

O PARADIGMA PENDULAR  
NA TEORIA POLÍTICA DE ESPINOSA

Evelyne Guillemeau

**Ficha técnica**

*O paradigma pendular na teoria política de Espinosa*

© Evelyne Guillemeau, 2001

Comunicação apresentada no XV Encontro de Filosofia, Natureza e Política

Edição Apf - Associação de Professores de Filosofia

Texto anterior ao Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa em vigor

**O PARDIGMA MECANICISTA NA TEORIA POLÍTICA CLÁSSICA:  
O PARADIGMA PENDULAR NA TEORIA POLÍTICA DE ESPINOSA**

Evelyne Guillemeau  
(Lycée Galilée de Guérande)

Semelhantes às marés e aos terremotos, os factos políticos, como todos os fenómenos naturais, possuem uma explicação racional. Tal é a origem da ciência política clássica que se inscreve numa epistemologia dominada pela física. Podemos-nos interrogar sobre o valor dos paradigmas mecanicistas nas teorias políticas fundadas sobre uma antropologia naturalista, tais como as de Hobbes ou as de Espinosa, mas convém em primeiro medir lhes o alcance reformador. Embora tenhamos tendência a pensar que as teorias políticas que tiram o seu raciocínio da física sejam forçosamente autoritárias, uma análise dos textos mostra que a mecânica geométrica é, tanto para Hobbes como para Espinosa, o meio de libertar as teorias políticas dos modelos teológicos. O «naturalismo político» tem como contexto polémico o modelo patriarcal que permite a Robert Filmer, ou a Bossuet, de justificar a monarquia absoluta; a sua interpretação tendenciosa da Bíblia vê a origem do princípio do «direito divino» no governo de Moisés.

Entretanto existiram teólogos reformadores, católicos ou protestantes, mas estes não puderam constituir a ciência política como ciência autónoma, porque continuavam a considerar a religião como fundamento universal da sociedade civil. Ora, para apreender a essência do político em sua relação com o Estado moderno, é necessário reencontrar o gesto crítico das teorias políticas que conceberam a salvação laica da sociedade: salvação pelas instituições políticas, sendo os homens as causas únicas.

A palavra «causa» não deve induzir um qualquer equívoco, nem alimentar a qualquer ilusão, a liberdade política significa a potência de agir, não a liberdade absoluta e incondicionada de um sujeito racional e voluntário. A concepção mecanicista ou determinista entende o homem na sua realidade complexa, neste sentido é mais o idealismo utópico que parece redutor. O

idealismo político, no qual poderíamos acreditar como melhor fiador da liberdade, pressupõe uma antropologia dualista e «separatista», que faz do homem «um império dentro de um império». Assim, sendo o homem uma realidade de outra natureza, é sua vontade livre e puramente racional que *deve estar* na origem das decisões que toma, e estas *deveriam ser* a única causa de suas acções. Em tal filosofia, as regras políticas não possuem nenhuma relação com as leis da natureza, desde que estas não sejam mais consideradas como decretos divinos mas como leis mecânicas e universais. O idealismo faz do determinismo o antitético da liberdade. A realidade histórica nunca entra no quadro do idealismo, o qual produz uma moral ou uma filosofia da história, não uma ciência política. Para Hobbes, Montesquieu ou Espinosa, as leis são as leis universais da natureza, e as leis humanas definem-se primeiramente como leis necessárias das sociedades. A definição das regras jurídicas distintas sempre vem em segundo lugar e só se entende em relação com as leis naturais. O objectivo da filosofia política é ajudar os homens a tomar consciência da natureza dos corpos políticos. A antropologia determinista permite a concepção de instituições adaptadas ao seu funcionamento real.

Todavia, objectaremos, reduzir a política à «mecânica» não seria desprezar o homem? Não seria o mecanicismo materialista responsável do novo despotismo vislumbrado por Tocqueville? Esta é uma objecção à reter e à qual tentarei responder, portanto, retornando às teorias naturalistas clássicas. Retorno à fonte necessário, pois já não creio que a «diabolização» do mecanicismo possa liberar a ciência política do jugo das tecnociências. Para rectificar este preconceito, pareceu-me mais simples apoiar-me em Espinosa, cujas aspirações liberais não poderiam ser questionadas. Contudo é verdade que os procedimentos de Hobbes e de Espinosa são muito próximos, razão pela qual os compararei. Mostrarei finalmente que eles se distinguem pelo tipo de paradigma ao qual se referem: a física dos choques para Hobbes, a mecânica ondulatória para Espinosa.

## **I. O modelo mecanicista como meio de libertar a teoria política da hegemonia teológica**

A mecânica galileana marcou o nascimento não somente de uma nova física mas também de uma nova concepção do mundo. O conflito das ideias cosmológicas foi um conflito

ideológico cujo fundamento político, poderíamos dizer *l'enjeu*, determinou as posições respectivas dos adversários. Com efeito, qual seria o poder dos príncipes, se a ordem das coisas for regida por leis simples e necessárias e não mais por decretos divinos? Se toda a natureza estiver escrita em língua matemática e se a ordem dos fenômenos terrestres for rigorosamente determinada como a dos fenômenos celestes, não é a potência infinita de Deus que está em causa, mas a representação desta potência (*potentia*) como um poder real de ditar e de mandar (*imperium, potestas*).

### **I.1 A teoria política naturalista contra o naturalismo antigo e contra a política teológica**

A concepção do mundo moderno, a de um universo infinito, impôs-se contra a concepção naturalista antiga do mundo fechado. Aristóteles ou os Estoicos concebem a cidadania como um facto natural porque a *phusis* é uma unidade organizada segundo uma ordem finalista e substancial. As mesmas palavras não traduzem os mesmos conceitos quando passamos do mundo antigo para o mundo moderno: o que Hobbes ou Espinosa entendem por *Res Publica* ou *Civitas* não corresponde mais ao que Cícero assim designava. As referências tão frequentes aos textos da Antiguidade latina servem menos à elaboração teórica do que à luta ideológica contra o discurso político da hagiografia absolutista da qual Robert Filmer continua sendo o modelo que se tornou célebre pela refutação sistemática que fez Locke em seus *Tratados sobre o Governo Civil*. Para os pensadores políticos do século XVII (mas já era verdadeiro para Maquiavel e Bodin nos séculos precedentes), a referência à Antiguidade era uma arma contra as teorias absolutistas que pretendiam fundar a divindade do poder real sobre a eleição de Moisés pelo Deus da Bíblia. Não são somente os textos gregos e latinos, mas também o Antigo Testamento, interpretado na sua verdade histórica, que permitem dismantelar a teoria absolutista. Assim Hobbes e Espinosa, que se referem muito à Bíblia, tiram dela ensinamentos políticos totalmente diferentes daqueles de Filmer. A interpretação da Escritura não é o meu propósito, mas convem destacar a coerência filosófica que conduz à ciência política.

