

# A IGUALDADE. CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS

## EQUALITY. SOME CRITICAL THOUGHTS

**ROBERTO ROMANO**

Titular de Ética e de Filosofia Política, Departamento de Filosofia e de Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

**SUMÁRIO:** 1. Igualdade e democracia segundo Hobbes e Spinoza – 2. A política e as paixões em Spinoza – 3. A utilidade da política segundo Spinoza – 4. A questão da estabilidade política – 5. A contradição entre a idéia spinozana de igualdade e o pensamento religioso, sobretudo no tomismo. A hierarquia oposta à igualdade – 6. A fórmula moderna para compensar a perda da igualdade: Hegel e as diferenças no corpo do Estado – 7. Conseqüências atuais da recusa da igualdade e da democracia.

**RESUMO:** O artigo analisa o problema da igualdade enquanto conceito político e valor ético. O tema é discutido a partir das filosofias de Hobbes e de Spinoza. Hobbes nega a igualdade entre dirigidos e dirigentes, mas não deixa de situar a fonte de toda possível isonomia nas leis naturais. Spinoza não aceita a desigualdade entre os que administram e os cidadãos comuns e recusa a tese da alienação do direito natural. Ambos, entretanto, afastam a desigualdade natural entre os homens, base do pensamento religioso, sobretudo no catolicismo. Após discutir as teses de Hobbes e de Spinoza, o texto focaliza questões estratégicas para a democracia contemporânea e o Estado de direito.

**PALAVRAS-CHAVE:** Soberania, *raison d'État*, igualdade, mando legítimo, hierarquia eclesiástica e poder civil, Lei Natural.

**ABSTRACT:** This paper analyses the problem of equality as both political concept and ethical value. The philosophies of Hobbes and Spinoza serve as starting point for reflection. Even if Hobbes denies the equality between the rulers and the ruled, he locates in Natural Law the source of all possible isonomy. Spinoza refuses both the thesis of the inequality between rulers and common citizens and that of the alienation of natural rights. Neither philosopher accepts the notion of a natural inequality among men, which forms the basis of religious thought, particularly that of Roman Catholicism. After discussing the philosophies of Hobbes and Spinoza, the paper focuses on strategic issues concerning contemporary democracy and the constitutional State.

**KEYWORDS:** Sovereignty, *raison d'État*, equality, legitimate rule, ecclesiastical hierarchy, civil power, Natural Law.

*Recebido para publicação em julho de 2003.*

“Dado que os Hebreus não transferiram para ninguém o seu direito, mas todos eles, como numa democracia, renunciaram ao seu direito, e clamaram numa só voz que fariam tudo aquilo que Deus dissesse (sem nenhum mediador expresso), segue-se por conseguinte em virtude desse pacto, que todos ficaram completamente iguais, no direito de interpelar Deus, de receber e de interpretar leis e de participar em todas as tarefas da administração do Estado.”

(Spinoza, *Tratado teológico-político*, Capítulo 17).<sup>1</sup>

## 1. Igualdade e democracia segundo Hobbes e Spinoza

São graves as implicações do trecho acima referido. No Estado proposto pelo filósofo, as formas democráticas exigem a igualdade plena dos cidadãos.<sup>2</sup> Para perceber o radicalismo da idéia, precisamos tecer alguns considerandos sobre o direito natural em seus livros e discutir as suas teses sobre os vínculos dos homens com Deus e entre si. A doutrina jurídica e política de Spinoza é contrária à teoria de Hobbes. O próprio pensador enunciou as principais oposições entre ambos: “a diferença consiste em que eu mantenho sempre o direito natural e que só concedo numa cidade qualquer direito ao soberano sobre os dirigidos na medida em que, pela potência, ele é mais forte do que eles; é a continuação do estado de natureza”.<sup>3</sup> Ao contrário de Hobbes, no instante em que se institui a soberania nenhum indivíduo abdica do direito natural em prol de um árbitro posto acima da reunião societária. A igualdade entre dirigidos e dirigentes é garantida, modificando-se apenas o âmbito e a força

das pessoas e funções. No Estado democrático “ninguém transfere o seu direito natural para um outro, a ponto deste nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria da sociedade, de que ele próprio faz parte. Portanto, nessa medida, todos se mantêm iguais, tal como acontecia antes, no estado de natureza”.<sup>4</sup> Democracia no sentido spinozano não significa um regime ideal, mas algo construído pelos homens ao longo dos tempos históricos. Esta é uma determinação metodológica ligada diretamente a Maquiavel, a quem Spinoza dedica grande respeito e acatamento.<sup>5</sup> A vida política não se define, de início, como um sistema racional. Segundo Spinoza, as paixões geram a vida em comum.<sup>6</sup> Segundo a análise de uma especialista dos escritos spinozanos, Maria Luísa Ribeiro, “para manter os homens há que os subordinar a uma paixão forte. (...) A passagem do estado de natureza à sociedade civil prende-se com um trabalho sobre instâncias não racionais”.<sup>7</sup> Este é também o parecer de outro especialista, Alexandre Matheron: “a teoria spinozista das paixões permite dar conta do que Spinoza chama

‘as causas e fundamentos’ da sociedade política e das principais tipos de instituição que ela comporta”.<sup>8</sup>

## 2. A política e as paixões em Spinoza

Spinoza, longe de exigir o combate às paixões, ou de recusar a sensibilidade humana, afirma a preponderância das mesmas na vida e na política. A paixão do medo não será atenuada por uma ascese ou exercício racional. Ela apenas será afastada com o aumento da potência de uma outra paixão, a trazida pela alegria. Combater o medo com a esperança é permanecer no mesmo campo, não mudar o terreno das opções que o desejo encontra na vida natural e na sociedade civil ou política.

Para o pensador judeu, se quisermos pensar a política precisamos reunir no intelecto os extremos da tristeza e da alegria. Quando temos a imagem de algo, o consideramos presente, mesmo que ele não exista. E o imaginamos como passado ou futuro, apenas enquanto a sua imagem está unida à imagem do tempo pretérito ou que virá. Considerada em si mesma, a imagem de algo é a mesma, seja unida ao passado, seja ao futuro, ou ao presente. Em qualquer daquelas situações, a alegria ou tristeza será a mesma. Coisa passada ou futura: enquanto somos ou seremos afetados por ela, se algo que comemos nos fez mal, ou nos fará etc. Nosso corpo não experimenta nenhuma afecção que exclua a existência da coisa, porque ele é afetado pela *imagem* da coisa, como se ela estivesse presente. Como temos várias experiências, quando consideramos uma coisa passada ou presente *flutuamos* e não conseguimos nos manter firmes, vendo como duvidosa a resolução do dilema que nos ameaça. As afecções nascidas das imagens que flutuam em nós também flutuam segundo as ima-

gens de coisas diversas, até que tenhamos adquirido alguma certeza para a solução do nosso relacionamento com a coisa.

Assim, podemos conhecer a esperança, o medo (*Metus*), a segurança (*Securitas*), o desespero, o contentamento (*Gaudium*) e o remorso. “Esperança é alegria inconstante nascida da imagem de algo futuro ou passado cuja saída consideramos duvidosa. O medo, pelo contrário, é uma tristeza inconstante nascida igualmente da imagem de algo duvidoso. Se destas afecções extrairmos a dúvida, a esperança se transforma em segurança, e o medo se transforma em desespero. Falo de uma alegria ou tristeza nascidas da imagem de algo que nos afetou de medo e de esperança. O gáudio é uma alegria nascida da imagem de algo passado cuja saída foi considerada por nós como duvidosa. O remorso é a tristeza oposta ao gáudio.”

A partir desse conceito de flutuação da alma, vejamos o que enuncia, logo no seu portal, o *Tratado teológico-político*: “Se os homens fossem capazes de governar toda a conduta de sua vida por um objetivo regado, se a fortuna lhes fosse sempre favorável, sua alma estaria livre de toda superstição. Mas como eles estão sempre postos num estado incômodo que não lhes permite tomar nenhuma resolução razoável, como eles flutuam quase sempre miseravelmente entre a esperança e o medo, por bens incertos que não sabem desejar com medida, seu pensamento abre-se sempre à mais extrema credulidade. Ele oscila na incerteza. O menor impulso o joga em mil direções diversas, e as agitações da esperança e do medo aumentam mais a sua inconstância. De resto, observemos os homens em outros encontros, nós os veremos confiantes no futuro e cheios de jactância e orgulho”.

