

---

---

## O SIGNIFICADO DE *SUI IURIS* NA FILOSOFIA DE SPINOZA

---

---

André dos Santos Campos\*

**Resumo:** Na Modernidade filosófica, a expressão *sui iuris* torna-se comum nos textos políticos, em especial a partir do momento em que uma linguagem dos direitos subjectivos naturais se vai sedimentando e traduzindo uma certa perspectiva da liberdade individual. Assim, *sui iuris* é considerada expressão de direito designando um âmbito de autonomia ou independência individuais, uma espécie de espaço soberano de um direito pessoal. Em Spinoza, o *sui iuris* surge com frequência, mas só no *Tratado Político* atinge a sua máxima expressão, dentro do binómio *sui iuris / alterius iuris*, o qual é habitualmente identificado com um de autonomia / heteronomia. Tentar-se-á aqui demonstrar que o *sui iuris* em Spinoza passa por uma transformação radical: não só não é necessariamente incompatível com o *alterius iuris* (ambos representam uma graduação progressiva da liberdade), como é-lhe dada uma dimensão epistemológica que se coaduna com uma soteriologia. O *sui iuris* é então mais uma libertação.

**Palavras-chave:** Spinoza, *sui iuris*, autonomia, liberdade, libertação.

Sempre que invoca quaisquer justificações da política ou faz aplicar uma terminologia dos fins às sociedades políticas, Spinoza, desde bem cedo, aproxima entre si as necessidades de segurança, individual ou colectiva, de uma economia de esforços sustentável, de liberdade, e de felicidade: no *TIE*, está englobada numa felicidade individual a formação de uma sociedade que permita partilhar com outros o bem supremo, em segurança (*TIE*, §§ 14-5, G II, p. 8-9); no *TTP*, o itinerário seguido, em especial do capítulo III ao XX, atravessa a adequação da segurança, da sustentabilidade por cooperação, e da liberdade do pensar e das suas expressões condicionadas (*TTP*, III, G III, p. 46-8; *TTP*, V, G III, p. 73-4;

---

\* Doutor em Filosofia; Investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

*TTP*, XVI, G III, p. 191-4; *TTP*, XX, G III, p. 241; no *TP*, a segurança e o “cultivo da mente” são postos como elementos adjuntos de um mesmo projecto político (*TP*, II, 15, G III, p. 281; *TP*, V, 2, G III, p. 295).<sup>1</sup> Isto significa que, em geral, estas diversas justificações ou fins do social são afinal diferentes versões do tratamento político de um mesmo conceito perpassando em temática de fundo toda a filosofia de Spinoza: a liberdade. Por conseguinte, numa empresa de individuação perspectivada a partir do direito de natureza humano, a liberdade contém em si facetas de segurança, comodidade de comércio por cooperação, e felicidade. Assumir a liberdade como tema da política de Spinoza é coaduná-la com o âmbito soteriológico emergindo de todo o seu pensar. Neste sentido geral, não há grande distinção entre ética e política, na medida em que ambas acarretam uma análise das disposições complexas da reciprocidade humana com vista à liberdade.

Sustentar porém a liberdade como tema de fundo da política spinozana não é suficiente para explicitar em que consistem as suas relações com os aglomerados políticos nem qual a função destes na produção do que Spinoza entende por liberdade. Por um lado, o Estado cuja dinâmica se explana sobretudo no *TP* providencia decerto as condições para a fermentação da liberdade dos indivíduos que nele participam. Mas, por outro lado, convém averiguar se é este todo o escopo libertador do Estado, o de ser condição de liberdade, ou se é prolongável até poder ser considerado meio de libertação ou até elemento imprescindível da realização mesma da liberdade.<sup>2</sup> Ou o Estado é apenas o terreno político de florescimento da liberdade individual, a estrutura onde assenta e donde pode brotar a máxima potenciação humana, ou, mais do que isso, é ainda a promoção mesma e veículo produtivo da virtude individual. Como o Estado spinozano é todo um imaginário de consenso e conflito cujo aparecimento resulta da necessidade de sedimentação do direito de natureza dos indivíduos humanos, o que aqui se questiona é se há qualquer identificação entre o

direito de natureza na política e um programa individual de liberdade, ou, por outras palavras, qual o valor político da liberdade.

O direito de natureza pode ser dito transparecer uma contextura de liberdade em especial a partir do momento em que uma referência a si do direito e uma referência a outrem do direito traduzem uma ruptura no indivíduo humano entre, respectivamente, um espaço de liberdade e um espaço de não liberdade. Esse momento dá-se sobretudo no *TP*, quando o binómio *sui iuris / alterius iuris*, já esboçado embora não aprofundado tanto no *TTP* como na *Ética*, é usado para descrever as relações consensuais e conflituais entre homens na natureza. Como tantos outros conceitos que a modernidade filosófica aplica às considerações sobre a política (este recurso não é original a Spinoza), este par *sui iuris / alterius iuris* é herdado do direito privado romano, transitando de instituto jurídico-privado para instituto jurídico-público até se assumir como pleno conceito político. Esta sua passagem à política justifica-se historicamente a partir das circunstâncias em que uma linguagem dos direitos designa uma característica ou faculdade humana da qual se constitua o político, isto é, quando o direito é sobretudo pessoal e revelador de poder ou arbitrariedade humanos – neste caso, os direitos (hoje ditos “subjectivos”) estão, ao jeito de Grotius e de Hobbes, na origem da política, pelo que ao espelharem quer as acções individuais quer a multiplicidade de escolhas possíveis ao homem “jurídico”, indiciam uma noção de liberdade que se confunde com ausência de constrangimento externo.<sup>3</sup> Para que esses direitos pessoais se validem sem causalidade exterior, eles implicam então uma exclusiva referência a si do detentor do direito por oposição à necessidade de uma referência a um direito outro que não o do detentor – daí a expressão *sui iuris*, para os modernos, ser sobretudo sinónima de independência e autonomia, enquanto a expressão *alterius iuris* é, ao invés, sinónima de dependência e heteronomia. Politicamente, assinalam

a oposição entre o exercer e o ser exercido, entre o ser cidadão e o ser servo, sendo então correlativos.

