Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase "O objetivo do estado é a liberdade" e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

O DIREITO DE RESISTÊNCIA EM ESPINOSA

Albano Pina

Graduando, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal

afalcaopina@gmail.com

RESUMO: Com a redefinição da origem e função do estado determinada pelas teorias contratualistas, o problema da resistência ao poder deixou de estar subsumido na discussão tipicamente medieval do tiranicídio. Neste contexto Espinosa foi um dos autores que conferiu maior significado político ao direito de resistência - apesar do modo disperso e, amiúde, criptográfico como este tema surge através da sua obra -, ligando-o diretamente à potência soberana da multidão. O presente artigo visa assim explicitar a teoria da resistência implicada na abordagem espinosana e esboçada, em particular, ao longo do Tratado Político. Além de mostrar como a representação do direito de resistência enquanto direito de guerra reflete a substituição da figura jurídica do contrato (abstrato e definitivo) pelo consenso (material e provisório), procuraremos igualmente evidenciar a função constitutiva atribuída à resistência no quadro da ontologia política desenvolvida por Espinosa.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Direito natural, multidão, resistência, direito de guerra, contrato social

O *direito de resistência* é uma invenção moderna. Até o séc. XVII predomina uma visão teleológica e organicista da política que ignora a relação particular do indivíduo com o estado. Apesar das diferentes fulgurações da problemática da resistência na literatura e historiografia clássicas, como sejam a tragédia Antígona ou a expulsão de Tarquínio, o Soberbo, pelo povo romano, é S. Tomás de Aquino o primeiro a abordar esta questão de forma metódica ao introduzir o debate da *legitimidade do tiranicídio* (Cf. AQUINAS, 1974, pp. 181-185). No seu entender é legítimo resistir aos governantes, e, se necessário, pôr fim às suas vidas, sempre que estes ameaçam o *bem comum* (desde que a iniciativa pertença ao conjunto do povo, através da autoridade pública). O autor da *Suma Teológica* ressalva, no entanto, que é mais prudente transigir com uma tirania suportável, do que arriscar a substituição do governante original por um tirano ainda mais opressivo (Cf. AQUINO, 1997, p. 139). A teoria tomista permanece assim, no essencial, *conservadora*. Para que seja lícita, a revolta popular deve ter sempre em vista o restabelecimento da ordem primordial. É com o advento do *jusnaturalismo* que se começa a pensar a resistência em função do indivíduo, levando até às últimas consequências a combinação do direito natural com o direito estatal.

Definir o direito de resistência significa questionar os *limites do poder político e da obediência*: A partir de que momento cessa a obrigação de cumprir as ordens do soberano? O que transforma uma rebelião sediciosa numa revolta legítima contra o poder instalado? Tanto Hobbes quanto Locke respondem de forma clara a este problema. No caso de Hobbes "o fim da obediência é a protecção" (HOBBES, 2009, p. 182), pelo que a obrigação dos súbditos para com o soberano dura apenas enquanto ele é capaz de garantir a *segurança* dos primeiros. Locke, por seu turno, defende que o governo perde a legitimidade quando deixa de preservar a *propriedade* dos

indivíduos (Cf. LOCKE, 2003, p. 197). Ao contrário destes autores, e de toda a *tradição contratualista*, Espinosa não se limita a conceber a resistência como mera *reação* a uma situação extrema em que o exercício do poder se torna ilegítimo, intolerável, ou simplesmente ineficaz. Longe de constituir um direito marginal ou subsidiário, o direito de resistência está diretamente ligado ao *conatus* existencial, ou *esforço ativo*, pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser, adquirindo por isso um valor central na ontologia política espinosana.

Há uma contínua "física da resistência" (NEGRI, 1991, p. 226) que excede a vida político-institucional, e que a qualquer momento pode ocasionar a rutura da *multitudinis potentia* com o poder soberano, instalando um verdadeiro *estado de guerra* no seio da sociedade. O nosso objetivo é explicitar a teoria da resistência apresentada por Espinosa a partir dos múltiplos lances dispersos (e aparentemente desconexos) do *Tratado Político* em que esta questão é aflorada. Para compreender o significado da resistência no quadro da filosofia política espinosana propomo-nos então acompanhar, num primeiro momento, a reformulação da teoria do pacto no *Tratado Teológico Político*. Em seguida tentaremos evidenciar a novidade da perspetiva de Espinosa em relação à da tradição monarcómaca, onde ainda se pensa a possibilidade de contestação do poder nos termos do contratualismo. Na terceira parte veremos, enfim, como o exemplo histórico dos aragoneses ilustra alguns dos aspetos centrais desta nova abordagem

A POTÊNCIA DA MULTIDÃO E O EXERCÍCIO DA SOBERANIA

A lógica imanentista que atravessa o projeto espinosano inverte a conceção tradicional de soberania como domínio do soberano sobre a

multidão "selvagem", e sobre a sua potência natural. Até então o problema fundamental da soberania consistia em determinar como tornar este domínio "absoluto", declinando no plano político a oposição clássica entre razão e paixões. Apenas o controle total do comportamento dos súditos (que alguns autores, como Hobbes e Richelieu, pretendiam estender, inclusive, ao íntimo dos indivíduos) assegurava a segurança do estado. Em Espinosa deixa de ser possível imaginar um ponto exterior de onde as massas possam ser governadas. A estabilidade das instituições procede agora do modo mais ou menos eficaz como o povo organiza autonomamente as suas próprias contradições e paixões. Qualquer tentativa de elucidação desta conceção peculiar de soberania deve necessariamente partir da argumentação desenvolvida em torno do pacto fundador no *Tratado Teológico Político* (cujas premissas essenciais perduram no *Tratado Político* apesar do abandono da hipótese do contrato).