E novamente no *Tratado teológico-político*: “Ninguém viu os homens sem

notar que, ao estarem na prosperidade, todos se gabam, tão ignorantes quanto possam ser, de uma sabedoria tal que julgariam uma injúria receber um conselho. No dia da adversidade, surpreendidos, não sabem qual partido escolher: vemos que eles mendigam ao primeiro que aparece, e por mais inepto, absurdo e frívolo que se imagine um conselho assim, eles o seguem cegamente. Mas logo, a partir da menor aparência, recomeçam a esperar um futuro melhor ou temer as piores infelicidades. Que lhes ocorra, com efeito, quando estão presas do medo, algo que lhes recorde um bem ou mal passados, eles dizem logo que o futuro será propício ou funesto. E cem vezes enganados pelo evento, eles não deixam de acreditar nos bons e maus presságios. Se testemunham um fenômeno extraordinário e que os fere de admiração, aos seus olhos trata-se de um prodígio que anuncia a cólera dos deuses, do Ser Supremo. E não dobrar sua cólera através de preces e sacrifícios, é uma impiedade para estes homens conduzidos pela superstição e que desconhecem a religião. Eles querem que toda a natureza seja cúmplice de seus delírios e ficções ridículas, eles a interpretam de mil modos maravilhosos”.

O medo é desejo de evitar o mal maior que tememos por outro menor (*Ética*, 3, 39). Assim, definem-se todos os passos seguintes na *Ética*, como a audácia, desejo que excita alguém a fazer alguma ação correndo o perigo que os seus semelhantes temem enfrentar. A pusilaminidade é o desejo reduzido pelo medo do perigo que as pessoas semelhantes ousam enfrentar. A pusilaminidade é só o medo de um mal que a maioria não costuma temer. Por isto, Spinoza, não a coloca entre as afecções do desejo. Explicava apenas, porque ela se opõe realmente à audácia, tendo em vista o desejo que ela reduz. “A consternação diz-se daquele cujo desejo de evitar um mal é reduzido pelo

espanto do mal de que ele tem medo. Consternação seria um modo de pusilaminidade. Mas ela nasce de um duplo medo e pode ser definida mais comodamente como o medo que contém de tal jeito um homem ferido de estupor ou flutuante, que ele não pode afastar o mal de si. Digo ferido de estupor, enquanto concebemos seu desejo de afastar o mal como reduzido pelo espanto. Digo flutuante, enquanto concebemos este desejo como reduzido pelo medo. Medo de um outro mal que também o atormenta. Onde vem que ele não saiba qual dos dois contornar.”

### 3. A utilidade da política segundo Spinoza

É útil aos homens atar relações entre si, forjar liames que os tornam mais aptos a constituir, juntos, um só todo e fazer sem restrições o que contribui para afirmar as amizades (*Ética*, livro 4, capítulo 12). A concórdia, nasce da justiça, equidade, honestidade. Os homens suportam dificilmente além do que é iníquo e injusto, o que se considera vergonhoso. Eles suportam mal testemunharem o desprezo dos costumes recebidos no Estado. Na mesma *Ética*, livro 4, capítulo 16 lemos: “a concórdia, ordinariamente tem por origem o medo, mas sem boa-fé (*sed sine fide*)”. Acrescentamos que o medo nasce da impotência da alma e não pertence ao uso da razão, não mais do que piedade, embora esta última tenha a aparência da moral. Retenhamos a expressão, “sem boa-fé”. Ela é estratégica para entender a tese de Spinoza, eivada de maquiavelismo, na questão do pacto social e do direito natural. O pacto, para ser válido, e durável, deve seguir algumas condições. “É uma lei universal da natureza que ninguém renuncia ao que considera ser um bem, salvo na esperança de um bem

maior, ou no medo que resulte indiretamente num prejuízo. Ninguém aceita um mal, a não ser para evitar um pior, ou na esperança de um bem. Trata-se daquilo que ele considera melhor ou pior, sem necessariamente o sejam de fato. Esta lei está escrita em caracteres tão fundos na natureza humana, que é preciso considerá-la entre as verdades eternas, às quais ninguém pode fugir.”

Conseqüência: ninguém pode prometer, sem engodo, alienar-se do direito do qual goza em todos os domínios,<sup>9</sup> nem se decidir a manter esta promessa, a menos que tenha um medo de um mal maior ou da esperança de um bem. “Um ladrão me constrange a lhe prometer a lhe entregar tudo o que é meu. Meu direito natural é determinado apenas pela minha força. Se posso escapar do ladrão por uma promessa enganosa, estou autorizado pelo direito natural. No meu interior, posso perfeitamente não ter a intenção de manter a promessa. Ou se prometo a alguém que passarei vinte dias sem comer. Se percebo a estupidez desta promessa, estou na obrigação de escolher entre dois males, o menor.” Dentre as fontes de Spinoza, neste passo, uma é certa: Maquiavel, na *Primeira década de Tito Livio*, livro 3, capítulo 42: “não existe vergonha em violar as promessas arrancadas pela força. Serão rompidas sem desonra as convenções pelas quais se empenhou a nação todas as vezes que a força que a obrigou a contratá-la não existe mais”.

No art. 5.º do capítulo 1 do *Tratado político*, pode-se ler que as relações entre os homens ou a unidade em forma social trazem o selo de origem das paixões. A piedade, ambição de glória, ambição de dominação, inveja. “Só pelo fato de sua constituição, eles lamentam os seus semelhantes infelizes, e os invejam quando felizes, inclinando-se à vingança e pouco

à misericórdia, cada um querendo fazer com que os demais adotem a sua regra pessoal de vida, aprovar o que aprova, recusar o que rejeita. Tais homens querem, assim, ser os primeiros, entram em rivalidade, e tentam, na medida de seu poder, esmagar uns aos outros. O vencedor, após a luta, se gloria mais de ter causado prejuízo ao outro, do que ter ganho algo para si. Sem dúvida, assim agindo, todos permanecem convictos de que a religião lhes ensina algo diferente. Ela ensina a amar seu próximo como a si mesmo, isto é, se fazer tão ardente campeão do direito do outro quanto do seu. Mas esta convicção, como vimos, não tem efeito sobre os sentimentos. No máximo, ela influi na hora da morte, quando a doença triunfou sobre os sentimentos e o ser humano jaz inerte, ou nas igrejas, onde os homens não têm relações entre si. Mas ela não prevalece no tribunal nem nas casas dos poderosos, enquanto a sua necessidade seria certamente sentida. É verdade que a razão é capaz de combater sentimentos e moderá-los consideravelmente. Entretanto, a via indicada pela razão nos pareceu muito árdua. Não iremos, pois, acariciar a ilusão de que seria possível conduzir a multidão, nem os homens públicos, a viver segundo a disciplina exclusiva da razão. Neste caso, estaríamos sonhando com uma poética da idade do ouro, uma história fabulosa.”

As paixões que definem a política têm origem comum naquilo que Alexandre Matheron chama, seguindo o próprio Spinoza, “imitação afetiva”, deduzida na *Ética*, 3, 27. O item imediatamente anterior à proposição 27 refere-se ao orgulho, alegria que nasce do fato de que um indivíduo se estime de modo mais do que o justo, ele se considera melhor do que é. Aliás, o orgulho é definido como delírio, porque nele o homem sonha com os olhos abertos. Nele o indivíduo julga poder tudo o que



abarca a sua imaginação. A partir daí, Spinoza diz que “da imaginação que uma coisa semelhante a nós (e que antes nos era indiferente) prova por nós algum afeto, também nós experimentamos, por isto mesmo, um afeto semelhante”.