A utilidade deste binómio para a política da generalidade dos modernos aparenta derivar mais da literalidade da expressão do que propriamente do seu significado original no direito privado romano. O direito romano, como é por demais sabido, podia ser dividido em direito público (*ius publicum*) e direito privado (*ius privatum*), então confundido com o direito civil (*ius civile*), o qual consistia num misto de direito consuetudinário primitivo com as prescrições públicas de resolução de conflitos entre privados (costumes, leis, e proclamações de juízos de direito por autoridades públicas), e podia ser dividido por sua vez em várias disciplinas, como o direito das pessoas (*ius personarum*), o direito da família (*ius familiae*), o direito das obrigações (*ius obligationarum*), ou o direito das coisas (*ius rerum*). Dentro do *ius personarum* havia várias tipologias de posições de direito, as pessoas sendo qualificadas em diferentes estatutos jurídicos segundo a sua capacidade para participar em negócios jurídicos válidos e de neles produzir efeitos por actividades próprias, capacidade esta medida por um conjunto de características físicas, sociais, políticas, económicas, todas definidas pelo direito. Assim, quanto à capacidade para participar em negócios jurídicos válidos, ela era reconhecida ou negada consoante três critérios: o da liberdade política (distinguindo-se entre os livres por nascimento ou os libertos e os escravos), o da cidadania (distinguindo-se entre os *cives* romanos e os *peregrini* ou estrangeiros), e o da posição no *dominium* privado da família (distinguindo-se entre o que tinha controlo da *domus* – *dominium* – e os que a ele se submetiam). Só este último critério era tratado pelo par *sui iuris* / *alterius iuris*.<sup>4</sup>

Daqui várias consequências são retiráveis. Desde logo, todo o *paterfamilias*, sendo livre e cidadão de Roma, era também necessariamente *sui iuris*: a sua titulação de pessoa de direito incluía

liberdade, cidadania, e *sui iuris*. Por outro lado, havia condições de preenchimento do *sui iuris* que se não compatibilizavam com a cidadania, e vice-versa: como exemplos, uma *domina* (mulher viúva sem filhos, ou com filhas, ou filhos do sexo masculino ainda menores de idade) não estava submetida à *patria potestas*, e por isso era *sui iuris*, muito embora se submetesse a um tutor externo e não fosse cidadã; e a um jovem maior de idade (a partir do imperador Constantino, aos homens de vinte anos de idade era concedida uma declaração de maioridade) cujo pai vivesse ainda, podia ser outorgada a cidadania, muito embora, pela sua posição na família, estivesse ainda *alterius iuris*. Em suma, só na transformação moderna do par *sui iuris* / *alterius iuris* em conceitos políticos é que a cidadania, tradutora de independência e autonomia políticas, passou a ser-lhe associada, pois no direito privado romano nem o *sui iuris* requeria necessariamente cidadania, nem o *alterius iuris* excluía necessariamente cidadania.<sup>5</sup>

Nesta medida, é usual interpretar-se o emprego spinozano destas expressões como prolongamento dos significados que adquirem na Modernidade. No caso do *sui iuris*, enquanto conceito implantando-se na política por meio de uma linguagem do direito, é dito manifestar nas relações inter-humanas de potência as tradicionais noções gregas de *autonomos* ou *autarkeia*, isto é, a comparência de um âmbito pessoal em que o ser se afirma como princípio e fim de si mesmo ao mesmo tempo que daí exclui uma causa externa (não chega a haver necessariamente uma exclusão da causalidade, há sim uma negação de si enquanto efeito de um outro, um fechar-se à possibilidade de um outro tornar-se causal aí): daí começar por ser traduzido como “autonomia jurídica” ou “independência”.<sup>6</sup> E enquanto correlativo, o *alterius iuris* é dito manifestar os significados exactamente contrários.

Mas Spinoza não se limita a copiar para os seus textos políticos

uma expressão latina muito em voga no seu tempo que aplique às reflexões jurídico-políticas uma clássica percepção de autonomia e independência individuais, chegando pelo contrário a defini-la no *TP*, texto onde adquire uma preeminência tal numa produtividade política que chega a ser a expressão mais usada em toda a obra (cf. Cristofolini 10, p. 53):

“cada um [...] está *sui iuris* na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral [*absolute*], na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho.” (Spinoza 38, *TP*, II, 9, G III, p. 280; trad. port. Spinoza 45, p. 84, onde se traduz *sui iuris* por “sob jurisdição de si próprio”)

Três critérios, alternativos os dois primeiros e cumulados ao terceiro (atente-se no *absolute* enunciando o terceiro, e como o segundo pressupõe uma violação do primeiro) de preenchimento do *sui iuris*: repelir toda a força, vingar um dano suportado, e viver segundo o engenho próprio. O primeiro parece sugerir não só a exclusão de qualquer causalidade de outrem sobre si, mas ainda uma espécie de estratégia de resistência e auto-defesa que não admite o exercício de compulsão física sobre si (isto é, ela aponta para a recusa dos dois exemplos de compulsão física que no parágrafo seguinte são denunciados cumpridores de *alterius iuris*, a saber, o amarrar de alguém, ou o tirar-lhe armas ou outros meios de defesa ou evasão) nem uma coacção externa determinando um comportamento ou uma operação específica. Uma tal negação de coacção externa é reminiscência presente do que Spinoza entende por coisa *livre*, enquanto oposta a coisa *coagida*:

“Diz-se livre a coisa que existe pela necessidade de apenas a sua natureza, e que por si só é determinada a agir; e necessária, ou antes, coagida, a que é determinada por outra a existir e a operar de certa e determinada maneira.” (Spinoza 38, *E I*, definição VII, G II, p. 46)

Para Spinoza, a liberdade é livre necessidade, e não arbitrariedade ou discricionariedade. Porém, se a natureza recortável em graus de potência, ou seja, a natureza naturada confinável, tanto é singular (causal) como particular (causada), torna-se difícil conceber a partir daqui como esta noção de liberdade possa ser aplicável às coisas individuais. Se nenhum indivíduo passa à existência ou aí opera apenas por consequência lógica e causal da sua própria essência, ele existe só enquanto necessitado numa relação com o exterior, pelo que em acto aparenta ser mais coagido do que livre. É o que se infere do exemplo da pedra fornecido por Spinoza numa sua carta a Schuller:

“Mas desçamos às coisas criadas, que são todas determinadas por causas externas a existir e a operar de certa e determinada maneira. Para que se entenda claramente, concebamos uma coisa muito simples. Por exemplo, uma pedra recebe de uma causa externa, sua impelente, uma certa quantidade de movimento, a qual depois, cessando o impulso da causa externa, continuará necessariamente a mover-se. Portanto, a permanência desta pedra em movimento é coagida, não porque necessária, mas porque deve ser definida pelo impulso da causa externa; e tal como esta pedra, deve entender-se da mesma maneira qualquer coisa singular, ainda que seja concebida composta e apta para muitas coisas, ou seja, cada coisa é determinada necessariamente por alguma causa externa a existir e a operar de certa e determinada maneira.” (Spinoza 38, *Ep. LVIII*, G IV, p. 266)

Como pode então um indivíduo ser qualificado de coisa livre e, por associação, de *sui iuris*? Um tal embaraço terá levado à distinção entre uma liberdade “absoluta” e uma liberdade “relativa”, a primeira preenchendo a definição de coisa livre da parte I da *Ética* e aferível só em Deus, a segunda compatibilizando a definição de coisa coagida da parte I da *Ética* com a vivência por conhecimento *sub specie aeternitatis* do sábio da parte V da

*Ética* – o homem sábio seria então como que uma coisa coagida quase livre ou uma coisa livre ainda coagida (cf., quanto a esta temática de dois planos de liberdade, “absoluta” e “relativa”, Gueroult 19, p. 77-9; Wetlesen 49, p. 10-28; Yovel 50; Nadler 32, p. 230-8; e Fragoso 16). De qualquer das maneiras, não pode pertencer à potência de um homem por si só, em função da sua própria impotência de existir, a produção causal de tudo o que anule coacções externas, até porque “nenhuma coisa singular se dá na natureza das coisas sem que se dê uma outra mais potente e mais forte” (cf Spinoza 38, *E IV*, axioma, G II, p. 210), assim tornando-se difícil entender como cada indivíduo pode cumprir este critério do *sui iuris*. Excepto, é claro, que tal como se aponta uma liberdade “relativa”, se não trate aqui senão de um *sui iuris* “relativo”.