Na origem do direito natural não está nenhuma ordem cosmológica ou teológica anterior à existência concreta dos indivíduos. O direito de cada um é sempre uma resultante que varia em função da correlação de forças dadas. Tal como observa Balibar, esta definição é "universal: aplica-se ao direito do indivíduo, ao direito do Estado, ao direito da Natureza como um todo e a cada uma das suas partes. Não é simplesmente uma definição, é uma tese: *todo o direito é limitado* (exceto o direito de Deus), mas os seus limites não têm nada que ver com a proibição e com a obrigação. Eles são simplesmente os limites *de um poder real*" (BALIBAR, 2008, p. 103). No axioma da parte IV da Ética Espinosa enuncia que "não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída" (ESPINOSA, 1992, pp. 360-361). Consequentemente, a existência dos modos na Natureza caracteriza-se

por uma *rede de limitações recíprocas*, em que o esforço pela sobrevivência se desdobra numa contínua dinâmica conflitual que pode ir até à destruição das partes envolvidas (Cf. BOVE, 2012, pp. 13-14; LUCCHESE, 2004, pp. 161-162). Ora, esta trama de limitações inclui também o homem: "a força em virtude da qual o homem persevera na existência é limitada e é infinitamente superada pela potência das causas exteriores" (ESPINOSA, 1992, p. 363). Todavia a sobrevivência não depende somente da limitação externa. Espinosa complementa a ideia de limitação exterior universal com a ideia de uma atividade, isto é, de uma potência, que se opõe à ação destrutiva das forças externas, e que corresponde ao *conatus*,ou *princípio originário de resistência*, partilhado por todos os modos finitos (Cf. LUCCHESE, 2004, p. 163). Desta moldura ontológica resulta que "o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada" (ESPINOSA, 2004, p. 325), tornando absurda a hipótese de um direito transcendente. Os homens são, antes de mais, singularidades interdependentes que se esforçam por libertar, tanto quanto possível, dos grilhões de dependência impostos a partir do exterior.

No começo da vida coletiva encontra-se pois o *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Se a "lei suprema da natureza é que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado", então "tudo aquilo que cada um, considerado unicamente sob o império da natureza, julga que lhe é útil, quer conduzido pela recta razão, quer por impulso dos afecto, é lícito, à luz do direito supremo de natureza, ele cobiçá-lo e pode adquiri-lo, pela força ou pela astúcia, por pedido ou, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil, e considerar, por conseguinte, como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento" (ESPINOSA, 2004, pp. 325-327). Uma vez que cada um pode agir segundo o seu apetite, sem qualquer tipo de interdição, o estado de natureza redunda

num verdadeiro "estado de impotência" onde ninguém está a salvo da morte violenta. Para "viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram necessariamente de unir-se e, assim, fazer com que o direito que cada um tinha por natureza a tudo se exercesse colectivamente e fosse determinado, já não pela força e o apetite de cada um, mas pela potência e a vontade de todos em simultâneo" (ESPINOSA, 2004, p. 327). O itinerário proposto parece decalcado, *prima facie*, do raciocínio construído no *Leviatã*, mas à medida que avançamos no texto o distanciamento em relação a Hobbes é cada vez mais notório.

Espinosa recusa terminantemente a hipótese de um contrato definitivo pelo qual os súditos ficam vinculados a obedecer. No seu entender "um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e (...) desaparecida esta, no mesmo instante o pacto é abolido e fica sem eficácia" (ESPINOSA, 2004, p. 329). Neste passo é manifesta a influência exercida por Maquiavel, para quem "não pode (...) um senhor prudente, nem deve, observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e se extinguiram os motivos que o fizeram prometer" (MAQUIAVEL, 2012, p. 196). O pacto ocorre sempre de acordo com um conjunto de circunstâncias particulares e mutáveis. Tal como o príncipe não *pode* nem *deve* cumprir todas as promessas feitas, os súditos não *podem* nem *devem,* segundo a lei da natureza, respeitar o acordo com o soberano, caso se modifiquem as condições materiais sob as quais o pacto foi firmado. Dito de outro modo, assim que cessa a *utilidade* do contrato, cessa a *obrigação de obedecer*.