Para demonstrar essa tese, Spinoza indica que as imagens são afecções do corpo humano, cujas idéias nos representam os corpos externos como se fossem presentes a nós. Estas idéias envolvem a natureza de nosso corpo e ao mesmo tempo (*simul*) a natureza presente de um corpo exterior. Se a natureza de um corpo exterior é semelhante à de nosso corpo, a idéia do corpo exterior que imaginamos envolverá uma afecção de nosso corpo semelhante à do corpo exterior. Por conseguinte, se imaginamos alguém semelhante a nós afetado de alguma afecção, esta imaginação envolverá uma afecção semelhante de nosso corpo. Pelo próprio fato de imaginarmos que alguma coisa semelhante a nós experimenta alguma afecção, experimentamos uma afecção semelhante à sua. Se, ao contrário, odiássemos uma coisa semelhante a nós, experimentaríamos na medida de nosso ódio uma afecção contrária e não semelhante à sua. E no escólio: “Esta imitação das afecções, quando ela ocorre diante da tristeza, chama-se comisseração, mas se é a respeito de um desejo, ela torna-se emulação, que nada mais é que o desejo de uma coisa engendrado em nós pelo motivo de que imaginamos que outros seres semelhantes a nós também a desejam”.

Indica um comentador italiano de Spinoza (Tiziano Salari. Spinoza e il mimetismo del desiderio)<sup>10</sup> a grande superioridade da intuição spinozana sobre as cartesianas *Paixões da alma*, a de sujeitar as paixões, que eram discutidas como separadas uma da outra, a um princípio unificador: o desejo (*cupiditas*), como “a própria essência do homem, enquanto ela é concebida

como determinada a fazer algo por um afeto qualquer, dado nela”. Desejo é o apetite com consciência de si mesmo, é o fazer coisas que sirvam para a conservação de si (cf. *Ética*, 3, Definição das afecções). O mimetismo do desejo funda a comunidade política e nesta fundação o medo adquire relevo. Segundo Lucia Nocentini (“I fondamenti naturali della civitas. La concezione spinoziana dello Stato, individuo di individui”), a união estatal forma uma individualidade, só distinta das individualidades que a compõem em quantidade e força. O indivíduo Estado (*imperium*) e o complexo da individualidade político social (*Civitas*) se cortam, segundo um duplo relacionamento. Ao mesmo tempo em que as subjetividades concretas determinam a existência do Estado e o setor governante e institucional, segundo uma linha ascendente, de modo paralelo os institutos descem até as subjetividades concretas segundo uma comunicação biunívoca de cujo equilíbrio dependem a sobrevivência e a estabilidade de todo o corpo social.<sup>11</sup>

Há uma relação de reciprocidade: “Para conservar a si mesmos, os indivíduos precisam uns dos outros; devem pois ser conduzidos, através da busca de seus próprios interesses, a desejar a conservação do Estado” (*Tratado político*, VII, 4, 22; VIII, 24, 31; X, 6). Sua constituição natural, diz Spinoza, conduz os homens a procurar apaixonadamente o interesse próprio e a julgar a justiça das leis com parcialidade, segundo elas contribuam ou não para preservar o crescimento de seus bens. Saiba-se também que eles só tornam-se campeões da causa alheia na medida em que acreditam, por este meio, defender seus próprios negócios. E “reciprocamente o Estado, para se conservar, deve tender a conservar os indivíduos, garantindo-lhes a segurança que é a condição fundamental da obediência

cívica: em um Estado dominado pela anarquia, ou sujeito à potência dos seus inimigos, desaparece a lealdade” (*Tratado político*, X, 9-10; e tutto il cap. VI). Em verdade, se um corpo político pode assegurar sua eterna conservação, diz Spinoza, quando analisa a aristocracia, será necessariamente aquele cuja legislação, uma vez estabelecida sob forma conveniente, permanece protegida contra todo atentado. Pois a legislação é a alma do Estado. Se ela dura, o Estado de seu lado preserva-se. Ora, qual deve ser a legislação para resistir a todas as mudanças? Ela deve se apoiar ao mesmo tempo sobre a razão e sobre a disposição apaixonada própria aos humanos. Se ela só tivesse o sustento da razão, seria fraca e sucumbiria facilmente. Jogo das paixões. Um sentimento é vencido por outro. “Não se vê, com frequência, o medo da morte ser vencido pela violência de um desejo aos bens externos? Ou então alegrar-se-ia, os que fogem com medo do inimigo não seriam mais detidos por nenhum outro medo? Eles se precipitam nos rios ou penetram num braseiro, para evitar o ferro do inimigo. Uma nação pode ser bem organizada e suas leis excelentes, tanto quanto se quiser. Entretanto, assim como demonstra a história, os habitantes são por vezes tomados (em situações críticas para o Estado de um terror pânico (*terrore quodam panico*) que nada mais enxerga senão o medo (*metus*) que se experimenta no presente. Sem nenhuma consideração pelo futuro, nem pela simples legalidade, todos os olhos se dirigem para um homem de guerra famoso. Ele é desligado da obediência comum às leis, decisão desastrosa lhe prolonga o seu comando ao exército e a salvação coletiva é totalmente posta em suas mãos. A resposta a toda esta objeção do pânico é fácil. Numa coletividade pública bem organizada, um terror daquele gênero não teria nascido sem

motivo verdadeiro. De modo que o terror e a confusão, se estalam numa tal república, só decorreriam de uma causa, imprevisível mesmo para a maior sabedoria.”

#### 4. A questão da estabilidade política

O corpo político, como os demais corpos vivos, é sujeito a coisas externas e à instabilidade interna. Estas ações podem aumentar o seu *conatus* ou diminuí-lo. Este é o tema do capítulo 10 do *Tratado político*. “Desde que os homens (...) se fazem dirigir pelas paixões mais do que pela razão, uma multidão de pessoas é conduzida, por natureza, a unir-se com numa só mente, não dirigida pela razão, mas por algum afeto comum, ou seja (como dissemos no art. 9.º do capítulo 3), por uma esperança comum, ou medo ou desejo, de vingar um dano. Porque de fato o medo da solidão é ínsito em todos os homens, do momento em que nenhum deles, por si só, tem força para defender-se e dar-se o necessário para viver, assim, os homens tendem, por natureza, ao estado civil, e não ocorre nunca que eles o destruam totalmente” (*Tratado político*, VI, 1).

Segundo Lucia Nocentini, que mencionei acima,<sup>12</sup> todas as causas possíveis das crises políticas são conduzidas, em geral, a exemplo de Maquiavel, ao distanciamento e separação diante do princípio originário constitutivo. É a perda ou acréscimo de elementos ao corpo político que produzem o desequilíbrio ou reequilíbrio do todo. “A causa principal de desagregação dos Estados é a que observa o agudíssimo florentino no primeiro capítulo do livro terceiro dos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ou seja, que ao Estado como ao corpo humano se acrescenta algo que, por vezes, faz necessária uma intervenção curativa; e

por isto, diz ele, é preciso que por intervalos o Estado seja reconduzido ao princípio sobre o qual foi instituído originariamente.”

O trecho de Maquiavel citado por Spinoza<sup>13</sup> assume claramente a metáfora médica para manter a saúde do corpo político. Mais particularmente, o florentino retoma o enunciado que diz “Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione” (“Que se acumula cada dia algum humor maligno, o qual, de tempos em tempos, precisa ser purgado”). No décimo capítulo do *Tratado político* são especificadas as causas possíveis da desagregação dos organismos políticos. A crise estatal não é definida unilateralmente em face dos cidadãos, mas sobretudo diante da legitimidade do mando, a partir do *metron* trazido pelo consenso. A vida do Estado só vale na medida em que vale a vida dos que o compõem, esta é a sua razão de ser, esta é a soberania do corpo social. Quanto mais ampla a alegria, mais diminui o medo. A democracia efetiva é, de fato, o único remédio eficaz contra o pavor mútuo dos indivíduos. Esta é a grande réplica de Spinoza ao pensamento dos que, a exemplo de Hobbes, multiplicam o pânico e a insegurança, por força de reprimir a liberdade pública dos cidadãos.