Antes de concluir este ponto, é preciso notar que os teólogos reformadores tinham tentado conciliar o dogma cristão com o princípio de uma reforma política na base de uma moral cristã universal: Grotius nos Países-Baixos, sob a influência do neo-estoicismo, Vitória e Suarez em Salamanca. Contudo esta opção não obteve o favor dos Príncipes: os homens políticos escutam pouco os filósofos que pregam um «dever-ser». A política é uma prática que procura a acção eficaz: como conquistar o poder e como conservá-lo, «o muito sagaz Maquiavel» tendo de alguma maneira «entregado o jogo», desvendando a estreiteza do interesse político. Os moralistas não valem nada porque não possuem nenhum «senso prático», mas os políticos de curta visão conduzem os povos à catástrofe, ensina a história. Não seriam as teorias políticas mais convincentes as que reflectem sobre estas catástrofes tratando-as como fenómenos naturais?

«Objectivando a Política, não quis, por consequência, aprovar o que fosse de novo ou desconhecido, mas apenas estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorde com a prática. Em outras palavras, no deduzir do estudo da natureza humana, e para contribuir para esse estudo com a mesma liberdade de espírito que é habitual contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as acções dos homens, não as lamentar, não as detestar, mas adquirir delas vero conhecimento. Ponderei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem tais como o calor e o frio, a tempestade, a trovoadas e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica. Seja qual for a perturbação que possam ser para nas tais intempéries, elas são necessárias, pois têm causas determinadas cuja natureza nos preocupamos em conhecer, e quando a alma possui o verdadeiro conhecimento destas coisas, usufrui dele assim como do conhecimento daquilo que dá prazer aos nossos sentidos.»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Tratado Político* C I, § 4, tradução Noberto de Paulo de Lima, São Paulo, Icone Editora 1994

Hobbes trabalhou os seus conceitos políticos a partir da guerra civil que devastou a Inglaterra, suprimiu a monarquia e conduziu a uma República terrorista. Espinosa não parou de reflectir sobre a condição dos Judeus após a destruição do Estado dos Hebreus, causa das vicissitudes da diáspora judia ao longo da história da Europa, e particularmente ao fim do século XV, primeiro em Espanha e depois em Portugal. O que fazer? Quer dizer, como evitar a guerra civil, o exílio, a destruição do bem comum? « *Commun Wealth* » « *Salus populi* » são as palavras-chaves deste texto. Que organização e que governo podem melhor proteger a sociedade civil destas perturbações violentas que não são proveitosas a ninguém? Hobbes e Espinosa elaboram uma resposta relativamente a um modelo científico, que podemos rapidamente qualificar de « mecanicista », inspirando-se numa filosofia naturalista, que podemos resumir em quatro princípios:

- 1) a natureza é racional e determinada por um reduzido numero de leis. Os fenómenos são descritíveis em termos geométricos;
- 2) a física ( a mecânica, a óptica...) serve de modelo científico ;
- 3) os factos humanos são por inteiro factos naturais, logo determinados por leis e conhecíveis.;
- 4) a concepção do Estado é uma aplicação prática do conhecimento objectivo dos factos humanos, pela dedução e pela experiência tirada do conhecimento da história.

## **I.2 A ideia de lei da natureza distinta, mas não contraditória, com a ideia de lei política**

É a noção de lei que se encontra modificada e daí a ideia de poder: os termos de potência (*potentia*), poder (*potestas*), dominação ou comando (*imperium*) não se confundem mais. O poder (*potestas*) e o comando ( *imperium*) são restabelecidos no ordem humano, enquanto a potência da natureza não fica mais concebida de uma maneira antropomórfica.

No Capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa desvela a significação política antiteológica do determinismo físico: ele distingue, sem as opôr, a lei divina ou natural da regra jurídica ou lei política:

«A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira. A lei depende, ou da necessidade natural ou da decisão do homem. A lei que depende da necessidade natural é aquela que deriva necessariamente da própria natureza, ou seja, da definição de uma coisa.»<sup>2</sup>

A lei divina assim compreendida não é outra que o próprio sistema das leis naturais. Consequentemente Deus não pode ser concebido como um rei ou um legislador que prescreveria as leis aos homens. Como tudo, a natureza humana tem as suas leis e, por exemplo, as leis da memória são comparáveis as leis mecânicas pelo seu determinismo causal. Mas esta utilização da palavra lei é metafórica, pois, segundo o uso comum, entende-se por lei uma regra de vida que depende de uma capacidade de decisão, o que reconhece Espinosa:

«Que, pelo contrário, os homens cedam ou sejam obrigados a ceder uma parte do seu direito natural e assumam viver segundo uma certa regra, isso depende de uma decisão sua. E embora eu sustente sem qualquer restrição que todas as coisas são determinadas por leis universais da natureza a existir e a agir de uma certa e determinada maneira, ainda assim, repito, estas leis dependem de uma decisão tomada pelos homens:

1- porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente embora, da humana potência. Daí o poder perfeitamente dizer-se que a fixação destas leis depende da decisão do homem, visto depender principalmente da potência da mente humana, de tal modo que esta, enquanto considerada como capaz de distinguir o verdadeiro do falso, pode conceber-se com toda a clareza sem tais leis, ainda que não o possa sem uma lei necessária no sentido que há pouco a definimos.



2- Em segundo lugar, estas leis dependem, como disse, da decisão do homem, porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque fazer considerações gerais sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares. A isto acresce o facto de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário considerá-las na prática como possíveis. Isto, quanto à lei, em sentido absoluto.»<sup>3</sup>

Retenhamos três ideias desta citação:

- se falarmos absolutamente, o que é a causa última de todas as coisas é a ordem universal, e isso inclui as ideias que formam o espírito humano e conduzem a agir.

- do ponto de vista prático é mais eficaz considerar unicamente os últimos anéis da causalidade; podemos assim fazer de conta que a decisão seja a única causa dos actos, isto é fazer abstracção de todos os encadeamentos e conexões da natureza total, se só considerarmos a esfera humana. Isso é o que a linguagem comum exprime por a palavra *lei*:

«Por isso é que se considera a lei, antes de mais, uma maneira de viver imposta a alguns homens pelo poder de outros ( *quae hominibus ex aliorum imperio praescribitur.*)»<sup>4</sup>

- todavia, ter de considerar que a decisão de se submeter a uma regra comum pode ser quer um acto determinado por uma ideia racional, quer a consequência de uma paixão; o resultado será o mesmo, mas devemos evitar raciocinar como se as leis exprimissem uma espécie de livre-arbítrio.