O primado da *utilidade* afirmado no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político* exclui, por conseguinte, a possibilidade de uma transferência

total do direito natural dos súditos para o soberano[1]. No lugar de o remeter para uma condição pré-política, Espinosa mostra que o direito natural se conserva no seio da ordem política, esbatendo a fronteira habitualmente traçada entre *estado de natureza* e *estado civil*: "Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem a sua potência e, consequentemente, o seu direito, a ponto de deixar de ser um homem" (ESPINOSA, 2004, p. 339). Este constitui um dos aspetos mais originais da teoria política espinosana. Recordemos que para Hobbes a condição de guerra decorria da posição de *igualdade* em que todos se encontravam originalmente (Cf. HOBBES, 2009, pp. 109-110). Face a esta situação inicial, parecia indispensável atribuir ao soberano um poder supremo e incontestável. Apesar de não descobrirmos, ao longo do *Leviatã*, qualquer referência ao modo específico como esta transferência se deve concretizar, no *De Corpore* o autor admite ser na verdade "impossível alguém transferir a sua própria força para outra pessoa, ou, para outra pessoa, recebê-la", pelo que "*transferir* o poder e a força significa *depor*, ou *renunciar*, ao próprio direito de resistir àquele a quem, por esta via, se transfere um tal direito" (HOBBES, 1840, p. 123)[2]. Ao contrário de Hobbes, que fundava a *potestas* do Estado, como podemos constatar, numa *soma de renúncias*, Espinosa considera o poder soberano

1 É esta operação de transferência do direito natural que cauciona a autoridade e supremacia do Estado hobbesiano: "A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, (...) é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir as suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (...) Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas acções*" (HOBBES, 2009, p. 146).

2 Tradução e sublinhado nossos.

uma *soma de potências* singulares, e leva-nos dessa forma a pensar o *direito comum* como prolongamento do direito natural do indivíduo:

> E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do género humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito (...), quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos (ESPINOSA, 2012, p. 87).

Ora, "este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado" (ESPINOSA, 2012, p. 87). Para além de inalienável, o direito natural revela ser a principal fonte de unidade do corpo político. Se os indivíduos se juntam é apenas para que possam, através da conjugação das suas forças, criar as condições necessárias para o livre exercício do direito que detêm naturalmente. No *Tratado Político* acentua-se o pendor democrático da proposta espinosana, como se percebe pela equivalência estabelecida no trecho acima citado entre *direito comum*, *potência da multidão* e *estado*. Enquanto as massas ainda figuram no *Tratado Teológico-Político* como um elemento instável, imprevisível e facilmente corruptível (Cf. ESPINOSA, 2004, p. 341), agora elas passam a ser representadas como sustentáculo do estado. Significa esta inversão da perspetiva tradicional que o problema da *obediência política* deixa de fazer sentido? Alguns comentadores tendem a radicalizar a posição de Espinosa, e ver na *multitudinis potentia* uma força puramente anárquica que recusa toda a forma de *imperium* (NEGRI, 1991, pp. 190-191). Ao pressupor o surgimento de uma comunidade de cidadãos iguais, livres de superstições, e capazes de decidir racionalmente o seu próprio destino, esta interpretação deixa passar em branco algumas indicações essenciais para perceber o modelo de democracia que o autor tem em vista. Conforme esclarecido logo no cap. V do *Tratado Teológico-Político*:

> Se os homens fossem por natureza constituídos de modo a que não desejassem senão o que a recta razão indica, com certeza que a sociedade não necessitaria de quaisquer leis, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente e de inteira e livre vontade, fizessem aquilo que é *verdadeiramente útil*. Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram o que lhes é útil, mas não pelo ditame da recta razão, antes arrastados pela concupiscência e as paixões (sem terem em conta o futuro ou qualquer outra coisa) julgam úteis as coisas que desejam (ESPINOSA, 2004, pp. 195-196).

Uma sociedade utópica composta exclusivamente por sábios dispensaria *tout court* a existência do estado. Contudo os indivíduos raramente se conseguem abstrair das paixões e apetites, acabando por tomar as suas decisões segundo o que lhes *parece ser útil* no presente, e não segundo oque é *verdadeiramente útil*. Neste parágrafo Espinosa critica diretamente Hobbes, cuja teoria do pacto assenta no princípio de que os homens conseguem antecipar e deduzir *racionalmente* o mais vantajoso para si. Dado que a *força das paixões* se impõe, o mais das vezes, aos *ditames da razão*, nenhuma sociedade pode "subsistir sem o poder e a força, nem, por conseguinte, sem leis que moderem e coíbam a concupiscência e os desenfreados impulsos dos homens" (ESPINOSA, 2004, p. 196). Reconhecer que há um elemento de *força* e *coerção* irredutível em todo o regime político, não implica, todavia, que se autorize o estado a usar arbitrariamente este poder. Além disso o autor acrescenta, um pouco mais abaixo, que "as leis, qualquer que seja o Estado, devem ser instituídas de forma a que os homens se sintam constrangidos, não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo", porquanto "aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser dirigidos por eles" (ESPINOSA, 2004, p. 196).