Quais paixões entram portanto em jogo no espaço político quando este último se instaura? A piedade, a ambição da glória, a ambição do domínio e a inveja. Todas possuem uma origem comum: a imitação afetiva, cuja dedução encontra-se no livro 3 da *Ética*.<sup>14</sup> Quando imaginamos – a imaginação, como vimos, possui estatuto privilegiado na política de Spinoza<sup>15</sup> – que um ser igual a nós experimenta certo sentimento, também o experimentamos. Se vemos alguém sofrer, partilhamos a sua dor e queremos aliviá-lo. Se o fazemos com sucesso, ele se alegra e nos alegramos com

ele, ou melhor, nos alegramos com a imagem que está em nossa mente de que somos a causa de sua alegria. Tal sentimento é agradável e desejamos repeti-lo, o que nos joga na tentativa de sempre ajudar os outros. Aqui temos a base da busca incessante da glória, uma ambição primitiva. Mas se queremos ajudar, também queremos atingir nossa própria felicidade. E isto pode ser algo contraditório. Entre os desejos dos demais e os nossos, imaginamos que os últimos são eminentes. Assim, de pessoas que fazem o bem aos outros desejamos, como segundo passo, convertê-los aos nossos desejos e tentamos obrigá-los a gostar do que gostamos e odiar o que odiamos. A ambição de glória se transmuta em ambição de mando, com a sua corrente de males como a intolerância, o pior deles na vida em comum. Se não conseguimos dobrar o desejo alheio em proveito do nosso, passamos a odiar quem assim resiste a nós. Se conseguimos vencê-lo, caso ele se aproprie de uma coisa que prezamos e se alegre com isso, desejamos a sua posse para nós mesmos e dele retirar o gozo. Estamos jogados em plena inveja, a qual se manifesta sobretudo nas matérias econômicas. Quando conseguimos privar o indivíduo dos bens que invejamos, ele se entristece, temos dele piedade e o círculo das paixões recomeça, definindo cada vez mais ódio, inveja, desejos em relações complexas que se tornam como que elementos *a priori* de uma vida comum. A quantidade de paixões em jogo na política obscurece alguns fatos essenciais para a manutenção da República, e nela a racionalidade ocupa lugar mínimo.

Se a corrente apaixonada conduz ao inferno da intolerância, inveja, mandonismo, o único passo eficaz para atenuar o círculo enunciado acima e que permite entender a instauração pública também encontra-se na paixão. Os indivíduos con-



cordam em viver na comunidade porque todos têm medo. Este ponto é comum em Hobbes e Spinoza.<sup>16</sup> O medo impulsiona, no plano da imitação afetiva, as pessoas a se indignarem ao perceber que alguém prejudica um ser que é seu igual. Sentimos indignação por *mimesis* dos sentimentos da vítima, como vimos acima. Se no estado de natureza um homem sente fome, um ou vários, por piedade ou ambição de glória, o ajudam. Se o auxílio é eficaz, a piedade ou ambição de glória se transformam em dominação e inveja. Define-se melhor a agressividade. E os que enxergam esta agressividade se indignam e começa o ciclo das indignações que movem os indivíduos. Nele, ou alguém é visto como vítima da agressão ou agressor que merece indignação. Neste circuito violento cada um teme o outro e quer obter ajuda de todos os demais. O limite do círculo encontra-se na esperança de todos no auxílio do coletivo inteiro contra seu direto agressor ou suposto inimigo. Assim, todos imaginam que instaurar uma potência coletiva possibilita o seu melhor socorro.

Note-se que a igualdade é *um pressuposto da instauração republicana*, segundo Spinoza. Como afirma Matheron, no texto que sigo ao pé da letra, “a cada vez que dois indivíduos entrarão em conflito, cada um deles clamará pela ajuda de todos os demais, e cada um dos outros, respondendo ao chamado e imitando os sentimentos de alguns dos adversários que será *o mais semelhante a ele* [Matheron destaca], se indignará e lutará contra o que lhe parecerá menos: contra aquele cujos valores serão mais divergentes dos seus ou que possuirá mais coisas dos que possuídas por ele. O adversário que mais se afastar da norma majoritária (o que menos se parecer aos outros) será pois esmagado e dissuadido de recomeçar”.<sup>17</sup>

Esse é o primeiro passo para a instauração da República. A igualdade define a base do Estado. Mas tal realidade apresenta problemas, todos vinculados às paixões, de árdua resolução. A primeira aporia reside no mando. O coletivo é força única, superior aos indivíduos. Quem dirige aquela força? Muitos desejam comandar e poucos obedecer. Com a força coletiva, a ambição do mando se expande e com ela a inveja do poder usufruído pelos demais. Neste passo, não se trata apenas de impor aos outros os desejos e opiniões próprios ou de invejar seus bens materiais. Agora a paixão se complexifica, pois além dos desejos primordiais, ela é carregada de aspectos políticos. Como resolver as paixões contraditórias que se tornaram assim saturadas de sempre novos elementos?

A solução torna-se ainda mais difícil porque não se trata apenas, na comunidade, de saber quem manda, mas o que ele manda. Torna-se preciso saber o que é o bem e o mal para a República. Assim, aparecem as lutas sobre as opiniões e para impô-lo de modo estável, ao todo, idéias éticas, um sistema comum de valores. Como neste momento primitivo da República todos são dominados pela imaginação e não desenvolveram a racionalidade conceitual, todos pensam segundo os padrões imaginativos, todos são supersticiosos. Trata-se de escolher dentre as superstições particulares ou grupais a mais forte, a que será institucionalizada pelo coletivo em forma de culto e noções religiosas autorizadas.

Mas não ficamos apenas no plano da imaginação religiosa. O mais árduo é encaminhar a questão da propriedade, pois uma das fontes dos conflitos reside na inveja econômica. Os homens disputam as mesmas coisas quando elas não podem ser possuídas por um deles apenas (a questão da terra é a mais grave). A república só

permanece se o soberano define com precisão quem tem direito a que, ou o que pertence a cada um e se ele impõe um regime da propriedade.

Todos os problemas mencionados acima, pensa Spinoza, são resolvidos sempre de modo precário. O filósofo, que não pensa exibir um modelo ideal do Estado, indica alguns princípios de prudência política para garantir a estabilidade republicana. O primeiro princípio prudencial diz que os governantes devem ter consciência de que os homens, quando entram no plano político, não renunciam aos seus direitos naturais (como vimos na carta de Spinoza a Jarig Jelles) e que existem limites para o seu mando. Como só entram no campo da política movidos pelas paixões e não por um cálculo racional (ao contrário do que expõe Hobbes) os indivíduos só obedecem ou desobedecem se forem incentivados pelo medo de castigos ou esperança de recompensas. Mas tanto o medo quanto a esperança devem ser relativos a algo que esteja ao seu alcance. Não é possível obrigar os dirigidos a voar (na época isto era uma ordem impossível de ser cumprida) ou a acreditar naquilo que lhes parece absurdo ou a não querer o que amam ou amar quem lhes faz mal e odiar quem lhes causa o bem. Resumo de Matheron: “é impossível ir contra a natureza humana e fazer com que os homens deixem de ser homens”.

Se os governantes esquecem essa regra prudencial e exigem o impossível dos dirigidos, eles causam medo neles. Mas o medo traz a tristeza e esta produz ódio pela pessoa que tememos. Se os dirigentes não assumem a prudência máxima na repressão (sobretudo neste caso, em que ela é desprovida de razões), o medo se transforma em ódio e indignação contra eles. Ou seja: o mecanismo que serviu para edificar a República serve também para dissolvê-la.

Quando os dirigidos não percebem nenhuma segurança na política e constatarem as injustiças mútuas impunes e as injustiças dos dirigentes também impunes, sendo os dirigentes arrogantes e orgulhosos, eles não aceitam mais obedecer e sua indignação está pronta para se transformar em revolta que pode destituir não só os dirigentes, mas dissolver o Estado.

Spinoza analisa as formas de regime que poderiam impedir o retorno ao estado de natureza como resultado da arrogância ou imprudência dos governantes. No *Tratado político*, texto inacabado devido à sua morte, o filósofo discute a monarquia, a aristocracia, a democracia, mostrando as suas forças e fraquezas. Para que o regime político seja eficaz e se mantenha (o ensino vem de Maquiavel), é preciso que ele seja capaz de se auto-regular, remediando os erros dos governantes e do povo. São desse tipo as medidas prudenciais que podem servir para a diminuição dos conflitos. No setor econômico Spinoza propõe a nacionalização do solo. “Nacionalização não significa coletivização. O que Spinoza diz é que a terra pertencerá ao Estado e que este a alugará aos particulares, os quais a explorarão individualmente e venderão os produtos no mercado. Eles serão locatários, não proprietários. A diferença é enorme. Assim será evitada a imobilização dos capitais na compra de terras” (Matheron). Deste modo, “o acesso ao solo será facilitado ao máximo. Mas será facilitado sob uma tal forma que a terra, deixando de ser objeto de um investimento financeiro, deixará ao mesmo tempo de ser objeto de um investimento afetivo” (idem).