Contudo, a eficácia das regras jurídicas é tanto mais forte se as relacionarmos com a melhor parte do homem, o seu entendimento, e que, neste sentido, podemos considerá-las como leis éticas universais, pois como um mandamento de Deus «em nós», na medida em que a razão

---

<sup>3</sup> *Tratado Teológico-político* cap VI, Tradução Diogo Pires Aurélio, p. 165-166

<sup>4</sup> *Idem*, *Ibidem*

no homem vai conduzi-lo a buscar o bem universal. Pois, a ideia de lei divina não é estrangeira às regras do direito, aquelas, embora relativas a cada sociedade, revestem para o homem sábio uma forma de universalidade, a da religião universal, ou seja buscar o bem comum. Esta concessão não coloca em causa o princípio determinista, mas permite integrar o ponto de vista ético humanista e religioso, que é o das representações da consciência, na filosofia naturalista; pois aquela não tem nada de um cinismo. Porém, o ponto de vista ético-religioso não pode ser concebido como determinante sem risco de ver a ciência política naufragar na utopia.

### 1.3 A influência durável da concepção naturalista na teoria política

Em Espinosa, trata-se menos de uma habilidade diabólica para negar a liberdade humana, do que de uma reconstrução da ideia de liberdade jurídico-política. Esta nova problemática tinha uma influência notável sobre o pensamento político dos filósofos do século XVIII, e nomeadamente sobre aquele de Montesquieu. Como compreender o início de *L'Esprit des Lois* se ignorarmos a passagem do T.T.P já citada? O que parece evidente no primeiro capítulo de *L'Esprit des Lois*, intitulado « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres »:

«Les lois dans la signification la plus étendue sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois; la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, l'homme a ses lois[...] Il y a donc une raison primitive. Et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces différents êtres entre eux.»<sup>5</sup>

Segue a distinção doravante clássica entre a lei natural e a lei positiva. O modelo mecanicista ao que Montesquieu se refere é cartesiano, Deus sendo o princípio da criação e da conservação dos seres e das suas relações (veja *Principia Philosophiae* II, art.36).

---

<sup>5</sup> Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Edition Robert Derathé, Paris, G-F, 1973, p.7.

Louis Althusser tem provavelmente razão ao mostrar o carácter científico do método político de Montesquieu, entendendo por aí a aplicação da ciência newtoniana ao domínio socio-político para dar a explicação racional dos dados empíricos. O que é menos certo é o seu julgamento ao encontro dos teóricos clássicos da política que precederam Montesquieu:

«Comment soutenir que l'esprit d'un Bodin, d'un Maquiavel, d'un Hobbes ou d'un Spinoza, contemporains des disciplines déjà rigoureuses qui triomphaient en mathématiques et en physique ait pu rester aveugle au modèle de la connaissance scientifique dont nous avons hérité?»<sup>6</sup>

Querendo exageradamente provar que Montesquieu foi o primeiro fundador da ciência política, Althusser fica cego perante a grande semelhança que une Montesquieu, Hobbes e Espinosa. Ignora assim a problemática comum da liberdade política que os opõe a Rousseau e a todos os utopistas: a liberdade é uma potência de agir proporcional à margem de manobra dada pela compreensão dos mecanismos sociais e das diferentes *mol*as possíveis que permitem governar a multidão. A palavra *mola* é tão importante nos filósofos do século XVIII, incluído em Rousseau, que mereceria um estudo particular. Geralmente, a problemática mecanicista da teoria política visa dotar os homens com melhores ferramentas conceituais para analisar o funcionamento do Estado e para encontrar os remédios eficazes contra os maus políticos: a inconstância nas decisões, a instabilidade das instituições, as guerras civis, todos os efeitos das injustiças e dos desequilíbrios sociais; todos eles reforçados pelas instituições deficientes.

A interpretação que propõe Jean Starobinski da teoria política de Montesquieu parece mais fiel ao espírito do seu racionalismo político que fica a igual distância do entusiasmo utópico e do cinismo realista. Podemos explicar assim por que o autor de *L'Esprit des Lois* seduziu menos do que Rousseau que foi tão exaltado pelos doutrinários da Revolução Francesa:

«Désormais la passion absolue cherchera à s'employer au service de la nation, du salut public, du bonheur du peuple. Et elle qualifiera de criminel tout ce qui l'empêchera de réaliser ses fins. Elle se dévouera par-dessus tout à l'idée de

---

<sup>6</sup> Louis Althusser, *Montesquieu, La Politique et L'Histoire*, Paris, P.U.F, 1959, p.12.

liberté[...] Mais l'image qu'a produite Montesquieu ne peut suffire. Cette liberté qui n'offre point de visage à adorer, qui ne fait que dire non à la violence, **qui n'est qu'un dispositif assurant mécaniquement et presque automatiquement la sécurité**, on ne peut l'exalter ni comme fin ni comme principe des sociétés humaines.»<sup>7</sup>

Starobinski percebe perfeitamente a diferença entre a ciência política e a ideologia política. A ciência política constitui-se naturalmente por uma referência paradigmática à mecânica, quer como teoria dos movimentos naturais, quer como aplicação técnica das leis formuladas: «*um dispositivo garantindo mecanicamente e quase automaticamente a segurança*».

Por modelo ou paradigma entendo um sistema teórico que serve de norma para um outro pelo facto de existir uma analogia das leis das variações de ambos os conjuntos de fenómenos dos quais eles respectivamente dão conta. As teorias físicas puderam ser utilizadas como modelos, não tanto para elaborar um «sistema da natureza» mas para explicar uma parte da natureza, por exemplo a fisiologia social ou a mecânica estadual. Não é difícil encontrar em *L'Esprit des Lois* muitos exemplos de expressões que provam, na análise do funcionamento do Estado, a presença de um paradigma mecanicista continuado. A transmissão dos efeitos do poder exige um dispositivo que mantenha a continuidade e a regularidade, o que é o modelo da mecânica dos fluidos:

«Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance, car s'il n'y a dans l'Etat que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et par consequence aucune loi fondamentale.»<sup>8</sup>

O mais frequente é o que caracteriza o princípio da natureza do governo como um sistema de *rodas* e de *molas* : a virtude para a democracia, a moderação para a aristocracia, a honra para a monarquia e o temor para o despotismo.

---

<sup>7</sup> Jean Starobinski, *Montesquieu*, Paris Seuil, 1953, p.108.