Nem sempre é possível alcançar o equilíbrio na complexa dialética passional onde se joga a política. Pese embora as sucessivas tentativas de pacificação definitiva do conflito interno, permanece uma tensão entre o *exercício da soberania* e a *potência da multidão* que pode resvalar a qualquer momento no confronto violento. A estabilidade do corpo político resulta assim, em última análise, do cruzamento entre o medo que a multidão inspira ao soberano, e, inversamente, o medo que o soberano infunde na multidão: Se, por um lado, "possui o supremo direito sobre todos aquele que possui o poder supremo de a todos obrigar pela força e a todos conter pelo receio da pena capital, universalmente temida" (ESPINOSA, 2004, p. 329), por outro, "jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem a sua potência em termos tais que deixassem de ser temidos pelos que receberam deles o direito e a potência e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito do que pelos inimigos" (ESPINOSA, 2004, p. 339).

O DIREITO DE RESISTÊNCIA COMO DIREITO DE GUERRA

Espinosa não é o primeiro a refletir acerca do direito de resistência fora do instituto escolástico do tiranicídio. Depois do massacre de S. Bartolomeu (1572) começam a circular diversos libelos huguenotes onde se indaga qual deve ser a atitude de um cristão em caso de violação grave da lei divina por parte do soberano: Até onde vai o *dever de obediência* ao rei legítimo? Em que contexto a resistência às autoridades políticas se torna, mais do que um *direito*, um *dever*? Ante os excessos cometidos pelo poder nessa época, afigura-se cada vez mais absurdo restringir a *resistência* à tradicional *recusa de obediência ativa* (mais tarde designada por "obediência passiva" nos escritos dos teólogos ingleses) sem contemplar o *uso de armas*

(Cf. TERREL, 2001, pp. 75-76). Cumpre agora circunscrever o alcance real da crítica dirigida ao absolutismo nesses libelos pelo conjunto de autores protestantes, na sua maioria franceses, que ficariam conhecidos como "monarcómacos"[3].

A obra *Vindiciae contra tyrannos*, da autoria de Junius Brutus[4], propõe o regresso ao modelo da monarquia limitada e condensa as principais teses monarcómacas. No começo do panfleto é enunciado o dilema central que consiste em saber se os súbditos devem obedecer ao príncipe na eventualidade deste lhes ordenar algo contra a lei de Deus (Cf. BRUTUS, 1994, p. 16). De acordo com Junius Brutus o poder real nasceu de um "duplo pacto" (*duplex foedus*): "o primeiro entre Deus, o rei e o povo, para que o povo fosse o povo de Deus; o segundo entre o rei e o povo, para que, enquanto ele comandasse bem, o último devesse igualmente obedecer" (BRUTUS, 1994, p. 21). Desta aliança formada entre Deus e o povo hebreu conclui-se que o dever de obedecer à lei divina precede as obrigações contraídas para com Saul, o primeiro rei (Cf. TERREL, 2001, p. 78). Tal como os hebreus, todos os povos devem obedecer primeiramente a Deus, e só depois aos seus respetivos príncipes. Qual deve ser, então, a atitude os súditos quando o soberano transgride a lei de Deus? O autor esclarece mais adiante que não só "é lícito que Israel [o povo] resista se o rei violar a lei ou a igreja de Deus", como "será responsabilizado pelo mesmo crime e sofrerá a mesma pena [que o rei]" (BRUTUS, 1994, p. 45), caso não o faça.

3 Termo cunhado por William Barclay, em 1600, a partir do grego μάχο μ αι (combater), que significa literalmente "aqueles que combatem a monarquia".

4 Pseudónimo provavelmente inspirado em Marcus Junius Brutus, o assassino de César. Normalmente atribui-se a verdadeira autoria do texto a Hubert Languet ou a Philippe Duplessis Mornay (Cf. BRUTUS, 1994, pp. LV-LXXVI).

Neste ponto Junius Brutus antecipa uma possível objeção, e apressa-se a precisar quem compõe exatamente o "povo" que deve opor-se às ações criminosas do poder real: "'O quê?', podem vocês dizer; 'Deve uma multidão na sua totalidade – esse monstro, digo eu, com inúmeras cabeças – precipitar-se em fúria para este problema, como se estivesse em formação de batalha. Que ordem pode existir numa tal multidão (...)?' Quando falamos na totalidade do povo [*universo Populo*], queremos dizer aqueles que receberam autoridade através do povo – os magistrados" (BRUTUS, 1994, pp. 45-46)[5]. O direito de resistência recai então sobre os *representantes do povo* e não sobre a *multidão* (conforme poderíamos ser levados a induzir). Os indivíduos singulares [*singuli*] não estão, na verdade, vinculados pelo pacto fundador, ao contrário dos *magistrados*, que, além de estarem obrigados a obedecer à vontade de Deus, devem igualmente zelar pela obediência dos restantes súditos. Esta responsabilidade adicional concede-lhes aquele *ius gladii* através do qual podem responder às faltas cometidas pelo rei recorrendo à força e, se necessário, aplicando-lhe a pena de morte (Cf. BRUTUS, 1994, pp. 59-60).