O segundo critério do *sui iuris*, o de vingar um dano suportado (*damnum sibi illatum sententia vindicare*), por seu turno, denota alguma estranheza quando referido a uma terminologia do direito. Por um lado, ele pressupõe um prévio dano no indivíduo suportado a partir de uma causa exterior, o que equivale a afirmar uma antecedente incapacidade de repelir uma força extrínseca danosa, isto é, ele indica um momento *sui iuris* só concebível como sucedendo a um momento *alterius iuris*. É como se um *sui iuris* entendido como independência estivesse dependente de uma prévia dependência. Por outro lado, há aqui a exigência de uma compulsão causal sobre o exterior que seja reactiva para satisfação própria: uma *vingança* (*sententia vindicare* pode também significar uma reivindicação perante uma autoridade exterior, caso em que seria mais sinal de dependência do que de independência; mas em resposta a danos ou injúrias suportados, é a marca da vingança). Ora, já desde a *Ética*,

“A vingança é o desejo que, a partir de um ódio recíproco, nos incita a fazer mal àquele que, por um afecto parecido, nos fez um dano” (Spinoza 38, *E III*, definição de afectos XXXVII),

Ou seja, é a prossecução de uma paixão do desejo motivada por ódio, é um afecto inserido na reciprocidade de um jogo de ódio entre entes imaginativos crendo-se semelhantes. Este consumo individual pelo ódio não é por hábito tido como concretização de independência, até porque a sua reciprocidade requer um prévio ódio do outro, e muito menos se coaduna com a noção de liberdade perceptível na parte V da *Ética*. Ademais, um tal ódio é como que a revelação passional de um esforço de afirmação resultante de um *indignar-se* perante circunstâncias específicas, indignação esta que é mais tida por constitutiva do comum num movimento sobretudo nacional de inclusão (um “nós”) e exclusão (um “eles”), e por travão atemorizante da actividade dos titulares das instituições de soberania,<sup>7</sup> do que em rigor por independência exclusiva. Por fim, a expressão “vingar como lhe parecer” (*ex suo animi sententia vindicare*) parece indicar um bastar de si para a imposição de volições individuais sobre outrem, numa espécie de exercício singular de justiça privada: o *sui iuris* seria então um apelo passional a um tirar dos outros, a expressão de um conflito sem consensos em que a independência de um requereria a dependência de outros. E isto mais traduz o estado de natureza hobbesiano do que propriamente a potenciação dos indivíduos humanos na existência, que por ser constitutiva na multiplicidade da multidão não pode decorrer à custa de um decréscimo de potência de outrem.

Quanto ao terceiro critério do *sui iuris*, o de se viver segundo o engenho próprio, ele recupera uma noção cara à tradição humanista, a de engenho (*ingenium*), que em Spinoza não significa tanto um talento ou perícia destacando um intelecto dos demais (como o “engenho e a arte” camonianos), impondo-o original em supremacia, mas sim a compleição identitária de um indivíduo ou o resumo das características que o fazem único e distinto dos outros (cf. Moreau 30, p. 395-404). Viver segundo o engenho próprio significará então, se sinónimo de independência ou

autonomia, uma generalização dos juízos de si sobre si mesmo, aplicando ao mundo a necessidade de similitude do que é tido por necessário para si.<sup>8</sup> No fundo, acarreta um tornar-se, a si e às suas intelecções, modelo de medida da adequação de tudo o que envolve a sua experiência humana do existir, tomando essas suas características distintivas por livremente suas e influenciáveis. É um absolutizar da vontade própria, concebida como só causal e não como efeito extrínseco. Daí à pretensão de que todos adoptem esse modelo de vontade vai um pequeno passo, como efeito da produtividade eficiente do *conatus*. Mais uma vez, tudo isto parece muito próximo do estado de natureza hobbesiano, cuja insuficiência metodológica é declarada precisamente no *TP*, e cada vez mais afastado da individuação spinozana, em especial como esta surge a partir da *Ética*, devido a um obstáculo relevante: o mimetismo afectivo. Com efeito, os juízos que os homens fazem da sua própria compleição espelham com frequência características assimiladas por imitação espontânea nascida da imagem afectiva de um semelhante, pelo que o que é tido por compleição própria não é muitas vezes senão a imagem forjada pelo próprio de uma compleição alheia. Neste sentido, viver segundo o engenho próprio seria afinal viver segundo a imagem involuntária do engenho de um outro, presentificando-se mais dependência do que independência. Ademais, o esforço de adopção por outros do modelo próprio de vontade, imaginada livre de influências e determinações, tenderia ele mesmo a decorrer também por imitação de afectos, pelo que, seguindo as palavras de P.-F. Moreau,

“sendo levados a impôr a sua compleição a outrem, os homens são ao mesmo tempo conduzidos a identificarem-se, pelo menos por um certo tempo e numa certa medida, com a compleição de outrem.” (Moreau 30, p. 401)

Há aqui sempre presente uma contextura de dependência que se não consegue afastar. O *sui iuris*, segundo este critério, assinala a imposição

de uma específica compleição ao mundo, a qual é difícil ser concebida na exclusão definitiva de influências por compleições outras.<sup>9</sup>

Em suma, não é claro como a definição de *sui iuris* no *TP* consiga corresponder pelo direito de natureza, num âmbito político de constituição, a uma noção de independência próxima da *autarkeia* grega, havendo até o risco de esta ligação entre o *sui iuris* moderno e a *autarkeia* grega ser afinal um anacronismo problemático. Até porque, ao contrário de Grotius e Hobbes, para quem o *sui iuris* traduz esse horizonte de titulação e exercício influenciados de uma personalidade de direito, Spinoza não concebe o direito de natureza individual no âmbito da história dos direitos ditos “subjectivos”, pelo que o seu *sui iuris* de natureza não acarreta o insulamento do indivíduo numa circunscrição pessoal de actividade e potência, não sendo suficiente para cindir os indivíduos uns dos outros numa *autarkeia* aferível ontologicamente. Nenhum dos critérios elencados do seu *sui iuris* consegue afinal elidir por completo uma necessidade de dependência exterior, uma comunhão que pode até ser modelada numa prática de obediência. Como a liberdade humana da parte V da *Ética* acarreta uma vivência por géneros adequados do conhecer, e em geral a obediência, mesmo no *TP* (*obsequium*), parece produzir-se sobretudo por paixões e imagens, há aqui uma tensão conceptual que permanece em aberto: a definição de *sui iuris* não exclui necessariamente a dependência e parece chegar a admitir obediência, a qual por sua vez aparenta por vezes relacionar-se mais com a servidão do que com uma concepção gnoseológica da liberdade humana. Como então se poderá, ora distinguir o *sui iuris* do *alterius iuris*, ora reaproximar o *sui iuris* de uma perspectiva jurídica da liberdade humana?