<sup>8</sup> Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Livre II, Chap.4, Paris Granier 1973, p.22

«Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut; comme dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces, de roues qu'il est possible.»<sup>9</sup>

Finalmente o artefacto político segue as regras universais da natureza exprimidas na física newtoniana:

«Vous diriez qu'il en est comme du système de l'univers, où il ya une force qui éloigne sans cesse du centre tous les corps, et une force de pesanteur qui les y ramène.»<sup>10</sup>

A analogia com a mecânica parece tão mais interessante quanto as convicções políticas dos autores - que procuram constituir uma ciência política- alias são bastante diferentes: sabemos que Montesquieu é um monárquico moderado, Hobbes um monárquico radical e Espinosa um republicano democrata. Mas os três têm em comum a procura de um método de análise que permita compreender objectivamente os princípios de funcionamento de todas as sociedades civis. E isto para deduzir as regras institucionais que garantam pelo melhor a paz civil. Hobbes e Montesquieu procuram uma estabilização de preferência estática, enquanto Espinosa procura combinar o equilíbrio político com a dinâmica social. Starobinski nota perspicazmente a propósito de Montesquieu:

«La liberté selon Montesquieu, c'est bien l'harmonieux fonctionnement d'un être vivant décrit selon l'explication mécaniste, dans la tradition de la physiologie cartésienne: l'organisme est une machine composée de parties relatives les unes aux autres, mais dont chacune est régie indépendamment par des lois élémentaires du monde physique. Sa perfection consiste dans la perfection de son automatisme.»<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Idem, Ibidem,p.29

<sup>10</sup> Idem, Ibidem p. 32

<sup>11</sup> J.Starobinski, o.c.p. 111

## II. Os paradigmas mecanicistas nas teorias políticas naturalistas de Hobbes e de Espinosa

O que estabelece a diferença entre Hobbes e Espinosa, abstracção feita das suas opções políticas divergentes, é o tipo de paradigma físico que lhes serve para elaborar a sua teoria política. Trata-se primeiro de conceber o Estado ou a *civitas* como uma unidade constituída pela união de uma multidão sob a mesma soberania. Deve-se determinar o princípio segundo o qual uma multidão de forças pode-se compor de tal modo que a ordem assim constituída tenha força de lei, quer dizer, que seja reconhecida como regra do direito político ou lei política. O poder soberano ou «poder do Estado» é mais poderoso quanto mais as forças dos particulares que formam a sociedade civil se combinam harmoniosamente, quer porque aquelas são orientadas numa mesma direcção, quer porque aquelas concorrem para uma mesma resultante, cada qual seguindo o seu próprio caminho. Ao contrário, quanto mais as forças se contrapõem, mais é o Estado fraco. O raciocínio que identifica cada parte da sociedade a uma força ou *conatus*, isto é a uma força orientada para um *alvo* tornou-se um lugar-comum da filosofia: enquanto a população não for submissa a um poder soberano, não é nada mais que uma multidão, um conjunto de forças caóticas. Encontramos este tipo de raciocínio tanto em Rousseau como em Kant.

As concepções de Espinosa e de Hobbes relativas à soberania divergem precisamente porque a questão da regularização das forças é tratada a partir de modelos de autómato muito diferentes. Todavia, trata-se de conceber o Estado como um autómato, quer dizer como um sistema capaz de manter o seu próprio movimento pela regularização adaptada de todas as suas partes; neste sentido, Hobbes e Espinosa resistem aos dogmatismos idealistas: o Estado não é um ideal a realizar, é um facto a explicar.

**II.1** A instituição do Estado é comparável à construção de um homem artificial é isto que Hobbes apresenta no prefácio do *Leviatã*:

«Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto; que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do

que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos os *autómatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuam uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma *mola*; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outra tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projectado pelo Artífice?»<sup>12</sup>

A analogia artificialista complica-se em Hobbes, visto que o modelo puramente mecanicista do relógio não é nada mais do que um intermediário para definir a pessoa jurídica do Estado como uma construção artificial que imita a um nível superior a organização exemplar do homem natural.

«E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatão*, a que se chama o *Estado*, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja protecção e defesa foi projectado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir o seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *salus populi* (a segurança do povo) e o seu *objectivo*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concórdia* é a *saúde*; a *sedição* é *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o Homem* proferido por Deus na Criação.»<sup>13</sup>

O texto mistura a explicação mecanicista e a narração bíblica da criação, contudo conforme ao mecanicismo limitado à foronomia, a explicação da transmissão do movimento ignora a dinâmica das forças. Neste sentido, o texto do *Leviatão* faz pensar ao início do *Tratado do Homem*, quando Descartes considera o corpo humano como se fosse um autómato construído por Deus. O mecanicismo limitado de tal modo tem sempre de pressupor uma causa produtora

---

<sup>12</sup> Hobbes, *Leviatã*, introdução, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nozza da Silva, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999, p.23

<sup>13</sup> Idem, *Ibidem*

separada da máquina; trata-se de um modelo artificialista. A comparação termo ao termo é esclarecedora: se admitirmos o fisicalismo de Hobbes para aquele o pensamento é uma função do sistema nervoso e da palavra (*Leviatã, De homine, De Natura Humana*). O corpo artificial é também dotado de uma «alma» artificial, quer dizer de um centro de impulsão do movimento (o movimento animal que faz o organismo dirigir-se para o seu alvo) que se propaga por contacto ou por choque. As diferentes partes estão ligadas só por uma pressão que as constringe a executar o seu movimento (o movimento vital que garante o funcionamento da máquina) de acordo com a ordem comum. Trata-se de um sistema hierarquizado e centralizado, muito constringido. Poderíamos apontar semelhantemente o modelo da monarquia em *L'Esprit des Lois*, também um modelo demiúrgico: o próprio homem constrói o Estado, este Deus mortal.

Compreendemos melhor que o modelo de Hobbes seja o da transmissão do movimento pelo contacto e pelo choque, se considerarmos o estado de natureza, não como o estado primitivo mas como um estado de desagregação possível: a guerra de todos contra todos, quer dizer a dispersão anárquica das forças que corresponde à morte do corpo político. A natureza humana é tal que os homens são movidos pelo temor e pela cobiça, e não pela sociabilidade. Hobbes opõe-se completamente à tradição aristotélica ou estoica que funde a Cidade sobre a sociabilidade natural dos homens. Assim, o carácter artificial do Estado justifica-se, o que se exprime pelo pacto constitutivo do corpo social. Porém, este implica um pacto de submissão ao poder soberano que se impõe como um sistema de pilotagem superior e independente da matéria à qual se aplica.

«A união que se faz desta maneira, forma o corpo de um Estado, de uma sociedade e, por assim dizer, de uma pessoa civil; pois, se as vontades de todas as partes da República formarem só uma, o Estado pode ser considerado como se fosse uma única cabeça.»<sup>14</sup>

O comando vertical é semelhante ao comando da manobra de uma nave, se admitirmos o anacronismo da pilotagem automática. O mestrado dos movimentos pode fazer-se só pela redução à mesma direcção de todas as forças captadas e subjugadas por um único movimento.

---

<sup>14</sup> *De Cive*, ch V, § 9, tradução em português a partir da tradução de Sorbières, Paris Sirey, 1981, p.141.



Hobbes e Espinosa partilham a mesma preocupação epistemológica: conceber o Estado como um sistema de forças cujas composição e direção devem ser compreendidas. Hobbes, porém construiu no campo da física o seu próprio conceito de força que ele estendeu depois no campo político e antropológico.

