite que é a linha curva. O limite é precisamente o momento em que a linha angular, a força de multiplicar seus lados, tende ao infinito. A tensão até um limite agora implica o infinito. O polígono, em tanto que multiplica seus lados ao infinito, tende para o circulo” (DELEUZE, 1981 c).

as coisas, de modo que queremos que tudo seja dirigido de uma forma conforme a nossa razão, e contudo o que a razão afirma ser mau não o é, se considerarmos a ordem e as leis do universo, mas unicamente se atendermos somente às leis da nossa natureza.

(...)

§ 14 - Na medida em que os homens sejam tomados pela cólera, pela inveja, ou qualquer sentimento de ódio, eis que se opõem e contrariam mutuamente e se tornam tanto mais temíveis quanto é certo serem mais poderosos, e hábeis e astutos que os outros animais. Como atualmente os homens estão muito sujeitos por natureza a estes sentimentos, são também por natureza inimigos uns dos outros; com efeito, é meu inimigo aquele que para mim é mais temível e de quem mais devo defender-me (SPINOZA, 1973c; 318).

Movidos e definidos pela paixão, tendo como direito a medida exata da extensão da própria potência, Spinoza pensa o homem como um ser disposto ao enfrentamento com os demais na disputa pelo objeto do desejo. O conflito, tal como o mostramos com a liberdade, inscreve-se na própria ordem imanente da natureza. O conflito é manifestação necessária das pulsões do homem em busca de sua sociabilidade. O conflito é a *cupiditas* em ato, em seu genuíno e necessário movimento. Podemos então concluir que em Spinoza a potência do desejo escapa aos freios da razão. A ontologia spinoziana, ao abordar os afetos, os vincula através de sucessivos deslocamentos não necessariamente contínuos. Desta forma, os afetos, ao voltarem-se uns contra os outros, resultam em novos afetos. Aqui, a contradição não resulta em anulação recíproca ou parcial, mas em expansão. Mas uma vez percebemos, a ontologia spinoziana definir-se em sua borda. *A versatilidade do ser metafísico se faz exuberância do ser ético* (NEGRI, 1993; 206). Com efeito, os afetos, manifestos na prática constitutiva, e tomados como pedra angular da fundação materialista do real, desenvolvem a constituição do ser em quantidade e qualidade. Quanto maior o afeto, maior o desejo e mais potente o movimento. Mais uma vez, percebemos que nesta ontologia das bordas a moral cede lugar a ética, tal como em Maquiavel, tal como em Marx, tal como em toda linhagem da assim chamada por Negri, *metafísica maldita*, onde o conflito não é regulado pelo poder, mas sim sua fonte constituinte.

Levando-o ao seu extremo, naturalizando-o na imanência da Natureza, derivando-o do movimento relacional entre as autênticas afecções humanas, Spinoza propõe o conflito como manifestação necessária da potência e do direito do homem. Entretanto, como dissemos, sua argumentação vai além.

§ 13 - Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos.

(...)

§15 – como no estado natural cada um é senhor de si próprio, enquanto pode defender-se de forma a não sofrer a opressão de outrem, e porque, individualmente, o esforço de auto defesa se torna ineficaz sempre que o direito natural humano for determinado pelo poder de cada um, tal direito será na realidade inexistente, ou pelo menos só terá uma existência puramente teórica, porquanto não há nenhum meio seguro de o conservar. É também certo que cada um tem tanto menos poder e, por conseguinte, menos direito quanto mais razões tem para temer. Acrescentamos que sem mútua cooperação os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma. Chegamos, portanto, a esta conclusão: que o direito natural, no que respeita propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção do seu poder, protege-se, combater qualquer violência e viver segundo uma vontade comum. Efetivamente, quanto maior for o número dos que, reunindo-se, tenham formado um corpo, tantos mais direitos usufruirão, também, em comum. E se os escolásticos, pela razão de os homens em estado natural não poderem ser senhores de si mesmo, quiserem chamar ao homem um animal sociável, nada tenho a objetar-lhes (SPINOZA, 1973c; 318).

Chegamos a um ponto fundamental em nossa empreitada. Aqui percebemos o movimento pelo qual Spinoza aponta à constituição do coletivo, da *multitudo*. Partindo do conflito, visto como confronto entre *cupiditas* autônomas, Spinoza encontra na cooperação a fórmula para contornar a negatividade. Se o direito à apropriação do mundo pelo ser define-se pela medida exata de sua potência, é fato que esta potencia é aumentada na união entre os homens, e assim também o é o direito à apropriação do mundo. Nesta esteira, definido o direito como a própria potência da multidão, podemos, sem exagero, afirmar que, em Spinoza, o movimento de apropriação do mundo é o próprio movimento do coletivo. O coletivo é aqui visto como ativa e viva força produtiva. O direito a apropriação do mundo é direito emanado pelo coletivo.²⁴

²⁴ Sobre este ponto, auxiliou-me muito a leitura da dissertação de mestrado de Alexandre Arbex - defendida no IUPERJ sob orientação do Prof. Dr. César Guimarães -, principalmente nas originais conclusões a que aponta ao final do texto. Entre estas, destacaria a percepção de que em Spinoza “a ação coletiva, expressada sob uma forma determinada de divisão de trabalho, é o modo característico pelo qual os indivíduos efetuam seu poder transformador sobre a natureza para produzir o mundo e a si mesmos”. (ARBEX, 2006). Assim, diz-nos Arbex que a liberdade, enquanto uma expressão da individualidade, efetiva-se em Spinoza, sob a tônica da desindividualização, em um

Sobre este ponto, cabe ainda uma citação.

Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Os homens – digo- não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo que as almas e os corpos de todos formem como que uma só alma e um só corpo, e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos, em conjunto, procurem a utilidade comum de todos. Daqui se segue que os homens, que se governam pela razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direção da razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fieis e honestos (SPINOZA, 1973b; 245)

Desta forma, o *conatus* aqui se afirma em uma dimensão intra-humana, como fulcro do coletivo. Sublinhemos este ponto. O esforço pelo qual o ser tende a perseverar em seu movimento o encaminha à cooperação com os demais. O *conatus* define-se pelo coletivo ao passo que o constitui. O *conatus* é o próprio coletivo em seu movimento de expansão. Organiza os encontros entre os homens e a partir destes encontros, multiplica a potência nos termos exponenciais da coletividade. O *conatus* abranda o ímpeto ao confronto e, atravessando a negatividade libidinosa do terreno da sociabilidade, revela o coletivo, à massa humana reunida como que em um só corpo, à multidão constituinte, como o próprio horizonte da liberdade e da

processo que ao invés de opor o indivíduo a comunidade, articularia a produção da existência do indivíduo a produção da existência da própria comunidade. Com efeito, por via deste argumento, o autor aponta a existência de um fundo comunista na fundação da política Spinoziana. Vale a pena citarmos esta passagem: “À parte a influência das paixões, cuja força amiúde atrai os homens uns contra os outros e obriga instituir uma autoridade política que imponha normas de obediência, uma sociedade existe justamente porque as paixões são sempre sociais e porque os desejos são comuns, ou melhor, porque a satisfação dos desejos de um indivíduo está associada à satisfação dos desejos dos outros, visto que a potência de agir de cada um é isoladamente ineficaz. Uma sociedade não se compõe de indivíduos, mas de relações interindividuais, e estas, em vez de se constituírem a partir de indivíduos formalmente iguais, constituem –se antes a partir de indivíduos realmente, essencialmente, distintos, que mais conhecem o que lhes é comum quanto mais afirmam sua singularidade. Se, de fato, a democracia é a forma, ou como mais adequado se nos afigura dizer, a tendência de governo em que a liberdade individual encontra as melhores condições de se realizar, então, visto que ela se realiza sempre através de relações comuns, a “lógica viva e ativa da democracia”, como escreve Balzac (*Les paysans*, 9), não é senão o “comunismo” (ARBEX, 2006).

realização do ser em seu devir²⁵. A liberdade define-se, agora, como ação orientada pelo bem coletivo. Ação coletiva, radical, apropriativa, libertária, mas, acima de tudo, ação política. A política, com efeito, dignifica o desejo e as paixões, tomando-as como alavanca de um programa emancipatório. Não que a política renda-se ao desejo ou este àquela. Isto seria impossível. Um e outro estão em constitutiva continuidade. O desejo manifesta a política, a política o desejo. Poderíamos, assim, falar em economia política do desejo e também em política do desejo econômico.