Como é explicado: "visto que Deus não entregou a espada a indivíduos privados, não exige o uso da espada por eles. Aos indivíduos privados é dito: 'Embainha a tua espada'; mas aos magistrados: 'Não uses a espada em vão'. Os primeiros prevaricam se a desembainham, os últimos são culpados de grave negligência se não a usam quando tal é necessário" (BRUTUS, 1994, p. 60). Em condições normais o direito e o dever de resistir

5 O conceito de *povo* aqui empregue esgota-se no *sentido estritamente jurídico decorporação* (*universitas*), como coletividade unificada não redutível à pluralidade daqueles que a compõem. É apenas através da *representação* que o povo passa a ser reconhecido enquanto entidade política, sendo-lhe recusada qualquer forma de existência empírica independente. (Cf. TERREL, 2001, pp. 80-81).

estão assim reservados aos *magistrados*. Esta regra admite, no entanto, uma exceção, relacionada com o tipo de tirania existente. Nas *Vindiciae* recupera-se, com efeito, a distinção medieval entre *tyrannus secundum titulum* - que usurpa o poder pela astúcia e pela força - e *tyrannus secundum regimen* - que acede legitimamente ao poder, mas governa de "modo contrário às leis e aos contractos [*pacta*]" (BRUTUS, 1994, p. 140). Se no segundo caso os súditos devem cingir-se a desobedecer e aguardar que um magistrado tome a iniciativa de resistir, no primeiro "nenhum dever, contrato [*pactum*] ou obrigação, quer público ou privado, serve de impedimento", pelo "que é legal que uma pessoa particular [*privatus quislibet*] derrube este género de tirano" (BRUTUS, 1994, p. 150)[6].

Embora tenha sido forjado para prevenir as injustiças cometidas pelo poder, o direito de resistência postulado pelos monarcómacos continua associado a uma *ideologia conservadora* (não *revolucionária*), que visa sobretudo a defesa da ordem. Note-se que a insurreição popular nunca extrapola o âmbito da lei: do mesmo modo que impõe o *dever de obediência* ao rei legítimo, o contrato prescreve o *dever de revolta* contra o tirano. A violação do pacto fundador por parte do rei equivale a trair, à vez, Deus e o povo, levando a uma inversão dos papéis habituais: onde o soberano era tradicionalmente considerado o guardião da paz e concórdia sociais, cabe agora ao povo garantir o regresso à ordem monárquica desejada por Deus, e ilegitimamente perturbada pelo tirano. Neste sentido o direito de resistência (verdadeiro direito divino) inscreve-se numa *lógica de conformidade* que em nenhum momento subverte os pressupostos básicos do contratualismo (Cf. BOVE, 2012, p. 280). Por oposição à doutrina monarcómaca, Espinosa esboça ao longo do *Tratado Político* um direito de resistência que

6 A propósito desta distinção, cf. TERREL, 2001, pp. 85-88.

emana diretamente da potência soberana da multidão, e que reflete a substituição da figura jurídica do *contrato* pelo *consenso* (instantâneo e material).

Tal como vimos, a transferência do direito natural para o soberano não é total nem definitiva. No momento em que o pacto perde *utilidade*, ou seja, no momento em que se alteram as condições originais que levaram a multidão a conferir autoridade ao príncipe, cessa a *vontade* de servir, e, com ela, a obediência (Cf. BOVE, 2012, p. 285)[7]. Longe de se compreender em termos *jurídicos* de ruptura com o contrato, ou em termos *morais* (isto é, *teológicos*) de não cumprimento com palavra dada, o fenômeno da tirania deve ser analisado segundo as leis das condições *materiais* e dos *afetos* que mantêm a unidade do corpo social e estabilizam o pacto (Cf. BOVE, 2012, p. 286)[8]. Ainda que seja, em teoria, ilimitado, o direito do soberano esbarra, na prática, com o direito natural dos indivíduos, tornando necessário o seu redimensionamento:

> Se, de facto, digo por exemplo que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva; de igual modo, embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os

7 Como assinala L. Bove (2012, p. 285), ao fazer assentar a estrutura do domínio numa "base consensual instantânea" Espinosa revela ser o verdadeiro herdeiro de La Boétie. Aquilo que o primeiro entende como *obediência*, e o segundo como *servidão*, resulta afinal de uma escolha voluntária por parte dos indivíduos.

8 Remetemos aqui para o art. I, cap. III do *Tratado Político*, onde se clarifica a função politicamente coesora dos afetos.

> homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea; entendemos, sim, que ocorrem certas circunstâncias, dadas as quais se dá também a reverência e o medo dos súbditos para com a cidade, e retiradas as quais se retira também a reverência e o medo e, com eles, a própria cidade (ESPINOSA, 2012, p. 107).