«Le concept de force forgé par Hobbes lui permet de décrire, non seulement les phénomènes statiques en termes de mouvements extrêmement petits, mais surtout d'interpréter les phénomènes dynamiques de même façon. Le *conatus* exprime la force à l'état de puissance ou, comme Hobbes le dira en parlant d'êtres vivants, à l'état de tendance. Ainsi la résistance et la pression se définissent comme l'opposition entre deux *conatus*. La quantité du *conatus*, c'est-à-dire sa grandeur ou sa petitesse, est exprimée par *l'impetus*, c'est-à-dire par la vitesse du mouvement considérée en chacun des points du temps pendant lequel il a lieu.»<sup>15</sup>

No estado de natureza, cada homem é uma força «livre», desorganizada. Portanto é possível definir este estado como «um estado de equilíbrio no seio de uma multiplicidade de forças iguais entre elas, isoladas e livres, lançadas e relançadas sem fim as unas contra as outras. Nenhuma acumulação poderá resultar disso de um modo durável. Se não temêssemos um anacronismo, evocaríamos uma miríade de partículas, num meio homogêneo, submissas a um movimento browniano, entrechocando-se e deslocando-se sem cessar.»<sup>16</sup> Sabemos que os homens se podem arrancar a esta miserável condição, somente como consequência de um cálculo que conduz-os a transferir as suas forças para um poder exterior, e modificar a repartição delas. A transferência é concebida como um artifício, porém o funcionamento do novo sistema, produzido desta maneira artificial, segue ainda as leis da mecânica. Com efeito, a transferência constituiu uma ordem jurídico-política que se funda sempre sobre uma relação de forças. É evidente que o carácter artificial da transferência das forças, que fica à origem do poder do Estado, é sem dúvida a zona oculta do sistema hobbesiano; o que corresponde à noção confusa do *impetus*, herdado dos últimos escolásticos. Aí é justificada a dupla teoria do pacto de alienação e de submissão, quer

---

<sup>15</sup> Raymond Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1977.

<sup>16</sup> Raymond Polin, o.c., pp.64-65

dizer a transcendência absoluta do poder do Estado sobre a sociedade civil. É também a insuficiência da física que não é capaz de dar conta da auto-organização dos sistemas. Portanto é preciso um artifice para construir o relógio e dar-lhe a impulsão do movimento.

O modelo de Espinosa é o do pêndulo composto, que permite a composição de muitos movimentos diferentes sob a condição que eles variem sempre combinando-se segundo a mesma proporção. Embora seja um modelo artificialista, não pressupõe a mesma descontinuidade entre o artificio e o produto espontâneo da natureza do que em Hobbes. Por esta razão, no *Tratado Político*, Espinosa abandonou finalmente a teoria do contrato.

## II.2 O modelo pendular de Espinosa, um paradigma muito discreto

E provavelmente o modelo apresentado no *Horologium Oscillatorium* de Huyghens que Espinosa utilizou. Com efeito, contrariamente a Hobbes, ele não elaborou a sua própria física: utilizou primeiro a mecânica de Descartes, mas tudo conduz a pensar que tivesse evoluído para uma concepção do movimento mais dinâmica. Dois factos permitem pensar que Espinosa pudesse informar-se suficientemente das obras de Huyghens para se apropriar do princípio explicativo do movimento pendular: o primeiro é que Huyghens foi o seu vizinho em Voorburg de 1663 até 1665, enquanto estava preocupado com os problemas de mecânica oscilatória, relativos à questão da regularização dos pêndulos. Estas obras estarão concluídas em 1673 com a publicação do *Horologium Oscillatorium*; o segundo é que Espinosa possuiu um exemplar deste livro na sua biblioteca, que abrangia só oito livros publicados depois de 1670.<sup>17</sup>

Se é difícil provar que este modelo serve para toda a architectónica do sistema, a sua utilização limitada às questões éticas e políticas dá um sentido novo à ideia de autonomia. A evolução do modelo mecanicista da mecânica dos choques para uma mecânica ondulatória indica as etapas do cumprimento do projecto ético de Espinosa. A continuidade entre a teoria física da natureza e a análise dos factos humanos como coisas naturais relaciona o racionalismo de Espinosa ao de Hobbes. Mas o que os distingue, são os modelos de referência tirados da física.

---

<sup>17</sup> Para mais informação consulte: D.Parrochia: *Méthode et métaphysique*, G.R. S, trav. et doc. n°2 « *Optique, mécanique et calcul des chances chez Huyghens et Spinoza* », sur quelques paradigmes possibles du discours philosophique, *Dialectica*, Vol 38, Fasc. 4, 1984; *Physique pendulaire et modèle de l'ordre dans l'Ethique de Spinoza*, Cahiers Spinoza n°5, 1985 pp.71 sq; *Physique et politique chez Spinoza*, in *Kairos*, P.U du Mirail, 1998, pp.59-95.

Na mecânica chama-se pêndulo um sólido constrangido a uma ligação rotóida perfeita ou cilíndrica relativamente a qualquer referência, isto é um corpo suspenso a um fio que oscila regularmente, o eixo da rotóida não passando pelo centro de inércia. Trata-se aí de um pêndulo simples, mas existem pêndulos complexos, constituídos de diferentes sistemas cíclicos, cujos movimentos se compõem. É o caso dos relógios cujo pêndulo aparente, o balanceiro, é só uma parte de um sistema composto. Os pêndulos compostos formam sistemas relativamente autónomos capazes de manter o seu próprio movimento dentro de limites determinados: são exactamente autómatos. Mas, e isso é uma diferença essencial com Hobbes, todos os movimentos ondulatórios, espontâneos ou fabricados pelo homem, analisam-se segundo os mesmos princípios. A distinção entre corpo natural e corpo artificial esfuma-se. O corpo artificial ganha mais autonomia pois imita a autoregulação inerente ao sistema da natureza total. O princípio da criação desaparece. Esta autonomia relativa, que permite regular o autómato não significa que seja independente dos movimentos exteriores, ou seja, são os autómatos mais perfeccionados que podem adaptar-se às perturbações e regular o seu movimento em função destas variações.

Na origem da mecânica oscilatória fica a questão concreta da regularização dos relógios marinhos, cujo mecanismo interno é perturbado pelos vaivéns do navio. Ter de determinar a regularização a efectuar para que movimentos diferentes se compõem segundo uma certa proporção de movimento e de repouso que corresponde à sua estabilização relativa. Como calcular e realizar um certo equilíbrio (dinâmico e não estático) nos sistemas complexos e constrangidos por causas exteriores?