Não há, efetivamente, ninguém que, no meio de inimizades, ódios, cólera e intrigas, não viva em ansiedade e não tente, por isso, fazer tudo o que esteja em si para o evitar. Se tivermos, além disso, em conta que os homens, quando não se entrecujam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade (...), *veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto*. Debalde, porém, o tentariam fazer, se não quisessem dar ouvidos senão ao instinto, uma vez que, pelas leis do instinto, cada um é arrastado para seu lado. Por isso, tiveram de estatuir firmemente e acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão, à qual ninguém ousa opor-se abertamente ainda assim não pareça demente, que refreariam o instinto sempre que ele sugerisse algo que redundasse em prejuízo de outrem, que não fariam a ninguém o que quisessem que se lhes fizesse, e que defenderiam, enfim, o direito do próximo como se se tratasse do seu. De que modo, porém, deve esse pacto ser estipulado, para que seja ratificado e duradouro? É o que vamos ver agora (SPINOZA, 2003; 237)

Mais uma vez encontramos a cooperação no centro do *continuum* spinoziano do desejo à constituição política do coletivo. Consolidando um ciclópico movimento de apropriação do mundo a partir da correlação entre as potências individuais afirmadas, agora, enquanto

²⁵ Sobre o *conatus*, diz-nos Negri: “o *conatus* é força do ser, essência da coisa, duração indefinida e consciência de si mesmo. O *conatus* é vontade quando se refere a mente, e apetite quando se refere a mente e ao corpo. O desejo é o apetite com consciência de si mesmo. O *conatus* tende a se realizar na adequação. A modalidade se articula, através da teoria do *conatus*, propondo-se como potência que é capaz de ser tocada pela passividade na medida em que é ativa, e nisto se apresenta como conjunto de afecções inscritas na potência. O mundo do modo finito se torna subsumível na teoria das paixões. E se apresenta como um horizonte de oscilações, de variações existenciais, como contínua relação e proporção entre afecções ativas e passivas, como elasticidade. Tudo isto é regido pelo *conatus*, *elemento* essencial, motor permanentemente ativo, causalidade puramente imanente que transcorre para além do existente. Não essência finalista, em todo caso: mas ele próprio é ato, dado, emergência consciente do existente não finalizado” (NEGRI, 1993; 201).

potência coletiva, no interior da *multitudo*, os instintos individuais são socializados, e assim, abrandados. Desta maneira, a massa humana reunida, fundamenta o desenvolvimento da razão. Mais uma vez, contrariando todo o desenvolvimento da hegemônica filosofia política ocidental, Spinoza aponta a razão como razão coletiva. Spinoza (2003) entende Razão como a síntese bem-orientada dos muitos desejos dos muitos. Perceba-se – e vale a pena insistirmos nisto – que, nesta perspectiva, a razão não anula os desejos, não os nega ou os suprime, mas, ao contrário, os toma como próprio fundamento constitutivo. Esta noção pode ser mais bem compreendida, entre outras passagens, na leitura do § 7, capítulo III do Tratado Político:

É preciso considerar em primeiro lugar que no estado natural tem mais poder e depende mais de si mesmo aquele que vive sob a conduta da razão, da mesma forma a cidade fundada na razão e dirigida por ela é a que é mais poderosa e mais dependente de si própria. O direito da cidade, com efeito, é definido pelo poder das massas que é, de certo modo, conduzido por um único pensamento, e esta união das almas não se pode conceber de nenhuma maneira se a cidade não tende eminentemente à finalidade que a sua razão ensina a todos os homens que lhes é útil atingir. (SPINOZA, 1973c; 322)

Nas linhas spinozianas, a razão não se manifesta na guerra ou na violência. Seu fundamento é a manutenção da paz, a consolidação da concórdia e da segurança coletiva e, acima de tudo, a abertura do ser à liberdade de seu movimento. Destaquemos que, nesta refundação imanente da razão, Spinoza (2003) soluciona, com arguta habilidade, o secular paradoxo liberal que situa em pontos antagônicos, liberdade e segurança, ou em termos mais amplos, entre parte (em busca de autonomização) e todo (em sua dinâmica de centralização). O conceito de segurança, sob esta superfície metafísica, não nega o de liberdade. Ao contrário, a segurança afirma-se enquanto o caráter coletivo da liberdade civil.

Observemos a seqüência do movimento de constituição da coletividade, visualizando os aspectos que indicam a democracia como linguagem ontológica do social em desenvolvimento.

A condição para que uma sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto possa ser fielmente observado é, pois, a seguinte: cada indivíduo deve transferir para a sociedade

toda a sua própria potencia, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. **O direito de uma sociedade assim chama-se Democracia, a qual por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. Donde se conclui que o poder supremo não está sujeito a nenhuma lei e que todos lhe devem obediência em tudo, foi isso o que acordaram todos, tácita ou expressamente, quando transferiram para ela todo o poder de se defenderem, ou seja, todo o seu direito.** Porque, se tivessem pretendido reservar algum desse direito, teriam simultaneamente de tomar precauções para o poderem defender; como não o fizeram, nem o poderiam, aliás, fazer sem uma divisão e a conseqüente destruição da autoridade, nessa medida, submeteram-se por completo ao arbítrio do poder soberano. Sendo assim, e porque, conforme já demonstramos, *a necessidade a tanto obriga e a razão aconselha*, se não queremos ser inimigos do Estado nem agir contra a razão, a qual recomenda que o defendamos com todas as nossas forças, temos de seguir absolutamente as ordens do poder supremo, por mais absurdas que elas sejam, pois até nesse caso a razão manda que cumpramos, escolhendo o menor entre dois males. Acontece, aliás, que qualquer indivíduo pode sem problemas expor-se a esse risco de se submeter por completo ao poder e ao arbítrio de outrem, dado que, como dissemos, esse direito de impor tudo o que quiserem só compete às autoridades soberanas enquanto elas detêm realmente o poder supremo: se o perderem, perdem simultaneamente o direito de impor seja o que for, indo este parar às mãos daqueles que o conquistaram e podem conservar. Por isso é que é extremamente raro que os soberanos ordenem algo assim tão absurdo. **A verdade é que têm todo interesse, para se precaverem e conservarem o poder, em olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme os ditames da razão: como diz Sêneca, ninguém conservou por muito tempo o poder à custa da violência.** A isso acresce que num estado democrático, são menos de recear os absurdos: primeiro, por ser quase impossível que a maior parte de um conjunto de homens reunidos, se for um conjunto suficientemente grande, concorde com um absurdo; segundo, pelo próprio fundamento e finalidade da democracia, o qual, como também já dissemos, não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz. Sem esse fundamento, todo o edifício ruirá (SPINOZA, 2003; 239-241, grifo nosso).