Note-se que a marcha do pensamento político de Spinoza vai da igualdade natural à igualdade jurídica com medidas de prudência que permitam sempre repor a igualdade. As medidas sobre a apropriação

do solo marcam este ponto. A igualdade não é atribuída ao Estado e ao soberano de modo absoluto e total. “A oposição do ‘direito de natureza’ (*‘jus naturale’*) e da ‘lei da natureza’ (*‘lex naturalis’*), que constitui um dos núcleos da filosofia política hobbesiana (*Leviathan*, Cap. 14) é anulada por Spinoza. Neste, vida e razão, longe de se oporem, mutuamente se enriquecem”.<sup>18</sup>

Como vimos, o perigo de dissolução do Estado é mais interno do que externo, devendo-se sobretudo à imprudente arrogância dos dirigentes que rompem a igualdade civil e política em seu proveito. Como, para Spinoza, o princípio e fundamento da virtude e da vida é a força possuída por todos os indivíduos de conservar a si mesmos e se expandir, o regime que mais garante esta segurança e expansão é a democracia. “O Estado democrático é a resposta racional às necessidades naturais. Na sua constituição são determinantes quer a razão quer a natureza. Mas só com a razão se constrói uma verdadeira solidariedade, só ela estabiliza. Por ela percebemos que os diferentes poderes nada mais são do que manifestações parcelares de uma potência comum”.<sup>19</sup>

*Conditio sine qua non* dessa forma de Estado é a idéia spinozana do divino e da natureza. Deus, ou natureza, é a substância única, com infinitos atributos, dentre os quais nós conhecemos a extensão e o pensamento (que nos constituem). Os atributos combinam-se de infinitos modos, o que é a nossa efetividade, pois somos indivíduos que existem naqueles atributos. Deus é imanente em toda a natureza e em nós. Não existe entre nós e Deus nenhuma transcendência e todos estamos – se fosse possível usar esta imagem – situados numa igual distância em relação à natureza comum e à divindade. A democracia é o regime mais natural porque não existe, nos

vínculos entre a natureza e nós, nenhuma hierarquia metafísica, ao modo grego, cristão ou judaico.

Essa idéia da igualdade causou um abalo que persiste até hoje nas teorias políticas do Ocidente. Não tenho espaço e tempo para expor em detalhes este choque que produziu a má fama de Spinoza no pensamento moderno. Basta recordar que semelhante má fama une-se à suspeita diante da democracia e da soberania popular. Não por acaso o pensamento spinozano jaz sob as teses democráticas das Luzes.<sup>20</sup>

## **5. A contradição entre a idéia spinozana de igualdade e o pensamento religioso, sobretudo no tomismo. A hierarquia oposta à igualdade**

Ao contrário do pensamento que afirma a igualdade radical dos entes humanos, na perspectiva spinozana, as doutrinas cristãs ergueram um sistema hierárquico que postula a desigualdade como fundamento e alvo do político. Um dos maiores pilares do pensamento católico é Tomás de Aquino. Nele, a noção do universo como imensa hierarquia verticalizada que desce do Senhor, atravessa os arcanjos e anjos, chega aos sacerdotes e passa aos leigos poderosos para atingir os ínfimos da *natura*, define a doutrina cósmica e cívica, espinha dorsal do catolicismo religioso e político. Essa doutrina tem origem neoplatônica, em Dionísio o pseudo-areopagita. Deus encontra-se além de todos os nossos sentidos e apenas pelos intermediários entre Ele e nós recebemos as suas bênçãos. A hierarquia encontra-se na mais funda determinação do ser. É o que diz o teólogo e filósofo Paul Tillich, ao citar em Dionísio o “sistema sagrado onde os graus referem-se ao saber e à eficácia”. E arremata o pensador: “Isto caracteriza todo o pensamento católico em

grande extensão; ele não é apenas ontológico, mas também epistemológico; existem graus não apenas no ser, mas também no conhecimento”.<sup>21</sup> Há, neste sentido, uma via para cima e uma via para baixo da escala e cada ente encontra-se num lugar certo e determinado desde sempre. Deus está além de todos os nomes que a teologia lhe atribui, além do espírito, além do bem, numa “indizível obscuridade”. Dada esta transcendência absoluta, a hierarquia celeste é a emanção de sua luz. Quanto mais próxima d’Ele, mais a entidade se ilumina, quanto mais distante, mais escura. Os homens não podem perceber a luz divina, porque ela é tão intensa que os cega. Assim, os intermediários angélicos são o caminho para o fulgor eterno. A Igreja Católica exhibe na sua forma de governo e de pensamento social este imaginário metafísico.<sup>22</sup> É impossível quebrar a escala hierárquica dos anjos aos homens. Trata-se de responder à pergunta central de todo pensamento político sobre a teodicéia: “Por que, se Deus fez todas as coisas, ele não as fez todas iguais?”. Agostinho apresentou a sua fórmula: *non essent omnia, si essent aequalia* (se todas as coisas fossem iguais, nada seriam). Cada coisa ocupa um lugar na escada dos seres, da mais humilde à excelsa.<sup>23</sup> A queda do arcanjo luminoso apenas destrói na aparência, jamais na essência, a ordem universal. Lúcifer enganase e procura enganar os homens sobre o poder divino.

Há um heliotropismo essencial no pensamento católico em que a hierarquia insere-se com perfeição. Embora cada ser tenha o seu lugar natural, os homens possuem o livre-arbítrio (algo que trouxe lutas penosas para a Igreja, desde Agostinho até Jansenius e Pascal). Assim, retomase na Igreja a tese de Platão de que “o divino não é culpado” pelos nossos males. O mal não pode ser atribuído ao Absoluto.

“Deus”, afirma Tomás de Aquino, “não quer que se faça o mal, nem quer que não se faça; o que Ele quer é permitir que se faça, e isto é bom” (*Summa Theologia*, 1 q. 19 a 9). O espelho terrestre foi embaçado pelo hálito pestilento do mal, mas pode ser limpo e resplandecer novamente. As criaturas atingem a perfeição no campo iluminado pelo brilho divino. No capítulo sobre a luz e a visão dos homens, Aquino refuta o símile entre os últimos e o morcego “que não pode ver o mais visível, o Sol, por causa precisamente do excesso de luz”. Os homens não nasceram para a lamentável escuridão e seu alvo é a perfeita alegria da vista: “como a suprema felicidade do homem consiste na mais elevada de suas operações, a do intelecto, se este nunca pudesse ver a essência divina, segue-se que o homem nunca alcançaria a felicidade, ou que esta é algo distinto de Deus, o que se opõe à fé (...) uma coisa é tanto mais perfeita, quanto mais se une ao princípio”. Assim, “os bem aventurados vêm a essência divina” (*Summa* 1 q. 12 a 1).

Mas como pode o homem unir-se ao divino? Os anjos e a sua hierarquia, espelhada na hierarquia eclesiástica, dão a primeira resposta. A segunda (a que trouxe maiores violências no debate cristão, sobretudo entre os jansenistas e calvinistas) é explicitada por Tomás de Aquino: “é indispensável que, em virtude da Graça, seja-lhe concedido o poder intelectual e este acréscimo de poder é o que chamamos iluminação do intelecto, bem como chamamos luz ao objeto inteligível. Esta é a luz de que fala o Apocalipse referindo-se à sociedade dos bem aventurados que vêm a Deus, que a claridade de Deus a ilumina e graças a esta luz se fazem deiformes, isto é, semelhantes a Deus (*idest Deo similes*)” (*Summa*, 1 q. 12 a 5). Os entes humanos, pela Graça, tornam-se iguais a Deus na contemplação beatífica, na transcendência



eterna.<sup>24</sup> A igualdade entre eles não é possível, visto que em cada um dos indivíduos humanos há uma relação especial com Deus mediata pela cooperação de cada um deles com a Graça divina, o que indica uma proximidade maior ou menor entre a consciência e Deus.<sup>25</sup> Para que possa existir visão divina, a luz deve ser percebida segundo graus, não de imediato. A doutrina sobre o poder político exige a tese dos graus de visibilidade contemplativa, o que prepara o óbice maior que se instala entre o pensamento católico e as modernas idéias democráticas sobre a igualdade, em que o divino transcendente é posto fora do trato político ou como dizia Laplace a Napoleão Bonaparte quando este ao folhear o texto sobre a Mecânica Celeste perguntou ao cientista sobre Deus: “Je n’ai pas eu besoin de cette hypothèse”. O tema da secularização cultural e política produziu oceanos de livros e não pode ser discutido aqui. Mas certamente é preciso analisar, quando falamos da igualdade, a quebra com os pressupostos religiosos aristocráticos e a nova ordem democrática que se instaura com o Estado moderno, a partir do século XIV pelo menos.<sup>26</sup> Que tenha existido uma corrosão do pensamento e da prática política cristã, ou que tenha ocorrido uma lenta passagem de símbolos, conceitos e práticas do mundo religioso para o secular, como pretende Ernst Kantorowicks,<sup>27</sup> o fato é que a laicidade e a igualdade do Estado dependem de uma distância ponderável diante da concepção hierárquica do espiritual e do temporal. Mas retomemos o pensamento cristão no seu aspecto mais agudo, o que define o mal e o poder, em Tomás de Aquino.