A *reductio ad absurdum* introduzida por Espinosa neste passo coloca em evidência a possibilidade de se verificar uma incompatibilidade entre as *leis ontológicas* (físicas e naturais) e as *leis políticas* (LUCCHESE, 2004, p. 179). Se, por um lado, é fisicamente impossível ordenar "que os homens voem", é igualmente impossível exigir que a sociedade tolere o intolerável, ou seja, exigir "que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea". A *ruptura do consenso* dá-se quando são excedidos os limites do que é *física/ afetivamente* aceitável pelos súditos, e não por referência à *legitimidade* ou *moralidade* do detentor do poder. É certo que "o contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las" e que "o juízo acerca deste assunto, ou seja, se interessa à salvação comum violá-las, ou outra coisa", apenas "aquele que detém o estado" o pode fazer. Contudo, se "elas são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da cidade, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação [*indignatio*], a cidade, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito civil mas pelo direito de guerra" (ESPINOSA, 2012, pp. 108-109).

Ao "assassinar e espoliar súbditos, raptar virgens e coisas semelhantes" (ESPINOSA, 2012, p. 107), o rei faz com que o exercício da soberania passe a ser vivido pela multidão como uma verdadeira *agressão* (Cf. BOVE,

2012, p. 287). Ora, "só pela força é lícito aos súbditos repelir a força" do rei. Se "o rei pode ser privado da potência de mandar", tal acontece "não pelo direito civil, mas pelo direito de guerra" (ESPINOSA, 2012, p. 152). No lugar de ser o soberano a declarar os seus súditos inimigos, violando o pacto e a promessa anteriormente feitos, são os próprios súditos que abrem o estado de guerra segundo o direito de natureza, "porque as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar por causa de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural" (ESPINOSA, 2012, p. 108). Em Espinosa o *direito de resistência* configura portanto um verdadeiro *direito de guerra*, que traduz a potência efetiva de resistir à violência tirânica por todos os meios possíveis, e permanece do princípio ao fim puramente *objetivo* e *amoral* (Cf. BOVE, 2012, p. 286). Assim como os homens no estado de natureza, os súditos devem fazer tudo o que estiver ao seu alcance para garantir a conservação da sua existência.

Nesta nova abordagem torna-se irrelevante a distinção anteriormente estabelecida entre *tyrannus secundum titulum* e *tyrannus secundum regimen*. O que determina o processo de resistência é o modo como os súditos experimentam o exercício da soberania, e não a origem histórica do poder. Conforme Espinosa refere no trecho acima citado, até mesmo o legítimo soberano que governa apenas em vista da "salvação comum" (contrariamente ao tirano, que coloca sempre o seu interesse pessoal em primeiro plano) pode despertar a cólera e insurreição dos súbditos. No *Tratado Político* a soberania pertence absolutamente à *multidão na sua totalidade* - esse "monstro com mil cabeças" que, segundo os monarcómacos, era incapaz de manter a ordem do estado -, não àquele "povo" reduzido aos seus representantes. Por essa razão, o processo de resistência já não envolve apenas os magistrados, detentores exclusivos do *ius gladii*, mas todos aqueles cujos atos do rei transformaram "o medo e a reverência" (que o soberano inspira habitualmente) em "indignação" (ESPINOSA, 2012, p. 288).

O PRINCÍPIO ORIGINÁRIO DE RESISTÊNCIA E O EXEMPLO HISTÓRICO DOS ARAGONESES

Até agora vimos como a sobrevivência do direito natural no estado civil implica a revisão das teorias da resistência escolástica e monarcómaca. Contra a ideia de um soberano que detém prerrogativas ilimitadas graças ao contrato, Espinosa afiança que "a multidão pode conservar", mesmo "sob um rei", "uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão e mantida à guarda desta" (ESPINOSA, 2012, p. 154). Independentemente da forma de regime, o exercício da soberania deve ser mantido sob a constante "vigilância da multidão" (ESPINOSA, 2012, p. 158) para impedir a ὕβρις, e consequente dissolução do estado. A influência do "agudíssimo florentino" evidencia-se, mais uma vez, neste particular. Já nos *Discorsi* I, 37, Maquiavel asseverava, a propósito dos tumultos desencadeados em Roma pela Lei Agrária, ser "tão desmesurada a ambição dos grandes, que, numa cidade, se por várias vias e por diversas maneiras ela não é combatida, rapidamente conduz aquela à sua ruína" (MAQUIAVEL, 2010, p. 114)[9]. Significa isto que a resistência se cinge a conter periodicamente os excessos daqueles que são movidos por um desejo de domínio desenfreado?

A chave para decifrar o *significado político da indignação* é-nos subtilmente oferecida no artigo I do capítulo VI do *Tratado Político*, onde podemos ler:

> Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afecto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão,

9 Sobre a afinidade entre Maquiavel e Espinosa a este nível ver ainda BOVE, 2009, p. 289.

> mas por algum afecto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja (*como dissemos no art. 9, cap. III*), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum (ESPINOSA, 2012, p. 115).