A partir desta passagem, ao menos dois aspectos merecem nossa especial atenção. O primeiro refere-se a um possível impasse, que nas seguintes palavras poderíamos formular: ao alienar a sua potência ao coletivo, o homem transforma-se em cativo do coletivo ou, ao contrário, a partir do coletivo, logra sua liberdade? O segundo diz respeito à afirmação da democracia enquanto manifestação ontológica do movimento constitutivo da *multidão*. Examinemos estas questões. O primeiro problema nos reconduz novamente ao tema da liberdade em Spinoza (2003). Vimos que o autor define a liberdade como o livre e necessário movimento do ser, ou

seja, que uma coisa somente pode ser considerada como livre na medida em que existe segundo a necessidade de sua própria natureza e, a partir desta, é determinada a agir. Nestes termos, poderíamos, talvez, em uma primeira leitura, concluir por uma contradição em Spinoza, apontando para uma perda da liberdade na passagem do ser natural ao estado coletivo²⁶. Entretanto esta conclusão não se sustentaria. Vimos acima que, orquestrado pela lei da natureza, todo coisa tende a esforçar-se por perseverar em seu ser, ou seja, que todos os seus movimentos no interior da natureza encaminham-se nesta, e somente nesta, direção. Principalmente o movimento no qual este ser consegue, em uma dimensão intra-humana, aumentar a sua potência, e assim, a sua capacidade de perseverar em seu próprio ser, em seu próprio movimento. Ao constituir o coletivo o ser aumenta a sua potência e com isto aumenta, senão o seu desejo, a capacidade de efetivá-lo em apropriação sobre o mundo. Desta forma, em termos conclusivos, o coletivo define-se como a condição de possibilidade à realização da liberdade.

Porque ninguém, na realidade, é mais escravo do que aquele que se deixa arrastar pelos prazeres e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; pelo contrário, só é livre aquele que sem reservas se deixa conduzir unicamente pela razão. O agir de acordo com a ordem, quer dizer, a obediência, retira, é um fato, até certo ponto a liberdade; não torna, porém, automaticamente um homem escravo, já que só o móbil da ação pode levar a tanto. Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num estado em que a lei suprema é o bem-estar de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo à autoridade não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito. Por isso, a república mais livre é aquela cujas leis se fundamentam na reta razão: porque aí, cada um, sempre que quiser, pode ser livre, isto é, viver inteiramente de acordo com a razão. É como acontece com as crianças que, embora tenham de obedecer a todas as ordens dos seus pais, não são no entanto, escravas, uma vez que as ordens dos pais visam, acima de tudo, a utilidade dos filhos. Há, pois, a nosso ver, uma grande diferença entre um escravo e, um filho e um súdito: escravo é aquele que é obrigado a obedecer às ordens do dono, que não visam senão o que é útil para quem manda; filho, porém é aquele que faz o que lhe é útil por ordem dos pais; súdito, finalmente, é aquele que faz, por ordem da autoridade soberana, o que é útil ao bem comum e, conseqüentemente, também é útil a si próprio (SPINOZA, 2003; 241-242).

²⁶ Encontraríamos assim um paralelo entre Spinoza e as formulações de Rousseau em Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens.

Neste ponto, concluindo que a liberdade que o homem goza no interior do coletivo é a própria manifestação da sua liberdade natural, podemos derivar a segunda questão, a que diz respeito à ontologização da democracia. Considerar que democracia em Spinoza (1973; 2003) é a manifestação da ontologia do social em seu movimento de realização da liberdade - expondo, assim, que ela distingue-se de outros regimes de governo não por meras diferenças no arranjo institucional que baliza as relações entre estado e sociedade, por exemplo - significa, antes de tudo perceber que a democracia situa-se no centro da identificação entre a lei (ou melhor, direito), a *cupiditas* e a potência coletiva. Ou seja, que mais do que uma estrutura de poder que regula o movimento desejante da multidão em sua busca por efetivar-se sobre o mundo, a democracia constitui-se na plenitude deste movimento. É tanto a sua interna força motriz quanto a sua direção. Sobre este ponto, as palavras de Deleuze são esclarecedoras:

Aqui encontramos o domínio do político, porém a maneira como o encontramos depende precisamente desta espécie de intuição do ser igual, do ser anti-hierárquico. A maneira como pensa o Estado já não é a relação de alguém que manda e alguém que obedece. Em Hobbes, a relação política é a relação de alguém que ordena e alguém que obedece. Essa é a relação política pura. Mas no ponto de vista de uma ontologia não é assim: e nisto Spinoza não está com Hobbes. O problema de uma ontologia está, então, em função de: o ser se diz de tudo o que é, é como ser livre. Quer dizer, como efetuar sua potencia nas melhores condições. E o estado, ou melhor, a sociedade civil, quer dizer, a sociedade por inteiro, deve ser pensada assim: o conjunto das condições sob as quais o homem pode efetuar sua potencia da melhor maneira, então já não é mais uma relação de obediência. A obediência virá por consequência. Deverá estar justificada porque se inscreve em um sistema na qual a sociedade só pode significar alguma coisa, a saber, o melhor meio para um homem efetuar a sua potencia. A obediência é secundária com relação a esta exigência. Em uma filosofia do uno, evidentemente a obediência é primeiro, quer dizer que a relação política é uma relação de obediência, não é uma relação de efetuação da potência (DELEUZE, 1980 d).

A democracia - enquanto linguagem ontológica do social em movimento, enquanto superfície no qual a *multitudo* estende (e entende) a sua potência - é a realidade política que melhor adequa-se à liberdade de movimento que a natureza confere a cada uma de suas partes, ou seja, a livre e necessária manifestação de sua potência em seu movimento de apropriação e de produção ontológica do mundo.

Penso, com isto, ter deixado suficientemente claro quais são os fundamentos do estado democrático. Se preferi falar dele em vez de falar dos outros, é porque me parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza. Em segundo lugar, quis falar expressamente só desse regime porque é o que melhor se presta ao objetivo que eu me propus, a saber, mostrar a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade (SPINOZA, 2003; 242).

Estabelecida a democracia como linguagem ontológica da manifestação da liberdade coletiva, definido os termos de constituição do coletivo e também do absoluto poder soberano, propostos os limites e funções do estado político, chegamos ao momento de concluir este texto. Propomos fazê-lo retomando a antinomia entre poder e potência, objetivando ver como, em Spinoza (1973; 2003), a *multitudo* em seu movimento é tomada como fundamento – entre outras coisas, crítico - do real, como sua forma-formante, como pré-condição do estabelecimento do poder, em suma, como instância de atualização da realidade.

Dissemos acima que no momento de constituição do coletivo cada indivíduo transfere a sociedade seu direito e sua potência, e que assim estabelece o pacto social, configurando os limites do poder soberano. Entretanto, cabe-nos questionar os limites desta operação, ou seja, o que é realmente transferido à sociedade – e, assim, cristalizado em forma de poder soberano – e o que não o é.

Por mais que a doutrina apresentada (...) em torno do direito absoluto das autoridades soberanas e do direito natural do indivíduo que para elas é transferido, seja compatível com a prática, e por mais que esta possa estar regulamentada de maneira que se aproxime cada vez mais de tal doutrina, é, todavia, impossível que em muitos aspectos ela não se fique pela mera teoria. Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade: de balde ele ordenaria a um súdito que odiasse o seu benfeitor ou que amasse quem lhe tivesse feito mal, que não se ofendesse com injúrias, que não desejasse libertar-se do medo, e muitas outras coisas semelhantes que decorrem necessariamente das leis da natureza humana. Julgo que a própria experiência ensina isso de forma bastante clara: jamais os homens renunciam ao seu próprio direito e transferiam para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados

do seu direito, do que pelos inimigos. E é evidente que se os homens pudessem ser privados do seu direito natural a ponto de não poderem depois fazer senão o que aqueles que detêm o direito supremo deixassem, então seria licito reinar praticando impunemente as maiores violências para com os súditos, coisa que eu julgo não passar pela cabeça de ninguém. Há, por conseguinte, que reconhecer que o indivíduo reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual, desse modo, não fica dependente das decisões de ninguém a não ser ele próprio (SPINOZA, 2003; 250).