O pêndulo dá o exemplo da regularidade de um equilíbrio instável. Este paradigma tem como consequência prática a concepção de mecanismos de autoregularização. As oscilações de um pêndulo composto podem ser reduzidas às de um pêndulo simples, que é o princípio que permite a invenção dos reguladores de oscilação. Sabemos que, para medir as oscilações, temos de conhecer o período (o tempo entre duas passagens sucessivas à mesma posição do peso suspenso) e a frequência (número de períodos numa segunda). O interesse destes cálculos é decompor movimentos aparentemente irregulares, até anárquicos, para descobrir a ordem regular que rege os fenómenos. Isto é o que faz Huyghens definindo um centro de oscilação tratando pela primeira vez da dinâmica das massas; determinando o comprimento de um pêndulo simples a um pêndulo composto, estuda o que hoje chamamos o momento de inércia, quer dizer a proporção invariável num movimento de oscilação. Trata-se de descobrir a regularidade de um

movimento em desequilíbrio constante, pois o pêndulo não para de mudar de direcção, mostrando que a oscilação é harmoniosa quando um ponto que representa o móvel varia em abcisse segundo uma função sinusoidal<sup>18</sup>. O equilíbrio estável significa então que o móvel regressa espontaneamente a sua posição de equilíbrio<sup>19</sup>, quer dizer que o movimento descrito relativamente ao eixo de oscilação é constante. O «enjeu» é saber o que corresponde, para o Estado, ao centro e ao eixo de oscilação: quer uma regra externa, um artifício imposto para conter a multidão, quer uma regra imanente à sociedade civil? Qual for, a explicação mecanicista das relações jurídico-políticas encontra uma via nova reforçando o valor explicativo da ideia de equilíbrio. As tendências associadas dos indivíduos não são somente forças violentas que o Estado tem de conter ou de canalizar (as noções de impulsão e de pressão ficam muito parciais); semelhantes às vagas, os movimentos aparentemente irregulares da sociedade civil são ondas, quer dizer movimentos oscilatórios, pois regularizáveis no seu próprio princípio. A regularização dominada e consciente do movimento pendular pode substituir, vantajosamente para as liberdades individuais, uma autocorreção cega das flutuações dos comportamentos sociais. Indivíduos compostos e muito complexos, os Estados são extremamente sensíveis às perturbações internas, mas, mesmo que sejam desfavoráveis, também são capazes de as adaptar a fim de conservar a sua identidade, quer dizer a mesma proporção entre todas as suas partes. Qual é o ponto comum entre as estratégias políticas e a regularização dos pêndulos apresentada na quarta parte do *Horologium Oscillatorium*? A regularização dos relógios é uma arte que conjuga o conhecimento suficiente das causas gerais do movimento e a aplicação sistemática de modelos geométricos num lugar determinado e limitado.

Temos de precisar com que inovações técnicas Huyghens, usando dispositivos muito eficazes, consegue aplicar as propriedades da cicloide à construção dos relógios marinhos: a primeira é introduzir lamelas curvas no cimo do balanceiro de maneira a manter a regularidade da oscilação, impedindo-a de parar ou de retardar; a segunda é juntar um peso regularizável sobre o haste do balanceiro a fim de compensar quer o atraso quer o adiantamento. A sincronização de dois relógios marinhos nas piores condições prova a justeza dos cálculos.

Huyghens concebe generalizar estas experiências nos outros domínios, por causa da propriedade notável da curva que é a estrutura geométrica comum dos fenómenos estudados. O «autómato

---

<sup>18</sup> A oscilação é considerada como a projecção de um movimento de rotação sobre um plano.

<sup>19</sup> Quer dizer do equilíbrio dinâmico

das horas» «tornou-se tão regular e tão seguro que, depois de muitas experiências concebidas na terra e no mar, parece presentemente manifesto que muitos recursos se encontram neles.»<sup>20</sup> A maneira cuja Huyghens descreve a comunicação desta regularidade a todo o sistema do autómato seria particularmente interessante, se transferirmos este modelo na ordem ética e política:

*«La nature du pendule est faite de cette sorte qu'elle soit portée toujours au mouvement continu [...] en aucune manière il n'est permis à la roue des'avancer, tantôt plus vite, tantôt plus lentement [...] mais nécessairement ses dents sont obligées une à une en des temps égaux. De là, en effet, il est manifeste que sont effectuées d'égaux révolutions, et par le reste des roues qui précèdent, et enfin par les aiguilles, vu que tous se meuvent proportionnellement. C'est pourquoi si quelque défaut se trouvait dans la construction ou bien à cause du changement de la température de l'air, les axes des roues tourneraient plus difficilement; pourvu qu'il n'aille jusqu'au point où le mouvement de l'horloge serait interrompu, aucune inégalité ou retard du mouvement ne sera à craindre, et toujours, ou elle mesurera parfaitement le temps, ou elle ne le mesurera pas du tout.»<sup>21</sup>*

Porque o seu movimento corresponde a uma determinada estrutura geométrica que se presta particularmente bem às composições e, pois, à sincronização dos diversos componentes, os relógios são autómato perfeitos. A perfeição de um relógio limita-se à sua regularidade, o que define a sua essência. Então, não medindo nada mais, um relógio irregular pára de ser um relógio. Nisso o *oscilator harmónico* pode ser utilizado como modelo para conceber a norma de um sistema político, não o estático mas o dinâmico. Com efeito, um tipo de instituições concebidas para integrar a variabilidade natural da sociedade parece nitidamente mais eficaz do que o sistema de bloqueamento ou de aferolhamento, quer ao nível da cabeça do Estado (modelo de Hobbes), quer ao nível dos corpos intermédios (modelo de Montesquieu). Podemos assim

---

<sup>20</sup> Christiaan Huyghens, *Horologium Oscillatorium [ Démonstrations géométriques au sujet du mouvement des corps suspendus appliqué aux horloges]* Paris, Muguet 1673, traduit du latin par Jean Peyroux, Ingénieur des Arts et Métiers, Bordeaux, Bergeret 1980; 1ère partie: description de l'horloge, p.15

<sup>21</sup> C.Huyghens op.c. p. 20 . Nous soulignons.

esclarecer uma passagem muito notável do *Tratado Político* no qual Espinosa imputa a dose de maldade variável de uma sociedade à outra, não a uma diferença da natureza humana, mas a uma imperfeição das instituições<sup>22</sup>. O que finalmente podemos explicar por a adaptabilidade da natureza humana e o que corrobora a análise do homem como parte da natureza na quarta parte da *Ética*:

«Daqui se segue que o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da natureza e lhe obedece e que a ela se adapta tanto quanto o exige a natureza das coisas.»<sup>23</sup>

Nenhuma imperfeição se liga à vida social, a impotência do homem significa somente que experimenta mudanças que não provêm dele e que não pode controlá-las tanto que não conhece a essência delas. O alvo da acção política não é a perfeição imóvel, porém a adaptação; trata-se para a sociedade de se acomodar ao real sem perder a sua própria natureza ou a sua identidade, logo de regularizar os seus fluxos internos de tal maneira que estas perturbações não degenerem nas vicissitudes e «acaso da fortuna».