Na *Summa contra os gentios*, Tomás de Aquino comenta detalhadamente a idealização de Satan e acentua o mesmo aspecto hierárquico ensinado por Agostinho. O pecado maior é o desejo de igualar-se a

Deus. E isto supõe “o desejo de ser a regra dos outros e não regular sua vontade pela de um outro superior, é querer o primeiro lugar e não querer submeter-se de algum modo: pecado do orgulho. Assim, diz-se com justeza que o primeiro pecado do demônio foi o do orgulho. Mas um erro no princípio é fonte de erros variados e múltiplos; esta primeira desordem da vontade no demônio é a origem de pecados múltiplos em sua vontade; ódio em relação a Deus que resiste ao seu orgulho e pune com justiça sua falta, inveja em relação ao homem, e muitos outros semelhantes”.<sup>28</sup>

Da hierarquia celeste, segue-se a terrestre e política. Repercutem no texto de Aquino os escritos de Dionísio o pseudo-areopagita, sempre pelo filtro de Agostinho: “um soldado está sujeito ao seu rei e ao seu chefe de exército; em sua vontade ele pode buscar o bem de seu chefe, e não o de seu rei, ou o contrário. Mas se o chefe recusa a ordem do rei, a vontade do soldado será boa se recusar a vontade do chefe em favor da real; ela será ao contrário má, se obedece a do chefe contra a do rei, pois a ordem de um princípio inferior depende da ordem do princípio superior”. As substâncias separadas, adianta Aquino, “não são apenas ordenadas em relação a Deus, mas umas em relação às outras, da primeiro até a última”.<sup>29</sup> O universo inteiro segue, dos anjos aos governantes, a ordem hierárquica essencial. “A bondade da criação não seria perfeita sem uma hierarquia dos bens, segundo a qual alguns seres são melhores que os demais; sem isto todos os graus do bem não seriam realizados e nenhuma criatura seria semelhante a Deus por sua preeminência sobre as outras. Assim a bondade última dos seres desapareceria com a ordem feita de distinção e disparidade; bem mais a supressão da desigualdade dos seres arrastaria a supressão de sua multiplicidade: um é o efeito melhor do que

o outro pelas próprias diferenças que distinguem os seres uns dos outros, como o vivente e o inanimado e o racional do não racional.” Esta escala cósmica e ontológica (sobremodo axiológica) continua na soberania política: “a perfeição para todo governo é prover os seus súditos no que diz respeito à sua natureza, tal é a noção mesma de justiça nos governos. Do mesmo modo, pois, que para um chefe da cidade, opor-se – se não for apenas de maneira momentânea em função de certa necessidade – a que os súditos cumpram sua tarefa, seria contrário ao sentido de um governo humano, do mesmo modo a sua natureza seria oposta ao sentido do governo divino”.<sup>30</sup>

Aquino, com base na doutrina da hierarquia celeste, escreveu minuciosas observações sobre o livro de Jó.<sup>31</sup> As mais reveladoras, no vínculo entre poder e orgulho, encontram-se em notas sobre os derradeiros versículos do poema. Diz Tomás: “após o Senhor descrever as particularidades do diabo sob a imagem do elefante, o maior dos animais terrestres, ele o descreve na figura do Leviatã, ou da baleia que é o maior animal marinho”. O poder do Leviatã não pode ser evitado ao modo humano, pela lisonja ou ameaças. Assim, “o diabo não teme o homem”. A potência de Satan é imensa. E Aquino enfrenta a seu modo o problema arcaico da teodicéia: Deus não é cruel por ter suscitado o poder demoníaco. “Por tê-lo suscitado não sou cruel.” A onipotência divina não poupará o poderoso Leviatã: “todas as coisas sob o céu são minhas”.

Tomás de Aquino segue para as linhas finais: “Nenhuma potência sobre a terra é-lhe comparável. Ele foi feito para não temer ninguém. Ele vê grande em tudo; ele mesmo é o rei de todos os filhos do orgulho”. A versão latina, utilizada pelo doutor da Igreja, é a da *Vulgata*, a mesma que suscitou o imaginário hobbesiano so-

bre o poder terrestre: *non est super terram potestas quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret. Omne sublime videt : ipse est rex super universos filios superbiae*.<sup>32</sup> Ao comentar este passo, o filósofo cristão ressalta a incomparável e indizível força do Altíssimo, infinitamente superior à do Leviatã. Quando o diabo for vencido, “os anjos do Senhor temerão admirando o poder divino; mas nessa admiração muitos efeitos da virtude divina são-nos conhecidos e (o autor do livro de Jó, RR) introduz aqui *e o terror os purificará*; com efeito, como diz Dionísio no capítulo 6 dos Nomes divinos (na verdade, trata-se do tratado sobre as *Hierarquias Celestes*, RR), os anjos são ditos purificados não de uma impureza, mas da ignorância; como toda criatura corporal, se comparada aos santos anjos, é pouca coisa, não se indica por aí que os anjos celestes estão muito espantados com o cetáceo corporal, a menos que talvez se enxergue homens nestes santos anjos; os anjos de que tratamos assistem a decadência de Satan, o Leviatã espiritual que foi transido pela justiça divina quando caiu do céu pelo pecado, então os anjos admiraram a majestade divina e se purificaram ao separar-se de sua companhia”.<sup>33</sup>

Finaliza Aquino: “(...) o intento do demônio é agarrar tudo o que é sublime. E como essas coisas são próprias do orgulho (...) o diabo não só em si mesmo é orgulhoso, mas ultrapassa todo o mundo em sua soberba e mostra-se como fonte de orgulho para os outros, (...) ele mesmo é rei de todos os filhos do orgulho, ou seja, dos escravos do orgulho e que o tomam por guia”. Que lições Job (e cada ser humano após ele) tira da parábola do Leviatã? Responde Aquino: “o que mais deveria ser temido por Jó é que o diabo pedisse para lhe tentar, levando-o ao orgulho e ao seu reino; ser-lhe-ia necessário evitar as disposições e as palavras que respiram orgulho”.<sup>34</sup>

Apesar dos muitos choques entre o ensino católico, representado por Tomás de Aquino e as doutrinas protestantes – na interpretação da origem do mal e do poder mundano – existe pouca discrepância nas duas percepções sobre a rebelião de Lúcifer. Tudo o que enunciei sobre o comentário tomista foi assumido nas várias igrejas e seitas reformadas. Mesmo autores que ajudaram poderosamente a separar o Estado de seus fundamentos religiosos, como Francis Bacon, usam o símile angélico para expor os nexos entre conhecimento e poder político. “O desejo de poder em excesso causou a queda dos anjos; o desejo de saber em excesso causou a queda do homem”.<sup>35</sup> Essa fórmula adquire um significado grave se aproximada do aforismo baconiano célebre: *knowledge and power meet in one*. Sim, desde que limites sejam respeitados.