Não poderia ser maior o retorno ao tema da potência. Nesta passagem, desconstruindo uma questão posta por ele mesmo, a que diz respeito ao pacto social e a consolidação do poder soberano, Spinoza define seu anticontratualismo, seu antiabsolutismo e, acima de tudo, lança, fundamentando em torno da condição humana, a base material da dinâmica política²⁷. Esta materialidade fundamenta, legitimando-se na dignidade natural e ontológica do homem, o direito à resistência. Poder contra potência. Contra os obstáculos ao livre e necessário movimento do ser, o livre e necessário levante da resistência. Com efeito, em Spinoza (1973; 2003), o horizonte da potência é o único horizonte metafísico possível. Por isto, a ética, ciência da liberação e da constituição prática do mundo (que a própria experiência ensina), e não a moral, é a base de reflexão adequada para explorá-lo. Como nos ensinam as interpretações negrianas, a ética descobre o infinito e nele projeta o necessário movimento liberatório do ser em busca de sua liberação. Sobre este terreno Spinoza apresenta a justaposição entre prática humana, prática constitutiva e prática liberatória. Necessidade de ação e de movimento posta na complementaridade entre apropriação, desejo e liberdade. Insistamos no ponto de que não estamos tratando aqui de perspectiva finalista, mas de um potente e dinâmico movimento ontológico em sua necessária e constitutiva transgressão do real.

Ampliemos a potência deste movimento.

Que a manutenção do estado depende, antes de mais nada, da fidelidade dos súditos, da sua virtude e da sua perseverança na execução das ordens, a razão e a experiência ensinam-no sem margem para dúvidas. Descobrir, porém, o modo

²⁷ Acerca desta passagem que inicia o capítulo XVII do Tratado Teológico-Político, Negri observa: “De maneira que não é o absolutismo que constitui a sociedade política, mas a organização das potências das individualidades, a resistência ativa que se transforma, pelo uso da razão, em contrapoder que se desdobra coletivamente como consenso ativo, a prática consensual que se articula em constituição real. O antagonismo social constrói a historicidade concreta do social – seguindo a potência constitutiva da imaginação coletiva e sua densidade material. Não o absoluto, nem o democrático, é o resultado do processo, mas uma constituição coletiva do real” (NEGRI, 1993; 250).

como eles devem ser governados para que mantenham sempre a fidelidade e a virtude já não é assim tão fácil. Todos, com efeito, sejam governantes ou governados, são homens, que o mesmo é dizer, têm tendência para fugir ao trabalho e procurar o prazer. *Quem tenha alguma experiência da sempre mutável índole da multidão quase que desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões*, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo. Cada qual julga que só ele sabe tudo e quer que tudo seja orientado segundo a sua maneira de ver; conforme pensa que uma coisa lhe trará lucro ou prejuízo, assim a considera justa ou iníqua, legítima ou ilegítima; por amor à glória, despreza os seus semelhantes e não suporta ser governado por eles; por inveja de um título mais elevado, ou da fortuna, que nunca está igualmente repartida, deseja o mal a outrem e sente prazer nisso; nem vale a pena prosseguir, uma vez que ninguém ignora a que crimes o descontentamento pela sua condição presente e o desejo de novas coisas, a cólera arrebatada, o desprezo pela pobreza, inspiram frequentemente aos homens e quanto essas paixões lhes invadem e agitam os ânimos. Obviar, pois, a todos esses males, instituir um estado em que não haja lugar para a fraude, organizar tudo, em suma, de forma que todos, seja qual for a sua maneira de ser, ponham o direito público acima dos seus interesses privados, aí é que está o problema. (...) a premissa dessa questão tem exigido a busca de inúmeros expedientes, *mas nunca se atingiu um ponto em que o estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos do que pelos inimigos e em que os que detêm o poder não tivessem menos medo destes do que daqueles* (SPINOZA, 1993; 254).

E se o homem, como dito acima, é o fulcro da resistência e da legitimação do contrapoder²⁸, percebemos, agora, que a insurgência contra o poder somente pode ser levada a cabo na e pela multidão. Com efeito, a potência da multidão afirma-se como a guardiã da natural integridade humana. Integridade passional, desejante e transgressiva. Ao passo que a multidão manifesta o homem e sua natureza, o homem manifesta-se na multidão. Condição e constituição humana, constituição e condição coletiva! Críticos, os afetos e as afecções julgam o real. Criativos, o transgridem e o reatualizam. Nestes termos, ao poder destinam-se os cantos da metafísica da potência. Nunca seu centro. *Conatus –cupiditas - potentia*. Encerra-se, assim, o potente circuito da metafísica Spinoziana.

²⁸ No sentido de complementar esta temática do contrapoder em Spinoza, gostaria de citar uma pequena passagem do § 17, capítulo VII, do Tratado Político: “para que os cidadãos permaneçam senhores de si próprios e preservem a sua

liberdade, (...) a força armada deve ser composta apenas por cidadãos e por todos sem exceção. Um homem armado, com efeito, é mais senhor de si mesmo do que um homem desarmado” (SPINOZA, 1973c; 342).

4 PODER E POTÊNCIA NA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA

A crítica não é paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão.
Não é uma lanceta anatômica, mas uma arma.
O seu alvo é um inimigo que ela procura não refutar,
mas destruir.
(Marx – In. Crítica da filosofia do direito de Hegel –
Introdução)

Partindo da identificação entre modernidade e reflexividade, argumentando que a modernidade foi erigida a partir do intrínseco desafio de formular e propor o terreno no qual ela se projetaria, ao longo das linhas acima procuramos examinar, através reconstrução dos conceitos centrais, a edificação de duas distintas matrizes metafísicas – a hobbesiana e a spinoziana - que, originadas no início da modernidade como resposta a crise ontológica posta pela derrocada do medievo, a acompanharam, em seus efeitos e desdobramentos, atravessaram-na constitutivamente, chegando aos dias atuais, ainda que reformuladas, certamente, vivas e fecundas em conseqüências.

Nesta esteira, estabelecemos que Hobbes (1973) e Spinoza (1973; 2003) compartilharam não só um mesmo contexto conjuntural – o contexto da crise -, mas também, um mesmo objetivo meta-teórico, representado pelo urgente desafio de consolidar padrões adequados ao processo de subjetivação da realidade, conformando, assim, os caminhos e os limites para a fruição da experiência humana e social. Desta forma, ambos os autores, imersos sobre uma mesma camada epistêmica - e vislumbrando as ciclópicas transformações econômicas e políticas surgidas nesta primeira fase do capitalismo -, procuraram equacionar, atentando-se ao tema das paixões e desejos humanos, as relações entre realização da liberdade humana e apropriação do mundo, derivando desta equação, programas metafísicos distintos.