No seguimento do parágrafo 9 do capítulo II do *TP*, no qual Spinoza elencara os critérios definitórios do *sui iuris* e do *alterius iuris*, surge a necessidade de particularizar a máxima extensão dessas

expressões. O parágrafo seguinte, o décimo, distingue entre quatro tipos alternativos de *alterius iuris*, os dois primeiros no âmbito da compulsão física, os dois segundos no âmbito da passionalidade do medo e da esperança, e num certo sentido começa por explicitar o como do surgimento imaginativo do político. O parágrafo 11, por seu turno, enquanto no anterior se pormenorizara o *alterius iuris*, tenta agora pormenorizar o que fora dito acerca do *sui iuris*:

“a mente está totalmente *sui iuris* quando pode usar rectamente da razão. Mais ainda, uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente, segue-se que estão maximamente *sui iuris* aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos; e por isso chamo totalmente livre ao homem na medida em que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir.” (Spinoza 38, *TP*, II, 11, G III, p. 280; trad. port. Spinoza 45, p. 85, onde se traduz *sui iuris* por “sob a sua própria jurisdição”)

Esta passagem um pouco longa esconde várias asserções permitindo destrinçar um significado coerente do *sui iuris* spinozano. Desde logo, nunca terá sido tão notório em Spinoza um desvio de incidência, no tratamento do direito de natureza político, de uma perspectiva corporal de constituição para uma anímica: “a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente”. Daqui se não pode inferir, porém, a presença de uma violação momentânea da identidade individual corpo-mente, como se a mente se autonomizasse do corpo do qual é ideia no atributo pensamento num projecto igual e paralelo de conquista de liberdade. No homem existente, não há mais liberdade

da alma face ao corpo, nem vice-versa. O que está aqui em distinção, ao invés, é a perspectiva pela qual é eficazmente mensurada ou avaliada (*aestimanda*) uma maior ou menor expressividade no homem da potência de Deus. Por outras palavras, o *sui iuris* é posto sobretudo como noção qualificativa da mente humana em exercício de conhecimento do que propriamente como modelo explicativo da extensão corporal das actividades humanas: na política, a liberdade do direito de natureza envolve-se mais por uma psicologia do que por uma física. É esta mudança de perspectiva metodológica de um atributo para outro na avaliação da potência humana que permite a Spinoza recuperar uma noção de direito e associá-la a um âmbito epistemológico: daí a segunda asserção delineável nesta passagem, a de que há uma correspondência próxima entre o *sui iuris* e um recto uso da razão. O *sui iuris* transforma-se então em conceito jurídico cuja efectivação na política é disciplinada pelo entendimento.

Ora, a epistemologia em Spinoza é ela mesma graduada em distintos géneros – imaginação, razão, e ciência intuitiva (na *Ética*) –, num itinerário progressivo da adequação das ideias. Logo, se o *sui iuris* (e esta será a terceira asserção relevante a considerar) está intimamente associado a um género intermédio do conhecer, a razão, ele pode por sua vez ser tido também como de qualificação *graduada*, dentro da razão e para lá da razão: daí dizer-se estarem “maximamente” (*maxime*) *sui iuris* os que “maximamente” (*maxime*) se conduzem e distinguem pela razão. Se há quem mais ou menos se conduza pela razão, ou até por um género mais perfeito de conhecimento adequado, também haverá quem mais ou menos esteja *sui iuris*. Soma-se a isto, em quarto lugar, que o homem conduzindo-se pela razão é chamado de maneira explícita alguém “totalmente livre” (*liberum omnino*), isto é, há liberdade humana onde há razão. Como está mais *sui iuris* quem mais se guia pela razão, estabelece-se por fim que o que aproxima o *sui iuris* de uma concepção spinozana de liberdade é a

submissão de ambos, *sui iuris* e liberdade, a uma avaliação positiva do conhecimento: ambos conectam-se na medida em que conseguem remontar a uma adequação epistemológica.

E o que é afinal conduzir-se pela razão?: é ser “determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir”. Esta é a descrição do *sui iuris* como grau de avaliação da potência humana e marco jurídico da liberdade. Em sequência, é também o cumprimento da definição spinozana de virtude:

“Por virtude e potência entendo o mesmo, isto é [...], a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência, ou natureza, do homem, enquanto tem poder de fazer algo que possa ser entendido por apenas as leis da sua própria natureza.” (Spinoza 38, E IV, definição VIII, G II, p. 210)

*Fazer algo que se compreenda por apenas a natureza própria.* Esta confusão, na virtude ou maior potência, entre efectivação e compreensão não é nova, ela recupera a noção spinozana de *causalidade adequada*:

“Chamo causa adequada àquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente pela mesma.” (Spinoza 38, E III, definição I, G II, p. 139)

Associam-se dois termos de campos habitualmente tidos por distintos: a causalidade traduz a eficiência da produtividade em produção, a adequação introduz a natureza da ideia existente considerada nela mesma sem necessidade de referências a um ideato<sup>10</sup> – toda a causalidade na perspectiva do entendimento. Se de potência se trata, isto é, da causalidade do existir, em correspondência com géneros do conhecer, a virtude, a liberdade, o *sui iuris*, todos serão mensuráveis nos indivíduos pela adequação da sua causalidade, num devir activo em detrimento de um estar passivo.

Contudo, ser activo, isto é, causar em si ou fora de si o que pode ser conhecido clara e distintamente por apenas a sua própria natureza, se exclui a passionalidade por esta depender de engendramentos mutilados ou confusos do conhecer, da imaginação, já não exclui a presença de um outro. E isto por vários motivos. Por um primeiro, nota-se como a *acção* (que não a mera actividade) pode tornar-se completa quando o efeito se dá num indivíduo outro que não o causal, pelo que, não sendo absolutamente necessária a presença de um outro para se dizer que há acção (pois pode também tornar-se completa no próprio indivíduo causal), também não é necessária a sua exclusão. Por um segundo, salienta-se que mesmo o mais sábio dos homens existe em acto com um corpo, que respira, come, dorme, defeca, move-se, e vê: quando o sábio, por exemplo, olha para o Sol, conhece a eternidade singular de todos os elementos desse processo de causalidade, mas os olhos continuam afectados pela perspectiva única com que recebem os raios solares, directamente ou reflectidos na água<sup>11</sup>. Logo, até o mais activo dos homens tem uma existência pela qual recebe algo dos outros. E por um terceiro, por mais activo que seja um indivíduo, ele é sempre coisa natural, grau da causalidade de si de Deus, e portanto, tal como a sua essência se não basta para existir, também não para se manter na existência, carecendo sempre dessa potência de existir de Deus que nele se expressa igualmente graduada, na forma de um outro. Por conseguinte, ser activo não é uma vivência de exclusividade ou independência, é um tornar-se causal na compreensão da vera natureza da causalidade em que se intervém, sobretudo da perspectiva da sua eternidade. É saber-se grau da causalidade de Deus no remontar único a si que caracteriza a *causa sui* divina. Por outras palavras, é um compreender-se imanente na sua própria causalidade.