Se de um lado o pensamento cristão condena o orgulho, sobretudo quando exibido pelos governantes – os quais são ditos, neste contexto, tirânicos –, de outro ele não aceita a igualdade como base da política e da forma eclesiástica. A justiça, pois, supõe o Bem Comum, como horizonte ideal e o conceito de participação de cada ente num movimento *para Deus*, movimento este hierarquizado segundo os vários níveis do Ser (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 2ae, qu. 90 e qu. 91 a.I; qu. 90 a.2). Unido à justiça, o conceito de participação determina a essência mesma da representação de uma lei natural<sup>36</sup> que ordena o mundo a partir da transcendência divina de tal modo que apenas Deus é compreendido como sobrenatural. Assim, a ética extraída dessa idealização da justiça passa pela natureza, seja ela perfeita ou imperfeita e se dirige para a sobrenatureza como um movimento de todos os entes para o seu fundamento último. Esta forma da lei natural possibilita a justificação metafísica da hierarquia existente como um todo e permi-

te também pensar o sistema da cristandade e de sua cultura, sobretudo a política, como universal.<sup>37</sup> A hierarquia do todo, condição do Bem Comum, não pode ser realizada fora do campo político e dos sistemas de poder, lugar próprio do exercício da liberdade. O ato de legislar, a lei como cumprimento da justiça entre as partes ordenadas verticalmente, aparece neste pensamento como o limite e a essência do poder. O Estado, pois, só adquire efetividade pela mediação do direito natural, realizando no nível mais elevado da sociedade os fins postos pela justiça e pelo Bem Comum.<sup>38</sup>

Nos limites desse artigo não posso desenvolver todos os pressupostos da noção de imanência divina em Spinoza nem as bases da transcendência e da hierarquia no pensamento ocidental. Mas creio ser estratégico, para todos os que desejam pensar o problema da igualdade e da justiça, descer às fontes doutrinárias, justamente no lugar em que elas indicam o fim e a base de seus juízos de valor e da prudência política. É possível a busca da justiça nos parâmetros spinozanos, mas não sem a recusa da hierarquia e da transcendência divinas. É possível a busca da igualdade no pensamento cristão, mas os limites da igualdade são dados no sistema teológico e metafísico que a sustenta.

Entre as propostas contraditórias de Spinoza e as de Tomás de Aquino (ou Agostinho), as modernas teorias filosóficas sobre o Estado não conseguiram definir com profundidade o campo do que seria “igual”. Em Hegel temos a súpula desta aporia de base. Ao refutar os ideais das Luzes e da Revolução Francesa sobre a igualdade, Hegel indica que mesmo um Estado que garanta a igualdade para todos deverá se oferecer uma Constituição e um governo. Caso contrário haveria o retorno à anarquia dos indivíduos, com o resultado da volta à natureza onde reina apenas o mais forte.

## 6. A fórmula moderna para compensar a perda da igualdade: Hegel e as diferenças no corpo do Estado

Para assegurar a igualdade o Estado estabelece ordens, distinções, valores, hierarquias, o que o leva a atenuar ao máximo a reivindicação da igualdade. Com o Estado, enuncia Hegel, “ocorre uma desigualdade (*Ungleichheit*), a diferença entre forças: dos governantes e governados, poderes públicos, autoridades, presidências etc.” (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, § 539, Z.). A igualdade levada ao infinito abole as diferenças e as existências individuais (vimos acima o argumento em Aquino e Agostinho), condição da liberdade: “Se é lógico consigo mesmo, o princípio da igualdade rejeita todas as diferenças (*Unterschiede*) e não deixa subsistir nenhuma espécie de Estado”.

Liberdade e igualdade, embora sejam as noções mais correntes na fala moderna, são para Hegel “as mais superficiais de todas”. Ao par igualdade-liberdade, ele contrapõe liberdade e justiça (*Gerechtigkeit*). O filósofo explica que, segundo ele, a expressão “todos os homens são naturalmente iguais” confunde o natural (visível, exterior, mecânico) com o conceito (invisível, interior, orgânico). Ou seja, toma como existência (*Dasein*) uma idéia, ou toma uma idéia como existente de imediato. Ora, para que a idéia se manifeste visivelmente nas instituições é preciso a longa mediação do tempo, a paciência e o trabalho e do conceito.

Assim, escreve Hegel, “por natureza os homens são desiguais”. Eles não vivem há milênios no interior da natureza, mas da sociedade. Apenas na sociedade o conceito de liberdade teria algum sentido, uma vez que a natureza é regida por leis (como a queda dos corpos) que enunciam a neces-

sidade. Os discursos modernos sobre a igualdade, diz ele ainda, apresentam uma anfibia: afirmam como natural uma determinação social e mais determinada-mente uma categoria do direito: “O conceito de liberdade (...) sem outra determinação ou desenvolvimento é a subjetividade abstrata como pessoa que é capaz de propriedade (...) Essa única determinação da personalidade constitui a igualdade efetiva entre os homens” (*Enzyklopädie*, loc. cit.).

Desse modo, só podem ser livres os iguais e só podem ser iguais os proprietários.<sup>39</sup> É apenas fora da natureza e no interior da vida ética que podem aparecer os conceitos jurídicos e abstratos ligados à igualdade. Todas aquelas noções são “um produto, um resultado da consciência do princípio mais profundo do Espírito e da universalidade na formação dessa consciência”. A igualdade em face da lei é pura tautologia, com aquela tese se afirma, diz Hegel, que num Estado jurídico as leis são soberanas. Para dar concretude a tais enunciados é preciso reconhecer que os cidadãos *tornam-se* iguais perante a lei nos mesmos campos em que eles são iguais fora da lei. Por exemplo, “só a igualdade de capital, idade, vigor físico, talento, destreza etc. pode justificar que se trate com igualdade face à lei – do ponto de vista dos impostos, serviço militar, acesso às funções públicas etc.”.

Mesmo no domínio jurídico em senso estrito, as leis, “salvo na medida em que são relativas ao campo da personalidade”, pressupõem efetivamente “estados desiguais e determinam competências e deveres desiguais, derivados desses estados desiguais”. A liberdade tende ao desigual, o senso comum procura, entretanto, expandir a noção de igualdade em termos exclusivos. Quanto mais a liberdade se afirma enquanto segurança do meu, adianta Hegel,



como possibilidade para cada um tornar respeitados os seus talentos e qualidades próprias, mais parece que ela pode ser compreendida por si mesma. A consciência da liberdade e o valor que lhe é dado orientam-se para a sua significação subjetiva. E liberdade subjetiva requer “maior grau de formação educativa (*Ausbildung*) que possa receber o particular”. O refinamento individual determina a dissemelhança entre os homens e, pela própria cultura, os torna ainda mais fortemente desiguais (*Enzyklopädie*, loc. cit.). A igualdade só pode ser entendida de modo concreto numa escala de valores hierárquicos, definidos pelo Estado, de modo orgânico. Ela é subsumida e conservada, elevando-se ao Todo espiritual, de modo a garantir a subordinação axiológica e política. Pode-se afirmar que este pensamento sobre a igualdade é tudo, menos democrático.

Hegel define o Estado como “organismo, isto é, desenvolvimento da Idéia segundo o processo de diferenciação de seus diversos momentos”. Com a Revolução Francesa, fruto das Luzes, pensa ele, o social se fragmentou justamente porque imperou no período o dogma da igualdade política. Para salvar o social unitário após o Termidor, Hegel recorda a surrada fábula do estômago e dos membros: “O organismo é composto de tal natureza que se todas as partes não concordarem na identidade, se uma só delas torna-se independente das outras, ocorre a ruína do Todo”. Não desaparece inteiramente em Hegel a hierarquia celebrada na cultura política religiosa. “É preciso venerar o Estado como um ser divino-terrestre”. Como todo corpo, o ser estatal possuiria certa “irritabilidade” interior. Tal seria a marca do governo civil. O exterior desta irritação volta-se contra os demais corpos reunidos em Estado, é “o poder militar”. Na *Filosofia do direito* encontram-se todos esses enunciados, cujo

fruto é negar a igualdade e a liberdade dos indivíduos. Quem fala em igualdade ou liberdade neste plano, diz Hegel, “assume o ponto de vista da população”.