### **III. Um exemplo de aplicação do modelo pendular: a cidadania dos estrangeiros**

#### **III.1 A concordia social e a questão: como regularizar os fluxos migratórios?**

No *Tratado Político* Espinosa prevê disposições relativas à integração dos estrangeiros no corpo político; estas medidas são absolutamente exemplares para compreender o alcance dos conceitos políticos espinosanos. Existem fluxos migratórios naturais: indivíduos, e mais vezes comunidades, procuram fortuna fora do seu país de nascimento. Do ponto de vista político não importam as

---

<sup>22</sup> « Si itaque in unâ Civitate malitia magnis regnat, pluraque peccata committuntur, quàm in aliâ, certum est, id ex eo oriri, quòd talis Civitas non satis concordiae providerit, nec jura satis prudenter instituerit, et consequenter neque Jus Civitatis absolutum obtinuerit » *Tratado Político*, Cap.V, § 2, Gebhardt III, p.295, l.23-27

<sup>23</sup> *Ética* IV, P.IV, cor. Tradução de Antonio Simoes, Coimbra, Atlandida 1965

motivações profundas, só os e vincula os homens às instituições que os regem sem os prender num território restrito, pois ele concebe a cidadania como a reunião a uma identidade política e não como um direito hereditário provindo da filiação. Toda a sociedade saudável é uma sociedade aberta e fluída, independentemente da forma do seu governo; porém a natureza da sociedade civil condiciona a do regime político, pois a natureza de um corpo composto depende dos seus componentes em comoda proporção constante que constitui a sua forma ou estrutura. Espinosa esboça uma teoria sociológica descritiva e normativa que esta na base da sua teoria política, mais não põe a natureza do povo como uma entidade mítica. Enuncia alguns princípios de regularização demográfica, sem dúvida inspirados por modelos urbanos abertos a múltiplos fluxos migratórios. As populações não se misturam numa mestiçagem indiferenciada, mas compõem-se de modo complexo. Todavia, trata-se somente de prescrever remédios contra as tendências sociais mais nocivas para a segurança e a paz.

### III. 2 O antídoto ao afrouxamento, ao estreitamento e à estagnação sociais

A primeira tendência de toda sociedade, como corpo social, seria excluir o outro e fechar-se em si: isto é o «espírito de corpo». Espinosa diz implicitamente que em toda a população natural privada de renovação alogenia existe uma tendência à diminuição do número e também das aptidões. Na monarquia saudável, onde há somente cidadãos passivos, mais onde todos os homens são cidadãos contrariamente à aristocracia, a lei regula o direito de cidadania. Uma criança nascida de pais estrangeiros pode adquirir a cidadania pagando este direito em câmbio. Se se for estrangeiro, basta pagar uma cotização para se tornar membro da sociedade em que vivem, graças a um padrinho. E um tipo de adesão tão económica quanto ideológica baseada sobre um serviço recíproco. O direito ser cidadão compra-se:

«Se qualquer estrangeiro contraiu matrimónio com a filha de um cidadão, os seus filhos serão considerados cidadãos e inscritos na lista do clã a que pertence a mãe. Quanto aos que nascerem de pais estrangeiros dentro dos limites do Estado e aí tiverem sido educados, ser-lhes-á permitido comprar o direito da

cidadania aos chefes de um clã e serão então inscritos na lista dos membros desse clã. Nenhum prejuízo pode daí resultar para o Estado, mesmo que os chefes de clã, por avidez, tenham consentido em vender o direito de cidadania a um estrangeiro abaixo do preço fixado e aumentado assim o número de cidadãos. Pelo contrário, deve-se procurar aumentar o número de cidadãos e fazer com que a população seja abundante.»<sup>24</sup>

Isto é a confirmação *a contrario*, e numa ordem superior, da regra enunciada na *Ética* segunda qual o corpo tem tanto mais aptidões enquanto mais é afectado de múltiplas maneiras. A diminuição das aptidões de um corpo político segue necessariamente a diminuição da variedade dos seus componentes assim como da diminuição em número, na medida que em esta dupla diminuição afecta a potência da sociedade, portanto a sua própria natureza. Uma sociedade fechada e rígida é portanto menos saudável do que uma aberta e fluída. Porém se tiver de compensar por uma contribuição exterior a diminuição natural do dinamismo de uma sociedade muito homogeneizada, é fora de questão deixar as coisas acontecer ao acaso. Sem dúvida porque as causas históricas desses fluxos migratórios são mais frequentemente negativas do que positivas e porque são sempre paixões muito poderosas que levam os homens a exilar-se, quer para fugir à miséria ou à escravidão, quer para cumprir a sua avidez insaciável de riqueza e de dominação. Porém, equipar um navio e fazer o comércio exprime a potência humana, assim como o acto de se instalar num país novo e aí trabalhar construindo uma nova origem. A razão manda ter em conta o interesse comum dos homens, portanto vinculá-los por regras fundadas sobre a sua aptidão calculadora (mais raramente sobre a sua honestidade). As leis que regem os casamentos mistos, a naturalização das crianças nascidas de pais estrangeiros dentro do território da República<sup>25</sup> e as leis que garantem a liberdade de culto (condição necessária para uma sociedade aberta) funcionam como contra-pesos (ou compensadores) às tendências estáticas da sociedade; tal como os pesos moveis ou as lamelas ao cimo do relógio, abastecem o relançamento regular do sistema. A regularização do movimento natural da sociedade é possível, e naturalmente desejável, na condição de não o tornar num sistema de constrangimento absurdo e revoltante. Objectar-se-á que o princípio é bom mas que as modalidades da sua aplicação escapam ao filósofo, ainda que as

---

<sup>24</sup> *Tratado Político*, Cap.VI, §32, tradução citada p. 73

<sup>25</sup> Novos cidadãos porem cidadãos da República, no mesmo titulo do que os cidadãos nascidos de pais já cidadãos