No fundo, o que está aqui em averiguação é a concepção por cada um da imanência da potência de Deus em si, sobretudo da sua eternidade. A causa adequada não exclui o outro, mas é causa que reconhece o



outro como exigência da sua própria natureza, descobre na sua própria natureza a causa (divina) da sua condição momentânea de efeito.<sup>12</sup> A causa inadequada, por sua vez, também não exclui o outro, mas mutila-se ao pô-lo como pura causa, não percebendo o que há de imanente na sua própria potência individual, assim expressando-a apenas por acidente, referindo-a tão só à transitividade de uma potência extrínseca, ou seja, inadequadamente. Em suma, a virtude, a acção, a liberdade, o *sui iuris*, não anulam a relação com os demais indivíduos (nem o poderiam fazer sem aniquilar o próprio indivíduo, enquanto ser de relações em relações extrínsecas e de integração), mas sobrepõem-se numa similitude de significados que conectam causalidade e conhecimento da imanência dessa causalidade – o indivíduo compreende-se participando da causalidade mesma que o chega a tornar efeito.<sup>13</sup>

Tudo isto significa, retornando ao *sui iuris*, que da mesma maneira com que há graus do conhecer, parece haver também graus de *sui iuris*. Ora a imaginação, o primeiro género de conhecimento, formando-se por imagens de coisas, remete sempre para um ideato de natureza inalcançável, e portanto é inadequada e mutilada, parcial por traduzir só transitividade e não imanência por transitividade. Não obstante, as ideias da imaginação não são falsas por si mesmas, mas apenas enquanto tomam por verdadeira a inalcançável remissão extrínseca que tentam operar – enquanto ideias forjadas, elas têm existência na eternidade dos atributos de Deus, e portanto há nelas algo de positivo, de verdadeiro no que são em si. A imaginação é um género confuso do conhecer, mas é ainda um processo do conhecer e não um dinamismo vazio do erro num mar de desconhecimento. Quando as suas imagens revelam inadequadamente uma relação extrínseca que é na realidade verdadeira (a imagem transmite por acidente a ideia do ideato), conforme ao seu ideato, elas como que vislumbram de uma perspectiva coarctada o decurso da produtividade

de Deus. E em rigor, não é outra coisa o que sucede com a constituição do político por operações da imaginação: as paixões podem chegar a produzir uma comunhão accidental dos seres, por cooperação inter-humana que permita “repelir toda a força” e “vingar um dano suportado”, tidos por critérios de *sui iuris*. Logo, tal como há uma produtividade por sucedâneos imaginários de algo verdadeiro e adequado, conforme à razão embora não por ela produzido, também haverá no binómio *sui iuris / alterius iuris* uma graduação em que o inadequado possa chegar a transparecer e a conformar-se ao adequado. Se o *alterius iuris* é graduado (e todo o parágrafo 10 do capítulo II do *TP* parece resumir quatro tipos regressivos de sujeição ao direito de outrem, do mais coarctante ao menos coarctante) tal como o *sui iuris*, e as operações passionais de medo e esperança assinalam um *alterius iuris* capaz de produzir o comum no qual nasce o direito individual e no qual a razão encontra uma espécie de eternidade na potência de Deus, então os tipos afectivos de *alterius iuris*, se não surgem por um uso da razão, podem ser-lhe conformes e por ela ratificados. Por outras palavras, a simultaneidade metodológica do homem e do inter-humano pela multidão, produzindo-se por submissões cruzadas, faz através do *alterius iuris* um mínimo de *sui iuris*.

Por conseguinte, há graus de *alterius iuris*, nomeadamente os que envolvem medo e esperança como afectos constitutivos do político, compatíveis com o *sui iuris* – o binómio *sui iuris / alterius iuris* não é afinal de correlação, é sim acumulável. Tal como a imaginação é um género mutilado do conhecer mas ainda género do conhecer, também algum *alterius iuris* é condição jurídica mutilada de um *sui iuris*. Um mesmo indivíduo pode ser dito estar produzindo o seu direito submetendo-se ao direito de outrem, assim estando mais ou menos *alterius iuris* num parco grau de *sui iuris*.<sup>14</sup> Já desde o *TTP*, a obediência não é o marco cumpridor da liberdade, mas não é também a negação da liberdade:

“o mais escravo é aquele que se deixa assim arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil [...]. Quanto à acção a mando de alguém, quer dizer, a obediência, ela retira de certo modo a liberdade, mas não torna automaticamente um homem escravo, pois só o móbil da acção a tanto pode levar. Se o fim da acção 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, [...], onde a lei suprema é a salvação de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo ao soberano não deve dizer-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súbdito.” (Spinoza 38, *TTP*, XVI, G III, pp. 194-5 ; trad. port. Spinoza 44, p. 331)

Ao actuar *alterius iuris* em seu próprio interesse, para se fazer homem de direito, o obediente participa de uma comunhão (embora frágil) e faz seu um mínimo de liberdade.

Spinoza afasta-se assim, em certa medida, da tese de La Boétie segundo a qual toda a obediência voluntária é uma denegação de liberdade, mesmo que interesse ao bem-estar ou à sobrevivência do obediente. Para este autor francês, a servidão é a mais disseminada das condições políticas dos homens, mas é como que um “desnaturar” humano, não é uma consequência inevitável do ser existente dos homens em comunidade, pelo contrário, ela surge por vontade do obediente que, tendo já nascido numa comunidade de obedientes, em plena servidão, se conforma por força do *hábito* ou *costume* ao mando de outrem (cf. La Boétie 22, p. 23-4 e 29). É através de um acordar para a maliciosidade da inércia desse hábito que os homens podem sair da servidão, resistir à tentação do mando, e recuperar a liberdade presente na origem da sua condição humana. E mesmo que, por acidente ou por circunstâncias históricas específicas, venha a ser necessário um sacrifício da liberdade própria para promoção do bem-estar, individual ou geral, haverá então

nessa servidão voluntária por interesse uma perda ou *sacrifício* de liberdade, jamais um meio de libertação ou um grau mínimo de liberdade (La Boétie 22, p. 9-17). Ao invés, em Spinoza, a simultaneidade da multidão e do homem jurídico, através de cooperações por cruzamento de submissões à vontade imaginada do outro, faz com que o direito de cada um (ponto de aferição da sua liberdade) nasça só pela contribuição para o nascimento do direito de um outro, potenciando-se na potência do outro, a qual é realidade causal quando surte efeitos num obediente. Logo, estar num direito de outrem não é sacrifício de um direito de si, é sim um possível passo constitutivo do próprio direito de natureza individual. Ao não ser errónea alguma compatibilidade entre o *sui iuris* e experiências de heteronomia, não mais é possível tomar o *sui iuris* spinozano no sentido de autonomia ou independência<sup>15</sup>, pois o homem não prescreve sozinho as suas próprias normas de viver (*autonomos*) mas concebe a sua natureza como exigindo a feitura com outros ou sob outros das suas próprias normas de viver.