Isto posto pretendemos, ao longo das próximas linhas e objetivando a conclusão do texto, pincelar uma breve síntese do debate entre Hobbes (1973) e Spinoza (1973; 2003). Para tanto, dividiremos esta conclusão em torno de alguns movimentos. Em um primeiro movimento,

observaremos como tema do direito natural pode ser definido como um terreno epistemológico comum aos dois autores e a partir do qual podemos derivar os limites e as possibilidades do presente debate. Em seguida, exploraremos as formas específicas como cada um dos autores soluciona este tema ao pensarem a consolidação do poder civil, erigindo assim, um jogo entre poder e potência no interior da filosofia política moderna. Entretanto, apesar de identificarmos esta oposição, argumentaremos, e esta será a tônica do terceiro movimento desta conclusão, que ambas as soluções têm como finalidade central lançar um projeto de constituição política do real que, ritmado pelo movimento das paixões e desejos humanos, fundamente, em dimensões metafísicas e direcionamentos ontológicos, um projeto emancipatório. Em um último movimento, propomos examinar o conceito spinoziano de *multitudo*, tentando, a partir das interpretações de Antônio Negri (1993; 2002) e das contribuições de Deleuze e Gatarri (1995; 1997), refletir sobre algumas de suas possibilidades em suscitar debates no interior da teoria política contemporânea.

Conforme vimos nas interpretações de Deleuze (1980b) postas na introdução deste texto, Hobbes inaugura um campo novo de reflexão no interior da filosofia política, a partir da leitura do direito natural e do estado de natureza como potência e espaço de efetuação da potência. A partir deste golpe de forças hobbesiano, a filosofia política do século XVII desbrava toda uma possibilidade reflexiva de constituição conceitual e política do mundo moderno real, redefinindo, para além dos marcos estabelecidos pela filosofia clássica, as relações entre homem, ação política e construção do poder. Em outros termos, ao pensar o direito natural como potência em ato e ato de potência, Hobbes (1973) o define como o próprio movimento desejante da vida em busca por sua efetivação sobre o mundo. *O viver definido pela força de um radical e afirmativo movimento do desejo de viver*. Assim, a filosofia do século XVII abre um terreno não só para liberação das vontades humanas, mas, principalmente, para a afirmação destas enquanto fundamento do processo de constituição do real. É por homens que querem não só viver, mas, principalmente, continuar desejando o viver que se funda o político como espaço de efetivação das vontades liberadas, e por onde jorrarão os contornos dos horizontes que, ao fim e ao cabo, definirão o alcance e o limite do real.

É sobre este plano que se trava - e, em referência a ele o devemos ler - o debate entre Hobbes (1973) e Spinoza (1973; 2003). Entendendo o direito natural como questão fundante do viver individual e coletivo, logo, como problema fundante do político, cada um dos

autores proporá uma forma específica de equacioná-lo, através da produção de modelos antropológicos, sociais e políticos consideravelmente distintos. A questão a ser respondida pode ser formulada nas seguintes palavras: *quais as possibilidades e impossibilidades postas pelo movimento do direito natural (potência em ato e ato de potência) na fundação e manutenção da vida política?* Em termos mais concretos, podemos lançar a questão sobre *como a política se relaciona com o desejo da vida em perseverar como vida de desejos, ou seja, como responde as questões lançadas pelo movimento da cupiditas e do conatus?* Nas especificidades de cada uma destas soluções é que enxergaremos o estabelecimento das noções de poder e de potência, enquanto princípios de delineamento e (des)conformação do real.

Natureza, desejos, forças, paixões e política. Observemos, nas articulações entre cada um destes termos, temas e dimensões, as soluções propostas por cada um dos autores.

Nas palavras de Renato Janine Ribeiro, o estado hobbesiano é criado por e para homens que não querem morrer, homens de coragem e compleição feminina (RIBEIRO, 2004; 97). Derivado do humano direito ao *medo*, o estado em Hobbes, com fito à *esperança* da paz, se afirmaria como o avesso do sangue. Sendo o medo da morte violenta o móbile para a socialização de homens anti-sociáveis, como negar a eles direito ao medo? “... não apenas não é vergonhoso temer, como um direito ao medo decorre do direito à vida; porque, sendo movimento esta, não é sem medo, uma das paixões exemplares: enquanto vivemos deliberamos e, deliberando, também tememos...” (RIBEIRO, 2004; 96). Medo e esperança, postos em diálogo ininterrupto, uma paixão definindo a outra, afirmando-a, liberando-a. Nos rastros de intensidade destes fluxos, a exaltação da vida, a inauguração do político e tessitura constante da realidade.

O eterno jogo entre as paixões funda a filosofia política de Hobbes (1973), atravessando-a plenamente em todos seus momentos. Constitui sua ossatura, vertebrando-a ao longo de uma narrativa coerente. Articula seus conceitos, expande suas proposições e objetivos e fortalece seus argumentos. Em Hobbes *a vida se define enquanto desejo de viver, ou seja, enquanto vontade de potência da vida. Devir-vida*, alimentado e dinamizado pelo movimento das paixões. Passional e desejosa de si, nas linhas de Hobbes (1973), a vida urra em seu desespero nu, seja temendo findar pela morte violenta, seja esperando perseverar em seu próprio movimento. Em resposta aos ecos e reverberações deste urro que encontramos a originalidade política da solução hobbesiana. Examinemos.

Ao pensar, como visto acima, o direito natural e o estado de natureza como, respectivamente, potência e espaço de liberação da potência, Hobbes (1973) nos aponta ao paradoxo: *como a vida, afirmada e definida enquanto fluxo passional e desejante movimento de expansão de si, pode, quando da interação entre uma plêiade de indivíduos anti-sociais e igualmente desejantes, ser a fonte de negação e estagnação do próprio movimento da vida?* No centro constitutivo deste paradoxo, o cerne do deslocamento do direito da natureza ao império da lei civil, marco zero do político hobbesiano. O pacto, articulação propositiva entre vontades de viver, inaugura o político, restringindo o movimento da potência natural, em nome da própria possibilidade de perpetuação desta potência.

Desta maneira, em Hobbes (1973), e esta é a sua resposta a articulação entre política, *cupiditas* e *conatus*, o direito natural não passa ao estado civil, ou melhor, se passa, o faz minimizado, controlado, vigiado e sempre esquadrinhado pelo poder soberano. Sobre a potência da vida – e em prol de si – operar-se-á o poder político. Poder sobre potência. Poder que vigia a potência, que a controla e regula, objetivando protegê-la de si mesma, a resguardá-la de sua própria radicalidade e, assim, perpetuá-la.

É sobre este ponto que Spinoza (1973; 2003) difere de Hobbes (1973), propondo solução outra ao problema lançado. Ao fundar sua perspectiva filosófica sobre o plano da imanência, Spinoza recusa a cesura entre estado de natureza e estado civil. Aqui as paixões – vistas, certamente, como fonte de conflito – serão definidas como potências humanas e, em seu livre e necessário movimento, desdobrar-se-ão em união, em constituição coletiva, transbordante e propositiva do real. Longe de serem negadas, reprimidas ou neutralizadas, em Spinoza, as paixões e desejos humanos afirmam-se - na plenitude de sua força - no interior de sua filosofia política. Canalizadas no coletivo, as paixões o constituem enquanto coletivo passional e desejante. Em seu interior, sob os auspícios de uma concepção propriamente imanente de razão, as paixões e desejos se sintetizam e afirmam-se na busca desejante pela paixão maior: a liberdade.²⁹

²⁹ Tratado Político, Capítulo VIII, § 48 – “Aqueles que a lei obriga a prestar juramento evitarão bem mais o perjúrio se o juramento que lhes é imposto for sobre a salvação da pátria e da liberdade, ou pela assembléia suprema, melhor que se jurarem perante deus; quem jura pela liberdade e salvação da pátria põe em jogo o bem comum, do qual não é juiz e, se perjura, declara-se a si mesmo inimigo da pátria” (SPINOZA, 1973c; 362).