suas análises sejam subtis. É necessário então de analisar as disposições precisas previstas pelo *Tratado Político* a fim de julgar a sua validade. As disposições concebidas para a monarquia vão servir de fio condutor. O procedimento para a integração à cidadania pode parecer muito limitativa: apenas diz respeito aos homens nascidos na terra da República (embora Espinosa não exclua a possibilidade de integrar homens de grande mérito nascidos num país estrangeiro). Devemos supor que uma motivação incontestável pode levar um estrangeiro a endossar o que chamamos hoje uma nova nacionalidade. Um homem de mérito terá um motivo razoável e a sua escolha razoável honrará o Estado escolhido. Porém, em respeito aos homens apaixonados, mais vale basear a sua integração sobre a afeição natural que todo o homem sente pelo país onde nasceu e onde recebeu uma cultura que realizou a sua humanidade. Portanto é perfeitamente razoável limitar a integração dos estrangeiros às crianças, tanto mais que nada garante que os estrangeiros recentemente chegados à terra de asilo não tornarão a partir para tentar a sua sorte algures. Para as crianças cujo pai é estrangeiro, a cidadania é adquirida automaticamente, em consequência do raciocínio fundado sobre a afeição à origem. Com efeito, a mãe sendo cidadã, as crianças serão afeiçoadas ao país de origem por um sentimento associado ao amor filial para a sua mãe. Para as crianças cujos ambos pais são estrangeiros, tem de compensar o défice de afeição por uma soma de dinheiro que será perdida em caso de defecção. O realismo político de Espinosa manifesta-se por uma atenção minuciosa às coisas particulares; assim o cálculo da percentagem de integração dos estrangeiros numa República mostra como, sem nunca ceder acerca da ideia adequada do bem supremo a atingir, uma prática justa tem em conta os pormenores mais triviais porque são variáveis não desprezíveis da acção. Esta posição parece o contrário de um radicalismo de princípio que sempre se retira perante a resistência dos factos.

### **III. 3** Generalização do princípio de dinamização

O estudo seria incompleto se não precisarmos como estas regras evoluem numa aristocracia. Sabemos que a análise da democracia ficou interrompida pela morte do autor. Pareceria que o problema não tivesse sido tratado, porém basta fazer algumas conversões de termos por equivalência para notar que esta bem presente: primeiro, numa aristocracia os

sujeitos são equivalentes a estrangeiros<sup>26</sup>, pois são excluídos da acção política. Com efeito, na aristocracia não têm nenhum peso político, contrariamente à monarquia saudável onde tem um papel bem real; segundo, numa aristocracia o desregramento do sistema opera pela tendência desastrosa ao *numerus clausus*, expressão da avidez do poder insaciável que leva os homens a «açambarcar» mais e mais responsabilidades ate ao ponto de se tornar incapazes de governar razoavelmente e de recorrer aos piores expedientes, tais o nepotismo, o clientelismo, a corrupção etc. O princípio da eleição (verificada para evitar todas as «batotas») deve garantir uma selecção baseada no mérito; porém, como é impossível e desrazoável impedir os cidadãos de escolher membros da sua família, particularmente os seus filhos para os suceder, instala-se *de facto* um tipo de poder hereditário. Para remediar isto, Espinosa aconselha a mobilidade das honras e dos privilégios graças a um sistema que permite o acesso das crianças dos sujeitos passivos que merecem ao corpo dos cidadãos activos. Ora, se admitirmos que os cidadãos passivos sejam como estrangeiros, o princípio de renovação das elites é bastante comparável ao princípio de renovação do corpo social na monarquia. E certo que os cidadãos elegíveis não podem ser estrangeiros; ora o que caracteriza a aristocracia é a eleição pois «é contrário à esta forma de Estado que a dignidade patricia seja hereditária.»<sup>27</sup> Um problema coloca-se de repente: se as famílias onde os cidadãos são escolhidos se estreitarem demais e se o nepotismo for institucionalizado, a aristocracia muda a sua natureza e desvia para a oligarquia. Portanto tornou-se semelhante à democracia onde o poder é confiscado por uma casta dominadora. Na aristocracia como na democracia uma casta constituir-se-á sempre, desregrando o jogo normal das instituições, que se funda sobre a eleição ao mérito para a aristocracia e sobre a verificação popular para a democracia.

Espinosa prescreve duas medidas de prudência estádica: a primeira é nunca legalizar a prática do nepotismo, embora seja tolerada porque seria mais perigoso fazer leis contra tendências naturais<sup>28</sup>. Porém tem forçosamente de evitar medidas discriminatórias que infligiriam a desonra aos excluídos conforme o direito constitucional e que implantariam o rancor contra aos Homens de Estado e contra os funcionários. A segunda medida é definir o mais largamente

---

<sup>26</sup> *Tratado Político*, cap. VIII, § 9 «Com efeito, pois os sujeitos sejam excluídos de todas as deliberações tal como de todos os votos, tem de ser considerados exactamente como se fossem estrangeiros.» P.105

<sup>27</sup>

<sup>28</sup>

possível a base social que serve de viveiro político e permite preencher o déficit das famílias dominantes, mantendo para todos a esperança ser escolhido como cidadão:

«Mas é preciso que isto não seja em virtude de um direito expresso e que os outros ( desde que tenham nascido no Estado, falem a língua nacional, não estejam marcados pela infâmia, não sejam escravos, nem se dediquem a qualquer ofício servil, dentro dos quais o de negociante de vinho ou de cerveja) não sejam excluídos; o Estado conserva assim, a sua forma, e a relação que deve existir entre os patrícios e a massa do povo subsistirá.»<sup>29</sup>

Reencontramos assim para a aristocracia regras de integração dos estrangeiros à República comparáveis às da monarquia, o seu papel sendo o mesmo, quer dizer alargar e abrir tanto mais enquanto possível a base social do poder do Estado a fim de manter uma proporção constante entre os membros da sociedade civil; para além disso trata-se de evitar que aumente a proporção de cidadãos passivos ou excluídos, pois o equilíbrio estabilizado determina por sua vez a relação mais regular entre o poder de Estado e a totalidade da sociedade civil.

### **Conclusão**

A hipótese dos paradigmas mecanicistas nas teorias políticas suscita objecções legítimas. Podemos interrogar-nos sobre os limites de um paradigma. Espinosa e Hobbes foram buscar os paradigmas que utilizaram mais ou menos explicitamente no domínio das ciências (essencialmente a matemática, a óptica e a mecânica). Podemos vinculá-los a alguns temas locais sem ter certeza da sua compatibilidade recíproca.

Gostava portanto de sublinhar o duplo interesse destes paradigmas: em primeiro lugar aproveitam a racionalidade sem desenvolver uma vontade de poder, pois o modelo nada tem de hegemónico. As teorias políticas racionalistas e naturalistas fornecem ferramentas conceituais particularmente bem adaptadas à questão da democracia livre. Em segundo lugar saliento o método da ciência política que já estudámos: é um método que se aproxima das concepções actuais mais largas e

unitárias das ciências e da prática social: as teorias cibernéticas e sistemáticas, as ciências cognitivas também. Os conceitos de auto-organização, retroactividade e complexidade seriam adequados. Portanto, será a última palavra, nas teorias clássicas, sobretudo em Espinosa, o carácter limitado do paradigma mecanicista impede as derivas especulativas. Com efeito a epistemologia espinosana não pretende ser universal mais local: a eficácia do conhecimento científico, conhecimento do segundo género, depende da sua capacidade de circunscrever a suas próprias limites. A ciência política não é o prisma de uma metafísica da natureza, é de preferência uma sorte de sextante teórico para fazer o ponto e traçar a melhor via possível para uma sociedade livre.