Isto não significa que a “vontade de obedecer” seja uma necessidade imperativa da liberdade ou assinala uma sua completude nos indivíduos. A obediência (*obsequium*) no *TP* é “a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito” (Spinoza 38, *TP*, V, 4, G III, p. 296; trad. port. Spinoza 45, p. 113), e é ela que permite a obtenção da paz, a qual não é “ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo” (Spinoza 38, *TP*, V, 4, G III, p. 296; trad. port. Spinoza 45, p. 113), virtude tida já antes como condição de *sui iuris* pela sua racionalidade (cf. Spinoza 38, *TP*, II, 11, G III, p. 280)<sup>16</sup>. A obediência voluntária é o requisito para a existência de um direito de natureza individual no homem *todo passional*, que se não compreende ou conduz pela razão ou por géneros mais elevados de conhecimento. Nele há apenas um direito de si na medida em que se ponha num direito de outrem – ele relanceia no

seu *alterius iuris* a representação de um estado conforme a um *sui iuris*. É que os graus de *sui iuris* aumentam na progressão efectiva dos géneros do conhecer, realizando-se tanto mais não quando há mera conformidade à razão, mas um seu efectivo cumprimento. Neste caso, o direito de natureza individual é uma realidade depurada da afectividade do *alterius iuris*, não havendo obediência por medo ou esperança, mas uma comunhão no e com o outro motivada pela compreensão da maior potência e verdade do que seja comum. Onde os homens assim se guiam não há necessidade de obediência ou de Estado, de prescrições de mando ou mesmo de política, eles formam uma comunidade de sábios e emergem “acima da lei” (cf. Spinoza 38, *Ep. XIX*, G IV, p. 93). Estes homens já nada têm de servidão nem se inter-relacionam com outros homens movidos por paixões. Como “o homem esmagado pelos afectos não é *sui iuris*” (Spinoza 38, *E IV*, prefácio, G II, p. 205), cada um destes homens é um homem livre (*homo liber*), e, portanto, indivíduo *sui iuris* sem obediência. Mas a ausência de submissão afectiva não acarreta um encerrar-se em si de uma autonomia que se basta para completar um processo causal. Esta comunidade de homens livres, aliás, só funciona nas relações entre homens de razão que mutuamente se necessitam, e em rigor só num plano secundário pertence ao âmbito jurídico-político. Na experiência humana, os ignaros coexistem com os homens de razão e mesmo com os sábios, pelo que o direito de natureza de todos tem por necessidade uma dimensão política, caso contrário estaria sempre à beira da utopia irrealizável. Por conseguinte, o *sui iuris*, em geral, não exclui a heteronomia, mas gradua-a segundo o conhecimento que dela se tem: enquanto o homem passional se imagina livre por ausentar de si efeitos provindo de outrem, não sendo tal coisa concebível na sua própria particularidade humana, o homem racional compreende-se livre na sua própria heteronomia, e portanto sabe-se heterónimo daquelas coisas necessárias à sua afirmação própria, podendo assim tornar-se heterónimo

só até ao ponto exigido pela sua natureza mesma.

Conclui-se por fim que o *sui iuris* em Spinoza parece ser objecto de uma reconstrução mesmo diante dos novos significados adquiridos na Modernidade. Aquele que fora um instituto de direito privado romano obtivera, em especial com os contratualismos seiscentistas, uma dimensão pública de gozo e exercício não constrangidos de direitos individuais. Spinoza recupera esta terminologia num horizonte jurídico-político, mas despe-a de funções de exclusão para a tornar medida da condição epistemológica dos participantes das multidões – um qualificativo do grau de compreensão da inclusão natural entre indivíduos. O *sui iuris* atravessa com Spinoza o jurídico, o político, e o epistemológico, faz-se conceito filosófico de sistema com consistência metafísica, e impõe um valor jurídico à liberdade definida desde as primeiras considerações sobre Deus na *Ética*. É neste seguimento que, graduado e tentando traduzir a liberdade de Deus modalizada nos homens, o *sui iuris* acaba por não ser sinónimo de liberdade, mas sim de **libertação**.<sup>17</sup> É por esta circunscrição jurídica da libertação que o próprio direito de natureza revela um tácito cariz soteriológico da filosofia de Spinoza, permitindo ademais desvendar que não há uma liberdade “absoluta” divina contrastando com uma liberdade “relativa” humana, mas tão só a liberdade natural infinita auto-produzindo-se por graus singulares, todos inseridos nesse projecto que, da sua perspectiva, é de libertação.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. ARAGÜÉS, J. M., “Spinoza y el Poder Constituyente”, *Philosophica*, 8, Lisboa, 1996, pp. 79-94.
2. BERLIN, I., “A Reply to David West”, *Political Studies*, XLI, 1993, pp. 297-298.
3. \_\_\_\_\_, *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1998.

4. BLANCO-ECHAURI, J., “La obligación contractual en la Filosofía Política Moderna”, *Laguna*, Revista de Filosofía, nº 7, 2000, pp. 111-133.
5. BLOM, H. W., “Politics, Virtue and Political Science: an interpretation of Spinoza’s political philosophy”, *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, 1985, pp. 209-230.
6. \_\_\_\_\_, “Los afectos del gobierno”, in: *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, ed. María Luisa de la Cámara y Eugenio Fernández, Madrid, Editorial Trotta, 2007, pp. 379-394.
7. BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
8. CHAUI, M., *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
9. CICCARELLI, R., *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Roma, Carocci, 2003.
10. CRISTOFOLINI, P., “Esse sui juris e scienza politica”, *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, 1985, pp. 53-71.
11. DEN UYL, D. J., “Autonomous Autonomy: Spinoza on Autonomy, Perfectionism, and Politics”, *Social Philosophy and Polity*, 20, 2003, pp. 30-69.
12. DEN UYL, D. J. / WARNER, S. D., “Liberalism and Hobbes and Spinoza”, *Studia Spinozana*, 3, Alling, Walther & Walther Verlag, 1987, pp. 261-318.
13. DUFF, R., *Spinoza’s Political and Ethical Philosophy*, Glasgow, J. Maclehose and Sons, 1903.
14. FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “Dominio de los afectos”, in: *Espinoza: Ética y Política*, ed. Jesús Blanco-Echauri, Universidade de Santiago de Compostela, 1999, pp. 73-112.
15. FERREIRA, M. L. R., *Uma Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa*, Coimbra, Quarteto, 2003.
16. FRAGOSO, E. R., “O Conceito de Liberdade na *Ética* de Espinosa”, *Philosophica*, 27, Lisboa, 2006, pp. 157-173.
17. GAIO, *Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius*, with a translation and commentary by Edward Poste, fourth edition revised and enlarged by E. A. Whittuck, with an historical introduction by A. H. J. Greenidge, Oxford, Clarendon Press, 1904.
18. GOYARD-FABRE, S., “Hobbes et Spinoza ou la différence des concepts. L’ampleur d’une litôte”, *Studia Spinozana*, 3, Alling, Walther & Walther Verlag, 1985, pp. 229-259.
19. GUEROULT, M., *Spinoza: I-Dieu (Ethique 1)*, Paris, Georg Olms Verlag, 1968.
20. HARRIS, E. E., *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza’s Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
21. HOBBS, Thomas, *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, collected by William Molesworth, III, London, John Bohn, 1839.
22. LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, in: *Œuvres Complètes*, ed. Paul Bonnefont, Bourdeaux, G. Gounouilhau (et Paris, J. Rouam), 1892, pp. 1-57.
23. LACROIX, J., *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, 1970.
24. LAZZERI, Ch., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.
25. MARTÍNEZ, F. J., *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.
26. MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza* [1969], Paris, Lés Éditions de Minuit, 1988.
27. \_\_\_\_\_, “L’indignation et le conatus de l’État spinoziste”, in: *Spinoza : Puissance et Ontologie*, ed. M. R. d’Allones et H. Rizk, Paris, Éditions Kimé, 1994, pp. 153-165.
28. MENZEL, A., “Homo sui iuris: Eine Studie zur Staatslehre Spinozas”, *Zeitschrift für das Privat und Öffentliche Recht der Gegenwart*, 32, 1904, pp. 77-98.
29. MONTAG, W., *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, London/ New York, Verso, 1999.
30. MOREAU, P.-F., *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, Paris, PUF, 1994.
31. MUGNIER-POLLET, L., *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.
32. NADLER, S., *Spinoza’s Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006.
33. NEGRI, A., *L’anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, 1981; trad. ingl. Michael Hardt, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.
34. \_\_\_\_\_, “Nécessité et liberté chez Spinoza”, *Multitudes*, Paris, nº 2, 2000, pp. 163-180.
35. PEÑA ECHEVERRÍA, J., “Libertad y Comunidad en Espinosa”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 1, Ciudad Real, 1992.