Com efeito, na solução spinoziana, o poder não opera sobre a potência visando transformá-la em obediência – ainda que em obediência ativa – mas, ao contrário, dela se alimenta. O poder aqui se definirá na e pela própria liberação da potência constituinte.

Analisando a distinção entre cada uma destas originais soluções a questão da articulação entre *cupiditas*, *conatus* e política, Gilles Deleuze (1993), no prefácio que abre *A Anomalia Selvagem* de Negri (1993), considera que a filosofia de Spinoza (1973; 2003) nucleia-se em torno de uma idéia fundamental, a de um desenvolvimento espontâneo das forças produtivas do mundo, o que, em suas conseqüências, desdobra-se na não necessidade, em princípio, de mecanismos de mediação para construir as relações que correspondem ao desenvolvimento destas mesmas forças. Por esta idéia, Deleuze aponta que a filosofia de Spinoza define-se como uma perspectiva antijurídica do mundo, isto é, concebe que as forças atuam no mundo sem mediações, em uma ontologia direta articulada sobre o plano da imanência. Desta forma, observa Deleuze (1993), a filosofia – e, mais do que ela, a própria metafísica - spinoziana se afirmaria em oposição, justamente, à concepção jurídica do mundo e aos signatários desta concepção. Entre estes signatários, destaca Deleuze, Hobbes, Rousseau e Hegel.

Prosseguindo em seu argumento, Deleuze (1993) aponta aos pressupostos desta linhagem metafísica na qual a produção ontológica do real se sustenta em torno da concepção jurídica de mundo: a) As forças tem origem individual ou privada; b) Que elas tem de ser socializadas para gerarem as relações adequadas que lhes correspondem; c) Que há, portanto, mediação de poder e d) Que o horizonte é inseparável de uma crise, de uma guerra ou de um antagonismo, de que o poder se apresenta como solução, mas “solução antagonista”.

Em sentido oposto, Deleuze (1993) apresenta Spinoza e a linhagem metafísica na qual se filia.

Em Spinoza as forças são inseparáveis de uma espontaneidade e uma produtividade que tornam possível seu desenvolvimento sem mediação, ou seja, sua composição. Elas são em si mesmas elementos de socialização. Spinoza pensa imediatamente em termos de *multitudo* e não de indivíduo. Toda a sua filosofia é uma filosofia da *potentia* contra a *potestas*. Insere-se numa tradição antijurídica, que passaria por Maquiavel e terminaria em Marx. É toda uma concepção da constituição ontológica, ou da composição física e dinâmica, que se opõe ao contrato jurídico. Em Spinoza, o ponto de vista ontológico de uma produção imediata se opõe a qualquer apelo a um Dever-ser, a uma mediação e a uma finalidade (DELEUZE *apud*, 1993; 7).

Por um lado, Estado, mercado, obediência e poder. Por outro, a constituição do coletivo em seu imane movimento de liberação da potência. Dois olhares sobre uma e mesma realidade. Dois lados de uma mesma moeda, moeda trazida à baila pela força desconcertante do nascente capitalismo. Dois projetos, duas posições. Pisando sobre semelhante solo epistemológico do século XVII, Hobbes (1973) e Spinoza (1973; 2003) projetam em seus distintos horizontes metafísicos, o antagonismo constitutivo da nova realidade moderna. Destarte, o confronto entre estas obras reproduz o secular confronto entre a potência produtiva da sociedade e legitimação do poder do complexo Estado-mercado. Sobre isso, e de forma conclusiva, diz-nos Negri:

Limitemo-nos ao nível propriamente filosófico. Vimos como a ideologia do mercado se dá originariamente sob uma forma neoplatônica. No entanto – o que justamente corresponde à potência da anomalia holandesa – Spinoza retoma este horizonte por sua conta, de maneira própria a exacerbar até a estrutura do neoplatonismo, a levá-la ao limite do pensamento de superfície. Ora, quando intervêm a experiência e o pensamento da crise, essa superfície é remexida por uma força de destruição que recusa qualquer idéia de liminaridade dos processos constitutivos, qualquer idéia de espontaneidade. Duas soluções são possíveis: ou restaurar a liminaridade e a essencialidade dos processos constitutivos através da mediação e da sobredeterminação de uma função de comando – e essa é a linha mestra da utopia burguesa do mercado; ou então, e esta é a linha spinozista, localizar no movimento da passagem do pensamento de superfície à teoria de constituição da prática, o caminho de superação da crise e de constituição do projeto revolucionário. **Em Hobbes a crise conota horizonte ontológico e o subsume; em Spinoza a crise é subsumida sob o horizonte ontológico.** Talvez este seja o verdadeiro lugar de nascimento do materialismo revolucionário moderno e contemporâneo. Seja como for, os modelos de sociedade baseadas na apropriação se diferenciam em termos ontológicos: em Hobbes a liberdade se curva ao poder; em Spinoza, o poder a liberdade (NEGRI, 1993; 46, grifo nosso).

Revolucionárias, as filosofias de Spinoza (1973; 2003) e de Hobbes (1973) são, antes de mais nada filosofias da apropriação. A diferença entre uma e outra, entretanto, reside no estabelecimento do sentido ontológico da apropriação. Como nos diz Negri (1993), em Hobbes a apropriação se apresenta como crise, e por isto tem então de encontrar uma legitimidade a partir do poder de sujeição. De sujeição obediente ao estado ou, como gostaria Macpherson, de sujeição as regras e regulamentações do mercado. Em Spinoza(1973; 2003), ao contrário, a crise anulária,

por princípio, o estabelecimento de qualquer concordância metafísica pré-constituída. Nesta operação, nos diz Negri, Spinoza não nos coloca mais o problema do poder para a liberdade, mas sim o problema de uma constituição da liberdade.

Essa distinção pressupõe uma série de novos conceitos. O que equivale a dizer que não se pode superar o esquema de Hobbes enquanto se mantém o ponto de vista da individualidade. O deslocamento Spinozista do problema deverá então fundamentar como uma fenomenologia da prática constitutiva um horizonte ontológico sobre o qual esta fenomenologia possa caber. Esse horizonte é o coletivo. É o horizonte da liberdade coletiva (NEGRI, 1993; 47).

Entretanto, abrindo o terceiro movimento destas linhas conclusivas, gostaríamos de avançar para além da simples constatação da distinção entre os autores aqui trabalhados, pretendo, assim, ver como cada uma destas distintas soluções pode ser lida como um esforço específico de conjugar a articulação entre ação apropriativa, produtividade ontológica do real e emancipação política. Ou seja, pretenderemos nessa parte do texto, examinar em cada um dos autores, as possibilidades para a definição da ação coletiva enquanto dimensão propriamente fundante do processo de constituição do real. Ação coletiva, que por ser baseada no fluxo dos desejos, é necessariamente construtiva e liberatória de horizontes sociais e políticos, ou seja, é necessariamente emancipatória. Se esta dimensão é mais óbvia no tratamento que a filosofia política ou a história das idéias contemporânea tem conferido a Spinoza e ao spinozismo, com Hobbes (1973) a embocadura analítica tem sido diferente. Assim, Influenciado pelas interpretações de José Eisenberg (2005) em artigo intitulado *O Político do Medo e o Medo da Política*, um dos principais móveis para esta parte do texto está em tentar dissipar as correntes interpretações que enxergam a filosofia política de Hobbes como um esforço conceitual de legitimação de regimes totalitários, e absolutistas. Aqui, mais do que ler Hobbes como um autor que articula em sua filosofia *tudo o que é repressivo*, pretenderemos, a partir de suas considerações aos movimentos passionais da natureza humana, pensar nas possibilidades de um projeto de emancipação política que, articulado em torno da conjugação entre afirmação do indivíduo, irrupções radicais do desejo e necessidade de consolidação da obediência, possa

alicerçar os pressupostos para uma ação social e política que, uma vez coletiva, possa ser construtiva e propositiva.