Esta declaração dissipa quaisquer dúvidas que possam subsistir quanto à superação da linguagem contratualista ainda utilizada no *Tratado Teológico-Político*. A sociedade forma-se *naturalmente* através da partilha de um *afeto comum*, e não por recurso a um pacto artificial *racionalmente* acordado entre os indivíduos. Num texto intitulado "*L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste"* Alexandre Matheron defende que o reenvio nesta passagem para o artigo 9 do capítulo III - onde Espinosa afirma que "aquilo que provoca a indignação da maioria" não pertence ao "direito da cidade" (ESPINOSA, 2012, p. 98)[10] -, sugere que o momento fundacional do corpo político está intrinsecamente ligado à *indignatio*, que não é senão um *afeto* da multidão: Se "o artigo 9 do capítulo III mostrou que, quando não leva à destruição completa da forma de Estado existente, a indignação desempenha um papel *regulador* no funcionamento da sociedade política ao levar o soberano a conter-se (...). O artigo 1 do capítulo VI, por sua vez, mostrou indiretamente que o papel da indignação não é simplesmente regulador, mas também *constitutivo* da própria realidade do Estado" (MATHERON, 1994, p. 160). Posto isto, resta examinar como pode o *princípio originário da resistência* (do qual a *indignatio* é uma manifestação) coadunar-se com a implantação de um *sistema jurídico efetivo*.

Num primeiro momento a *definição de justiça* oferecida por Espinosa coincide plenamente com aquela que encontramos no *Leviatã* (Cf. HOBBES, 2009, pp. 217-219):

10 Por "direito da cidade" devemos entender, neste caso, o direito do soberano.

> Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para as reivindicar para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem (ESPINOSA, 2012, pp. 90-91).

Implícita nesta definição está a rejeição de qualquer ponto de vista que atribua um valor absoluto a uma dada noção de justiça, seja ela de índole metafísica, moral, ou religiosa. Cabe apenas à instituição soberana o "direito de decidir o que é bom e o que é mau, o que é justo e o que é iníquo, isto é, o que deve cada um ou todos juntos fazer ou não fazer" (ESPINOSA, 2012, p. 105). Delegar a autoridade para definir a justiça a um indivíduo, ou a um grupo restrito de indivíduos, parece pressupor, todavia, a elisão do elemento *comum* do direito.

Hobbes justificava a concessão de um direito ilimitado ao soberano com a necessidade de criar uma instância que pusesse termo à condição de guerra primitiva (Cf. HOBBES, 2009, pp. 143-146). A continuidade entre o estado de natureza e o estado civil sublinhada por Espinosa desmascara, no entanto, a real natureza da paz hobbesiana destarte alcançada: Ao invés de extirpar o *bellum omnium contra omnes*, o contrato e a transferência de direitos naturais instauram uma guerra implícita do soberano contra a multidão - declarada, paradoxalmente, em nome da segurança da segunda - que impede a constituição autônoma de um *direito comum* (Cf. BOVE, 2009, p. 12). É neste sentido que o autor do *Tratado Político* precisa que a "cidade cujos súbditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz" (ESPINOSA, 2012, p. 113); e

num momento mais avançado da obra chega mesmo a afirmar que "um estado monárquico assim é realmente um estado de guerra", e que aí "só o exército goza de liberdade, enquanto os restantes são servos" (ESPINOSA, 2012, p. 145). Como nota perspicazmente Laurent Bove, esta guerra secreta mantida sob o manto da lei, e alimentada por uma ambição de domínio cuja exasperação desemboca na tirania, só pode ser evitada com o reconhecimento de um direito de resistência enquanto *jus belli*,condição *sine qua non* da verdadeira paz (Cf. BOVE, 2009, p. 15). A evocação do *exemplo histórico dos aragoneses* no artigo 30 do capítulo VII visa precisamente ilustrar de que modo o *direito de guerra* inerente à multidão pode ser incorporado no ordenamento jurídico-institucional do estado.

Finda a guerra de libertação que travaram contra os Mouros, os aragoneses decidiram escolher um rei para os governar, algo que não fizeram sem consultar previamente o Sumo Pontífice Romano. Depois de ter desaprovado o seu desejo de viver num regime monárquico, o Papa Gregório VII aconselhou-os a não elegerem um rei "sem primeiro instituírem procedimentos justos e consentâneos com o engenho da nação e, principalmente, a criarem um conselho supremo que se opusesse aos reis, como os éforos dos lacedemónios, e tivesse o direito absoluto de dirimir os litígios que nascessem entre o rei e os cidadãos". Os aragoneses seguiram a sua recomendação, e "instituíram então direitos que a todos pareceram justíssimos, cujo supremo intérprete e, consequentemente, o supremo juiz seria, não o rei, mas o conselho a que chamam dos Dezassete e cujo presidente é apelidado de Justiça" (ESPINOSA, 2012, pp. 151-152). Antes de designar um monarca, o povo aragonês constituiu desta forma um *direito comum* a partir do conjunto de valores particulares que o definiam enquanto comunidade. Criou igualmente um conselho, cujo presidente era simbolicamente nomeado "Justiça" (*Justizia*), destinado a atuar como um

contra poder e a garantir a defesa do direito constituinte contra os eventuais abusos do monarca (Cf. BOVE, 2009, p. 14).