36. PROKHOVNIK, R., *Spinoza and Republicanism*, New York, Palgrave MacMillan, 2004.
37. SMITH, S., *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven and London, Yale University Press, 1997.
38. SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt*, 4 vols., ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1914<sup>3</sup>.
39. \_\_\_\_\_, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, translated with an introduction by R. H. M. Elwes, 2 vols., New York, Dover, 1951.
40. \_\_\_\_\_, *The collected works of Spinoza*, edited and translated by Edwin Curley, vol. I, Princeton University Press, 1985.
41. \_\_\_\_\_, *Complete Works*, edited, with introduction and notes, by Michael M. Morgan, translations by Samuel Shirley, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1998.
42. \_\_\_\_\_, *Tratado político*, introducción, traducción, notas, índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
43. \_\_\_\_\_, *Trattato politico*, testo latino a fronte, a cura di Paolo Cristofolini, Pisa, ETS, 1999.
44. \_\_\_\_\_, *Tratado Teológico-Político*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004<sup>3</sup>.
45. \_\_\_\_\_, *Tratado Político*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Círculo de Leitores, 2008.
46. TOSEL, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le « Traité Théologico-Politique »*, Paris, Aubier, 1984.
47. WALTHER, M., “Politische und ethische Freiheit oder Spinozas Dialektik der Freiheit”, in: *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, ed. Marcel Senn und Manfred Walther, Zürich, Schulthess, 2001, pp. 89-103.
48. WEST, D., “Spinoza on Positive Freedom”, *Political Studies*, XLI, 1993, pp. 284-296.
49. WETLESEN, J., *The Sage and the Way. Spinoza’s Ethics of Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979.
50. YOVEL, Y., “Incomplete Rationality in Spinoza’s Ethics: Three Basic Forms”, in: *Ethica IV: Spinoza on Reason and the “Free Man”*, ed. Gideon Segal and Yirmiyahu Yovel, New York, Little Room Press, 2004, pp. 15-35.

## THE MEANING OF *SUI IURIS* IN SPINOZA’S PHILOSOPHY

**Abstract:** In modern political philosophy, it is common usage to designate as *sui iuris* a sort of personal freedom not subjected to external influences amidst a still emerging language of natural rights. *Sui iuris* is then a sovereign space of individual autonomy under the expression of a right. Spinoza also refers to *sui iuris* quite often, but mostly in his *Political Treatise*, through the pair *sui iuris – alterius iuris*, which is usually translated as a pair of autonomy-heteronomy. This paper will try to demonstrate that the *sui iuris* in Spinoza goes through a radical transformation: not only is it not totally incompatible with *alterius iuris* (both are a sort of gradual progression of liberty), but it also has an epistemological dimension close to a context of personal salvation. *Sui iuris* is more a liberation than a liberty.

**Keywords:** Spinoza, *sui-iuris*, autonomy, liberty, liberation.

### NOTAS:

1. Ao longo do texto, seguir-se-ão as habituais abreviaturas das obras de Spinoza: *TIE* para o *Tratado da reforma do entendimento*; *E* para a *Ética*; *TTP* para o *Tratado Teológico-político*; *TP* para o *Tratado Político*; *Ep.* Para a *Correspondência*; e *G* para a edição Gebhardt das obras completas de Spinoza (Gebhardt,42).
2. V. explicitada esta tríplice alternativa em H. W. Blom, “Los afectos del gobierno” (Blom 6).
3. Para Hobbes, aliás, o direito da *individual person* chega a ser definido como «the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself» (Hobbes 21, p. 116).
4. Cf. Gaio, *Institutiones*, I, 48-55 (Gaio 17, p. 35-44).
5. São portanto muito incompletas as afirmações que reduzem o *sui iuris* romano à independência do *paterfamilias* cidadão de Roma (como se encontram em autores como J. Blanco-Echauri (Blanco-Echauri 4) e R. Ciccarelli (Ciccarelli 9, p. 37-40)).
6. Já há muito que a não dependência doméstica do *sui iuris* romano é tida em Spinoza como independência política: v., por exemplo, a tradução inglesa

de R. H. M. Elwes das obras de Spinoza (Elwes 39). É também assim, por “independência”, que A. Menzel (Menzel 28), A. Matheron (*juridiquement indépendant*) (Matheron 26, p. 297-8), e W. Montag (*legally independent*) (Montag 29, p. 83), traduzem o *sui iuris*. Outros traduzem-no por “autonomia” (cf. Mugnier-Pollet 31, p. 287; Tosel 46, p. 284; Domínguez 42 (*autonomía jurídica*); Peña Echevarría 35, p. 3-4; Cristofolini 43).

7. Quanto à possibilidade de um papel constitutivo de comunhão pela indignação, v. *TP*, VI, 1, G III, p. 297; *TP*, III, 9, G III, p. 288; e *E* III, proposição 22, escólio, G II, p. 157 (cf. Matheron 27; Bove 7, p. 291-301; Lazzeri 24, p. 272-284).

8. «e por conseguinte é pelo supremo direito de natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau, e atende à sua utilidade pelo seu próprio engenho» (Spinoza 38, *E* IV, proposição 37, escólio II, G II, p. 237). E: «Cada um julga pelo seu próprio engenho o que seja bom» (Spinoza 38, *E* IV, proposição 70, demonstração, G II, p. 262).