A coragem de ter medo como elemento para a constituição de um sentido republicano do político. Este é o mote em torno do qual José Eisenberg articula as proposições de seu artigo, objetivando visualizar como o medo que “[...] move os seres humanos à ação virtuosa que engendra o campo do político, é parte necessária de qualquer projeto emancipatório de uma teoria política moderna [...]” (EISENBERG, 2005; 50). Assim, aponta Eisenberg, contra toda tradição interpretativa que enxerga o medo enquanto paixão negativa ou fonte de fraqueza, é preciso entendê-lo como o fundamento de organização do impulso republicano no interior da economia dos sentimentos morais.

Avançando em seu argumento, a proposição de Eisenberg inova: “[...] o medo que impulsiona o ser humano à ação libertadora, entretanto, não é necessariamente o medo da morte violenta, mas sim o medo da servidão [...]” (EISENBERG, 2005; 50). E contra o império da servidão, somente uma entre nossas paixões seria capaz de nos catapultar ao à ação política emancipatória: o medo.

Assim, segundo Eisenberg, a coragem de ter medo desdobra-se na esperança de conquistar e superar o medo. Inspirado nas interpretações de Ribeiro (2004), considera:

“[...] o sentimento irmão do medo no pensamento hobbesiano – a esperança – também participa da produção daquela vocação, pois se o medo impele o ser humano a pensar no seu futuro e nas formas de evitar o objetivo de seu medo, é a esperança que o projeta para o futuro [...]” (EISENBERG, 2005; 52).

Neste sentido, Eisenberg entende o pacto hobbesiano como um momento de superação coletiva e coordenada do medo. Ao fundar o político, o medo articula seres anti-sociais, obrigando-os a sociabilidade. Sociabilidade não natural, mas reflexiva. Para aqueles que não têm medo de ter medo, ao temor respondem apontando à possibilidade de superação, em ação política coordenada, das fontes de seus medos.

Desta coordenação nasce um pacto em que, antes de mais nada, todos têm uns com os outros obrigações e deveres que, ao contrário do que pensavam Locke e

tantos outros contratualistas liberais depois dele, não nascem de um acordo mercantil que beneficia mutuamente a todos, mas sim de um pacto de superação coletiva e coordenada do medo. Hobbes sabia muito bem desta diferença entre pactos e contratos. Basta ler com atenção o capítulo XIV do leviatã. Na ação coletiva gerada por esta sociabilidade reflexiva, as obrigações e os deveres não nascem nem se reproduzem na reciprocidade dos interesses individuais, mas sim na convergência racional dos agentes determinados a ter coragem de ter medo e esperançosos de superá-lo. Seja no batalhão no front das tantas guerras da era moderna, seja nos novos movimentos sociais organizados da segunda metade do século XX, a lógica da ação coletiva gerada por esta sociabilidade reflexiva não guarda nenhuma semelhança com o modelo olsoniano tão hegemônico nas ciências sociais contemporâneas. Desta lógica nasce um modelo da política no qual, por mais paradoxal que possa parecer, não há lugar para os interesses de indivíduos ou de grupos, porque quando se sente medo estes interesses são sempre, desde o primeiro instante, deslocados para a periferia da economia das paixões humanas. Soldados defendem a pátria, manifestantes defendem a suas causas, e os laços de solidariedade entre eles raramente dependem de ganhos recíprocos. A lógica de sua ação coletiva está sempre impregnada de uma coragem de dizer (gritar?) para o mundo e para os seus inimigos: “tenho medo de não fazer nada e tenho a esperança de superar este medo se agir coordenadamente” (EISENBERG, 2005; 53).

Imerso em redes de sociabilidades reflexivas, o medo impele à ação política transformadora. Segundo Eisenberg, deste impulso à ação contrária ao medo emerge a disposição ao dever do qual, quando coordenado em dimensões coletivas, nasce fonte da virtude cívica. No horizonte da esperança, transformar o medo em coragem, e em seu seio inscrever um programa emancipatório de fundação da ação política. Nesta articulação, o argumento de Eisenberg (2005) avança, apontando tanto para a operação de legitimação da autoridade a qual se deverá obedecer, quanto para a legitimidade do direito de resistência. Obediência e resistência, elementos centrais ao pensamento político republicano. Nem toda autoridade legítima a qual devemos obediência é justa e, tampouco, o direito a resistir emerge apenas contra uma autoridade ilegítima, mas, ao contrario, manifesta-se principalmente contra uma autoridade injusta. Assim, conclui o autor:

O medo é, portanto, uma paixão positiva e emancipadora, criadora do político e da política em sua acepção republicana. O inimigo do político não é o medo, não é a obediência, e nem mesmo a autoridade política. O inimigo da ação política é o medo de ter medo. Enquanto que do medo nasce a razão prática e a esperança de emancipar-se das causas do medo, gerando assim uma sociabilidade reflexiva que podemos chamar de ação política, do medo de ter medo nasce a angústia que gera uma apatia em relação ao político que interessa somente àqueles que dela

usurpam. Enquanto que da coragem de ter medo pode nascer uma república, na qual temos o dever de obedecer às regras legítimas e, o direito de cobrar de todos que cumpram seus deveres, o direito de resistir quando a regra é injusta, e o dever de resisti-la quando ela nos é imposta, do medo de ter medo nasce a apatia que arremessa os sujeitos sociais em um jogo instrumental de articulação dos interesses privados, individuais ou coletivos, colonizando a esfera pública e fazendo desaparecer, gradualmente, o político das sociedades (EISENBERG, 2005; 60).

Ao canalizar a ação política, coordenando-a ao nível da coletividade, o medo desenha a emancipação no horizonte, repropõe as virtudes cívicas e a consolidação de instituições republicanas. Sob o signo do medo, reflete-se. No interlúdio do medo À esperança, obedece-se. Contra o medo de ter medo, resiste-se. Assim, o dever de obediência ao poder legitimamente constituído e coletivamente consentido e o direito – quiçá o dever – de resistência contra um poder injusto, instituem a emancipação enquanto programa de fundação do político. Nesta linha, percebemos em Eisenberg, a afirmação de horizonte emancipatório em diálogo intrínseco com os próprios mecanismos do poder.

Também emancipatório, o horizonte de Spinoza (1973; 2003) é outro. A sua determinação constitutiva é posta ao nível da potência em movimento e não em uma dinâmica de atuação política que parte necessariamente do poder. Ao propor sua metafísica sobre o plano da imanência, a filosofia política de Spinoza aponta para a refutação de toda mistificação jurídica do social, de toda cesura entre homem e natureza, Estado e sociedade, produção e constituição. Aqui, a ação ética desloca e varre em definitivo a moral. Assim, a ontologia spinoziana se determina como potência e produtividade em ato. Uma ontologia que se funda sobre a espontaneidade dos desejos, organiza a imaginação coletiva tendo como referencial o próprio movimento da potência em seu devir. E como a potencia desenvolve-se em movimento de liberação contínua de si, o infinito abre-se como o espaço para a emancipação.

O horizonte da potência é o único horizonte metafísico possível. Mas se isto é verdade, só a ética – como ciência da liberação, da constituição prática do mundo – é adequada para explorá-lo. O infinito ativo se nos apresentou até agora como potencia, agora o infinito ativo deve ser organizado pela ação ética. Mas já que a ação ética é constituída pela mesma potência que define o infinito, não será simplesmente “organizado” pela ação ética, como um objeto por um sujeito: porém se apresentará como organização estrutural do ético, do sujeito e do

objeto em sua adequação – infinito, expressão da potência infinita, organização da potência: são elementos intercambiáveis na grande perspectiva do agir humano (NEGRI, 1993; 210).