É certo que o conselho e a Justiça podiam inicialmente eleger e destituir o rei, e que este direito lhes foi mais tarde retirado no reinado de D. Pedro. Mas os súditos apenas aceitaram esta decisão soberana na condição de "poderem, tal como podiam antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar-se do estado em prejuízo deles, ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado" (ESPINOSA, 2012, p. 152). Em nenhum momento os aragoneses abdicaram verdadeiramente dos princípios estabelecidos originalmente. A conservação do *jus belli* na ordem civil assegurava aos súbditos o direito de derrubar o príncipe logo que o exercício da soberania passasse a ser vivido como uma violência intolerável. Eis a razão pela qual Espinosa acrescenta que "com esta condição, [os aragoneses] não aboliram tanto o direito anterior, como o corrigiram" (ESPINOSA, 2012, p. 152). Quer tenha sido eleito pelo povo ou sem o seu beneplácito, quer tenha adquirido a coroa legitimamente ou por usurpação, o soberano está obrigado, na prática, a respeitar o *direito comum*, sob pena de se expor à revolta legal e ilimitada da multidão.

Podemos então concluir que é graças ao *direito de guerra*, e não a um *contrato*, que os cidadãos logram manter o governante – ou governantes – dentro dos estritos limites da lei. Até quando encontra formas legais de expressão, a resistência continua a estar essencialmente ligada à *potência natural da multidão*. Sem a força efetiva que daí retira, o direito de resistência institucionalizado teria um carácter meramente formal. No caso dos aragoneses a constituição do *direito comum* (anterior à eleição do rei e à fundação do estado) deu-se segundo o mesmo impulso de libertação coletiva que havia permitido a vitória contra os Mouros durante a guerra de

independência, o que atesta a ideia espinosana de uma unidade multitudinária concreta, pré-institucional, que se subtrai a qualquer tentativa de redução a um "povo" abstrato. Ao conceber o *conatus* do corpo social como uma extensão do *conatus* ou esforço individual pela conservação, Espinosa empresta uma dimensão ontológica inédita ao direito de resistência, que não só o demarca das abordagens contratualistas clássicas, como desvela, simultaneamente, a própria dinâmica de afirmação comum subjacente a toda a prática democrática regular.

ABSTRACT With the redefinition of the origin and function of the state by the contractarian theories, the problem of resistance ceased to be subsumed to the medieval discussion of tyrannicide. Spinoza was one of the authors that gave a greater political significance to the right of resistance – despite the dispersed and often cryptographic way in which this theme emerges in his work –, connecting it directly to the sovereign power of the multitude. This article thus aims to make explicit the theory of resistance implied in Spinoza's approach and sketched, particularly, throughout the *Political Treatise*. In addition to showing how the representation of the right of resistance as right of war reflects the replacement of the legal figure of contract (abstract and definitive) by consensus (material and provisional), we will also try to underline the constitutive role assigned to resistance within the framework of the political ontology developed by Spinoza.

KEYWORDS: Spinoza, Natural right, multitude, resistance, right of war, social contract.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINAS, T. (1974) *Selected political writings*, trad. J. G. Dawson, Oxford: Basil Blackwell.

AQUINO, T. (1997) *Escritos politicos de Santo Tomás de Aquino*, trad. Francisco Benjamin de Souza Neto, Petrópolis: Vozes.

BALIBAR, E. (2008) *Spinoza and Politics*, London, New York: Verso.

BOVE, L. (2009) Dirittodi guerra e soggetto politico dell'autonomia, in: LUC-

CHESE, F. D. (org.),*Storia politica dellamoltitudine: Spinoza e lamodernità*, Roma: Derive Approdi.

_____. (2012) *La Stratégie Du Conatus: Affirmation et Résistance chez Spinoza*, Paris:VRIN.

BRUTUS, J. (1994) *Vindiciae, contra tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over the prince*, ed. George Garnett, Cambridge:Cambridge University Press.

ESPINOSA, B. (1992) Ética, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Lisboa: Relógio D'Água Editores.

_____. (2012) *Tratado Político*, trad., introd.e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates.

_____. (2004) *Tratado Teológico-Político*, trad., introd.e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: INCM (3.ªed.).

HOBBES, T. (2009) *Leviatã*, trad. Beatriz Nizza da Silva e João Paulo Monteiro, Lisboa: INCM.

_____. (1840) *De Corpore*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, London: Jonh Bohn, vol. 4.

LOCKE, J. (2003) *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro, London, New Haven:Yale University Press.

LUCCHESE, F. D. (2004) *Tumulti e indignatio: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Edizioni Ghibli.

MAQUIAVEL, N. (2010) *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Lisboa: Edições Sílabo.

_____. (2012) *O Príncipe*, trad., introd.e notas de Diogo Pires Aurélio, Círculo de Leitores e Temas e Debates.

MATHERON, A. (1994) L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste, in M. Revault D'Allones, H. Rizk (orgs.), *Spinoza: Puissance et ontologie*, Paris: Éditions Kimé.

NEGRI, A. (1991) *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and*

Politics, Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
TERREL, J. (2001) *Les théories du pacte social: Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris: Éditions du Seuil.

Recebido : 27/08/2016
Aceito : 07/10/2016