9. Foi seguindo este critério que I. Berlin acabou por inserir Spinoza não numa tradição liberal daquilo a que chamou de “liberdade negativa” (ausência de interferências externas nas acções humanas), mas sim numa autoritária de “liberdade positiva”: «The ‘positive’ sense of the word liberty derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind.» (Berlin 3, p. 203). D. West, na defesa de um liberalismo de Spinoza, veio sustentar que a liberdade “positiva” de Spinoza enriquecia, mais do que perigava, a liberdade “negativa” (cf. West 48, p. 284-296), tendo sido sujeito a curta refutação por I. Berlin (Berlin 2). Desde então, várias têm sido as recuperações da concepção de liberdade em Spinoza enquanto híbrido destas noções “positiva” e “negativa” de liberdade (v. Blom 5, p. 214-5; Den Uyl / Warner 12, p. 310-1; Chaui 8, p. 168-9; Smith 37, p. 242, nota 81; Walther 47; Prokhorovnik 36, p. 202-9). Porém, em rigor, nem o indivíduo spinozano consegue preencher por completo a definição de coisa livre da parte I da *Ética*, que exclui determinações externas, nem o viver pelo engenho próprio acarreta necessariamente uma auto-realização exclusiva, um *being one’s own master*

*without others*, assim sendo difícil inserir em pleno este indivíduo quer numa tradição de liberdade “negativa”, quer numa “positiva”. Dir-se-ia portanto que as simples noções de *liberty from* (“negativa”) e *liberty to* (“positiva”), usadas por I. Berlin para distinguir doutrinas da liberdade, não têm lugar, uma e outra, nas discussões acerca do valor jurídico-político da liberdade em Spinoza.

10. É esta ausência de referências extrínsecas que permite distinguir entre adequação e verdade, a primeira pondo a ideia mesma intrínseca, a segunda conformando a ideia a um ideato extrínseco.

11. São provenientes da *Ética* estes exemplos do Sol e da sua reflexão na água (cf. Spinoza 38, *E* II, proposição 35 escólio, G II, p. 117; *E* IV, proposição 1, escólio, G II, p. 211).

12. Note-se como “conduzir-se pela razão” é dito (cf. Spinoza 38, *TP*, II, 11, G III, p. 280) consistir em ser-se *determinado a agir por causas*, mas não que estas só possam ser intrínsecas e não extrínsecas, elas têm é de ser entendidas adequadamente só pela natureza do *determinado*.

13. P. Cristofolini (cf. Cristofolini 10, p. 53-4) começara por identificar dois sentidos distintos no emprego da expressão *sui iuris* no *TP*, ora significando autonomia ou capacidade de auto-defesa, ora significando condução individual pela razão. Porém, sustenta bem haver um só significado do *sui iuris* no *TP*, a condução pela razão completando e explicitando o que fora entendido por liberdade individual e auto-defesa, ou, nas suas próprias palavras, entendendo esta liberdade individual como autónoma, a “seconda accezione assorbe la precedente e ne fa una propria subordinata” (Cristofolini 10, p. 54).

14. Atente-se na seguinte afirmação: «da mesma forma que cada cidadão ou cada homem no estado natural, assim também a cidade está tanto menos *sui iuris* quanto maior é o motivo que tem para temer» (Spinoza 38, *TP*, II, 9, G III, p. 288; trad. port. Spinoza 45, p. 98). Spinoza não sustenta aqui o que seria mais expectável, que quanto maior o temor de um homem, maior a sua condição *alterius iuris*, em especial contrastando com um afecto de esperança. O que aqui se defende, ao invés, é que quanto maior o temor de um homem, menor a sua condição *sui iuris*, o temor sendo colocado em paralelo a um diminuto *sui iuris*.

15. Parece ser este também o sentido seguido por D. Den Uyl quando rejeita uma “kantian autonomy in Spinoza” (Den Uyl 11). Em geral, é difícil encontrar uma tradução satisfatória do binómio *sui iuris* / *alterius iuris*. Mesmo aquelas que se afastam da autonomia e da independência revelam por seu turno alguma incompatibilidade com os significados assumidos pelo binómio em Spinoza. A tradição comentarística anglo-saxónica, por exemplo, parece preferir a tradução do *sui iuris* por “being one’s own master” (v. Duff 13, p. 321; Harris 20, p. 196; Curley 40; Shirley 41), expressão que muito bem recupera o original significado romano de *dominus* (*master*) doméstico no *sui iuris*, mas que, aplicada a uma dimensão epistemológica como o faz Spinoza, obriga a pensar a “self-mastery” nas relações entre razão e imaginação, assim lembrando uma concepção estoíca da força da razão no refrear das paixões que não é possível encontrar em Spinoza. D. Pires Aurélio, por sua vez, que na sua tradução do *TTP* faz variar o *sui iuris* entre o anglo-saxónico “juridicamente senhor de si próprio” (Spinoza 44, p. 373), a independência (“não depender juridicamente de si próprio”) (Spinoza 44, p. 373) e a autonomia jurídicas (Spinoza 44, p. 386), vertendo ainda o *alterius iuris* em “estar sujeito ao direito alheio” (Spinoza 44, p. 443, nota 4), herda na sua tradução do *TP* a influência italiana de P. Cristofolini quanto ao *alterius iuris* (“sotto altrui giurisdizione”; cf. Spinoza 43), e o binómio passa a “estar sob jurisdição de si próprio” / “estar sob jurisdição de outrem”. Ora a palavra “jurisdição” (*iurisdictio*) remonta ao *ius* na sua modalidade clássica do direito romano, enquanto fórmula de identificação constitutiva de um bem para os homens pronunciada por um árbitro legitimado – o *ius* romano é então um *dictum*, uma jurisdição, um estabelecimento estruturado por uma autoridade da exigência de conformidade a um modelo específico. D. Pires Aurélio chega a reconhecer (Spinoza 45, p. 213-4, nota 13) a “jurisdição” como uma «infidelidade» textual, embora necessária para salvaguardar uma fidelidade sistemática: ao ser definido o direito pela potência, diz, elimina-se qualquer distinção ontológica entre o *ius* e a *iurisdictio*, todo o direito sendo afinal “objectivo” para ser real. Porém, deve contrapor-se: se a “jurisdição” aponta tradicional e etimologicamente para a publicidade autoritária de um

*ius* e não tanto para um *factum*, ela continua a parecer mais uma designação pública de *potestas* do que uma individual de *potentia*. Ora o *sui iuris* na Modernidade está já associado aos direitos ditos “subjectivos”, circunstância que a “jurisdição” não permite entrever, e em Spinoza ele não designa uma dinâmica do poder nem uma faculdade ou liberdade exclusiva dos direitos dos homens: o *sui iuris* é sobretudo um qualificativo do direito de natureza individual, isto é, a condição jurídica da *objectividade* do direito de natureza *de um indivíduo* – direito com tanto de “objectivo” (leis inscritivas da sua natureza) quanto de “subjectivo” (potência de cada indivíduo). Uma aplicação do *sui iuris* ao poder estruturado em comum cairá sobretudo na analogia. De qualquer das maneiras, não parece haver tradução “fiel” do *sui iuris* que não caia num anacronismo: a solução mais viável (embora não ainda satisfatória) reduz-se simplesmente à não tradução.

16. Quanto à paz como exigência da razão, ideia já presente em Grotius e Hobbes, diz Spinoza que “a razão ensina absolutamente a procurar a paz” (*ratio omnino docet pacem quaerere*) (Spinoza 38, *TP*, III, 6, G III, p. 286; trad. port. Spinoza 45, p. 86).

17. São vários os autores que defendem também a liberdade dos homens em Spinoza mais como “libertação”, embora sem referências ao *sui iuris* (cf. Lacroix 23, p. 12; Negri 33, p. 156-166; Negri 34, p. 163-180; Goyard-Fabre 18, p. 255; Martínez 25, p. 103-122; Aragüés 1, p. 79-94; Fernández Garcia 14, p. 73-112; Ferreira 15, p. 157-9).