Aqui, podemos encaminhar-nos ao quarto e último movimento desta conclusão, analisando a categoria Spinoziana da *Multitudo*, sujeito da potência coletiva. É ela, massa humana, pulsão ativa e movimento vivo, a própria essência produtiva. Através da noção de Multitudo, a metafísica de Spinoza (1973; 2003) nos reconduz a base formante do real. Sujeito histórico, ativo, construtivo, através da *multitudo* a filosofia de Spinoza analisa o poder não nos termos de seus fins, mas em sua gênese. Desta forma, rompendo a unidimensionalidade que caracterizam as análises sobre o desenvolvimento do capitalismo, em Spinoza, o potente movimento das forças produtivas não se deixa subsumir pelo poder secretado pelas relações de produção.

No interior da *Multitudo*, e ao longo de seu próprio movimento, a selvagem força do desejo define a força do viver político: sempre para além de si, a multidão ao expandir-se expande seu desejo e sua força intrínseca. Desconcertante círculo entre *conatus-cupiditas-potentia*. Neste ponto, identificamos uma correlação entre a manifestação ativa da multidão e a noção de rizoma – mecanismo por onde o desejo se move e se produz - apresentada por Deleuze e Gatarri.

Um rizoma não começa e nem se conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é a filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjugação “e...e...e...” Há nesta conjugação força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vêm? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tábula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo ou um fundamento, implicam uma falsa concepção de viagem e do movimento (...). É que o meio não é velocidade. *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, *riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio* (DELEUZE ; GATARRI, 1995; 36).

Rizomática, a *multitudo* se espalha sempre para além de si mesmo em um ritmo frenético de estabelecimento de alianças e vínculos. Sem início nem fim, a *multitudo* é puro

movimento. *Intermezzo* é a força produtiva do real. Corpo de muitos fundidos em um só é fitando a *multitudo* que se coloca a questão spinoziana sobre *o que pode um corpo*.

Novamente, voltamos ao diálogo entre poder e potência. Fecunda articulação constituinte da moderna filosofia política. Com efeito, e isto nos ensina Spinoza (1973; 2003), o poder só se coloca à potência no sentido de ser por ela transposto, refeito, transformado, liberado. O sentido da apropriação, sentido definido e informado pelo frenético e possante ímpeto do desejo, revela-se: apropriar-se do mundo é apropriar-se do poder, que emanado da massa potente, forma o mundo. Não se trata de poder repressor, disciplinador, ordenador e destinado ao subjuogo. Antes, trata-se de poder constituinte, de poder manifesto como maquiaveliana *virtu* da *multitudo*. Poder no qual a multidão, tensiona-se procurando tornar-se sujeito absoluto dos processos da potência.

O poder constituinte é a capacidade de retornar ao real, de organizar uma estrutura dinâmica, de construir uma forma formante que, através de compromissos, ordenações e equilíbrios de força diversos, recupera sempre a racionalidade dos princípios, ou seja, a adequação material do político em relação ao social e ao seu movimento indefinido. (...) o movimento do poder constituinte é inesgotável – novamente e sempre, a *virtu* enfrentará a *fortuna*, o trabalho da sociedade entrará em confronto com o trabalho morto acumulado pelo poder. É nesta crise contínua, porém que o poder constituinte vive, em busca de seu próprio devir (NEGRI, 2002; 243).

Barro na mão do oleiro, o mundo para Spinoza (1973a) abre-se em possibilidades. Inscreve-se assim, no berço da modernidade, como resposta as forças que a alavancam, todo um programa de recuperação da base subjetiva de determinação do real. No centro deste programa, o salto qualitativo do político ao social e do social ao político, aprofundando o princípio constituinte através do qual as massas, ao projetarem-se através dos tempos, enveredam, em uma prática radical – radicalidade, acima de tudo humanista e associativa -, na busca de sua emancipação.

O poder constituinte transfere sua potência da possibilidade para a concretização da vontade, do mundo da política ao da prótese natural. O mundo é visto como realização do trabalho vivo associado, e é nas modalidades de associação que o poder constituinte assume sentidos e direções alternativas (NEGRI, 2002; 424).

Não querendo alongar-me mais por estas veredas conclusivas, diria apenas que se há alguma contribuição da materialista e imanente metafísica spinoziana ao contemporâneo materialismo histórico, esta apontaria à luta de classes não como origem real (apesar de ser um de seus dínamo), mas sim, como seu resultado ontológico.

Referências Bibliográficas

ARBEX, Alexandre. **O indivíduo na filosofia política de Espinosa**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Mimeo – IUPERJ, Rio de Janeiro, 2006.

DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze**. Trad. Bernardo Rieux, 2005. Disponível em: <www.dossie_deleuze.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/08/2008

_____. **Cours sur Spinoza** – Vincennes – 24/01/1978. Disponível em: <www.dossie_deleuze.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/08/2008

_____. **Cours sur Spinoza** – Vincennes – 25/11/1980. (1980a) Disponível em: <www.dossie_deleuze.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/08/2008

_____. **Cours Sur Spinoza** – Vincennes – 02/12/1980. (1980b). Disponível em: <www.dossie_deleuze.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/08/2008

_____. **Cours Sur Spinoza** – Vincennes – 09/12/1980. (1980c). Disponível em: <www.dossie_deleuze.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/08/2008

_____. **Cours Sur Spinoza** – Vincennes – 12/12/1980. (1980d). Disponível em: <www.dossie_deleuze.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/08/2008

_____. **Cours Sur Spinoza** – Vincennes – 21/12/1980. (1980e). Disponível em: <www.dossie_deleuze.blogspot.com.br>. Acesso em: 05/08/2008

DELEUZE. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. 34, 1993.

DELEUZE, Gilles; GATARRI, Felix. Introdução: Rizoma. In: _____. **Mil platôs**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. 34, 1995. v. 1.

_____. 1440: O liso e o estriado. In: _____. **Mil platôs**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. 34, 1997. v. 5.

EISENBERG, José. O político do medo e o medo da política. **LUANOVA**, n. 64, p. 49-60, 2005.

FILHO, Rubem B. As linguagens da democracia, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 67, p. 16 -37, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1981.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria**, forma e poder de um estado esclesiastico e civil. São Paulo, SP: Abril, 1983.

MACPHERSON, C.B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1979.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'éthique de Spinoza: la quatrième partie**. Paris: Press Universitaires de France, 1997.

MACHEREY, Pierre. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. 34, 1993.

MORSE, Richard. **O Espelho de Prospero: Cultura e idéias nas Américas**. São Paulo, SP: Cia. das Letras, 1988.

NEGRI, Antônio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. 34, 1993.

_____. **O poder constituinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. DP&A, 2002.

PAGDEN, Anthony. **The Languages of political theory in early-modern europe**. Cambridge – New York: Ed: Cambridge University Press, 2002.

POCOCK, J.G.A. – **Linguagens do ideário político**. São Paulo, SP. Ed: Edusp, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo**. 2.ed. Belo Horizonte, MG: Ed.UFMG, 2004.

SPINOZA, Baruch. **Correspondências**. São Paulo, SP: Ed. Abril Cultural, 1973a.

_____. **Ética**. São Paulo, SP: Ed. Abril Cultural, 1973b.

_____. **Tratado Político**. São Paulo, SP: Ed. Abril Cultural, 1973c.

_____. **Tratado Teológico**. Político. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. São Paulo, SP: Ed. UNESP, 1999.