O conceito de organismo, como lembra Norberto Bobbio,<sup>40</sup> encontra-se na mais íntima concepção hegeliana do político, do jurídico e do social. Nesse plano, a “população” é exorcizada do seguinte modo: “É opondo à soberania que está no monarca que se começou, numa época recente, a falar sobre a soberania do povo. Considerada nessa oposição, a soberania popular é integrante desses pensamentos confusos que se baseiam nas representações grosseiramente populares. Sem o seu monarca e sem a organização que a ele se liga necessariamente, e de modo imediato, o povo é massa informe que já não é mais um Estado” (*Filosofia do direito*, § 279 nota).<sup>41</sup>

## 7. Conseqüências atuais da recusa da igualdade e da democracia

Vimos em primeiro lugar que para Spinoza a igualdade é a base do Estado e que essa igualdade se fundamenta na própria concepção do divino, própria ao autor. A democracia e a soberania popular são o resultado daquela doutrina. Passada a Revolução Francesa, com o Termidor, a igualdade foi levada a seu ponto mínimo em favor da desigualdade. É o que define, por exemplo, as teses de um Boissy d’Anglas, termidoriano para quem apenas os “melhores” (leia-se os “proprietários”) poderiam dirigir o Estado. Em Hegel temos uma ressurgência, em plano organicista, da hierarquia estatal com a negação da soberania popular e da idéia de igualdade. Um autor ainda mais reacionário do que Hegel, Donoso Cortés, disse que “passado o poder real, não mais existe soberania, no sentido exato do termo”. Os defensores irrestritos

da República representativa, de “esquerda” ou “direita” guardaram a palavra e a noção, aplicando-a ao povo aparentemente, mas visando apenas a si mesmos, sobretudo para reservar a sacralidade do seu mando. Se Donoso Cortés, em sentido conservador, aboliu a “soberania” sem Rei, a Comuna de Paris atacou o fantasma histórico da *Respublica Christiana*. Após a Comuna, ficou difícil manter o discurso sobre a “soberania” popular, sempre que o alvo real é impor o poder burocrático.

No século XX, as repúblicas invocaram a “soberania popular” e mantiveram um aparato burocrático que assumiu, *sine ira et studio*, poderes hierárquicos, transcendentes e soberanos. Ordens das “autoridades”, como as do Rei, não se discutem, pois *tel est son bon plaisir*. Bancos Centrais possuem força maior do que a de Luis XIV e Napoleão. Os fascistas, como Carl Schmitt, sem pudor algum, elogiaram o golpe de Estado e a força física, condenando os “românticos” palavrosos e os liberais não menos, que entoam loas à soberania do povo, mas que dela fogem quando seus bens periclitam.

Para Carl Schmitt, “soberano é quem decide sobre o caso de exceção”. De outro lado, seus primos, os juristas neokantianos como Hans Kelsen, resolveram de vez o nosso problema: eles decretaram que tudo, incluindo a soberania popular, é “metafísica” superada, restando apenas a soberania do Estado como “idéia-limite”, hipótese que possibilita pensar as leis e a sua aplicação (*O problema da soberania*). Para se ter uma idéia do quanto essas noções jurídicas se afastam da democracia ao modo de Spinoza das Luzes, basta citar o juízo “científico” de Kelsen sobre as leis e a repressão. No regime nazista, diz Kelsen, “certos atos de coerção (...) ao mesmo tempo em que foram executados

constituíam juridicamente homicídios, foram posteriormente legitimados retroativamente como sanções e as condutas que os determinaram foram posteriormente qualificadas como delitos” (*Teoria pura do direito*, citada por Marcio Sotelo Felipe, *Razão jurídica e dignidade humana*). Se falássemos em termos spinozanos, diríamos que o jurista propõe a hipótese, para Spinoza absurda, da perda do direito à humanidade... por certo período de tempo, justamente o tempo da arrogância e do terror máximo dos governantes.

Não é preciso dizer mais sobre a igualdade e a liberdade. Os donos do mando atual, a pretexto de “globalização” e outros sinais sonoros vazios, recusam a democracia e as bases especulativas que as suportam, como as teses de Spinoza. Resulta que o Estado perece, torna-se cada vez mais um absurdo instrumento sem vida. Aumenta a insegurança coletiva e surgem os signos mais claros do retorno ao estado de natureza, tanto nas periferias pobres das urbes quanto nos bairros enriquecidos. A responsabilidade por uma catástrofe política e social e pelo fim inglório da República deve ser partilhada entre políticos arrogantes que se julgam superiores ao povo e intelectuais idem.

## NOTAS

1. Tratado teológico-político, *capítulo 17*. *Usarei neste trabalho a edição francesa de Spinoza: Oeuvres complètes de Spinoza, Paris: Gallimard (La Pleiade), 1954. No caso desta citação, cf. p. 905.*

2. Para a história e os fundamentos gregos da igualdade, cf. Ada Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, Paris: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Université Louvain-la-Neuve, 1995.

3. Cf. Carta a Jarig Jelles (02.06.1674), cit., p. 1.286.

4. *Tratado teológico-político*, cit., cap. 16, p. 889.

5. *Tratado político*, cit., capítulo 5, § 7, p. 1.007 e ss.

6. *Tratado político*, cit., capítulo 6, § 1, p. 1.008: os homens “são mais conduzidos pelo afeto do que pela razão e segue-se que a multidão não é conduzida pela razão, mas fica de acordo devido a um qualquer afeto comum, sendo arrastada, como se fosse uma única mente, pela esperança comum, ou pelo medo, ou pelo desejo de se vingar de um dano”.

7. Cf. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, p. 492.

8. Cf. Alexandre Matheron, *Passions et Institutions selon Spinoza*, in: Lazzeri, Christian e Reynié, D. *La raison d'État: politique et rationalité*, Paris: PUF, 1992, p. 141.

9. “Spinoza considera cada indivíduo como tendo transferido todo o seu poder e portanto *omne jus suum*, à comunidade, a qual possui absoluto poder sobre todos os homens (*Tratado teológico-político*, capítulo 16, *Tratado político*, capítulos 3 e 4). Mas a autoridade do Estado é limitada pelo menos pela lei natural com seu próprio poder. Não pode ser o caso realmente de nenhuma ordem, nem pode o dirigido realmente transferir tudo, porque ele permanece homem, um ser espiritual e moralmente livre. Mais especialmente, o indivíduo reserva para si mesmo o poder de pensar o que gosta e expressar suas opiniões oralmente ou por escrito. Mas onde o poder de Estado acaba, acaba também o seu direito; e a razão, que sempre considera seu próprio interesse, impele o Estado a limitar a si mesmo, para que ele não perca o seu poder, e o seu direito, devido à resistência. Nesta via o Estado consegue um conhecimento do ‘ditado da razão’ – o seu verdadeiro objeto não é a dominação, mas a liberdade (*Tratado teológico-político*, capítulos 16, 17, 20, *Tratado político*, capítulo 3)”. Otto Gierke. *Natural law and the theory of society 1500 to 1800*. Boston: Beacon Press, 1957. p. 306.

10. Este e outros importantes textos do autor podem ser encontrados no *site* que se dedica ao estudo de Spinoza, reunindo especialistas das mais diversas áreas, o Foglio Spino-

zano Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/articoli.htm>>. Num testemunho de colaboração internacional, aquele *site* publica trabalhos de estudiosos dos mais diversos países. Um excelente texto, apresentado por Mauricio Marchetti, meu aluno no Doutorado em Filosofia da Unicamp (turma de 2002), foi ali editado (na mesma página em que se encontra o artigo de Salari que citei acima): O Estado como indivíduo composto. A potencialização do “conatus” determinada pela “Facies totius universi”.

11. Lucia Nocentini, disponível em: <[http://www.fogliospinoziano.it/ethica\\_bull.htm](http://www.fogliospinoziano.it/ethica_bull.htm)>.

12. A autora cita Matheron: “Nenhuma diferença, por conseguinte, entre as leis jurídicas e as leis físicas: umas e outras são as regras uniformes pelas quais se exprime a vida de uma essência individual (...) o *imperium*, não mais do que o homem, não é império num império; mas, como o homem, e como não importa qual ser, ele constitui uma totalidade fechada em si e dotada, por esta razão, de uma autonomia relativa (...) compreendemos, assim, as relações entretidas pelo indivíduo humano com o indivíduo Estado onde ele se integra. Estas relações são duplas. De uma parte, os súditos são a causa imanente da sociedade política (...) Este movimento ascensional pode se efetuar mais ou menos bem, mas sua parada completa significaria a destruição do corpo social. Se o Estado existe, em definitivo, é apenas na medida em que os seus membros o desejam; que eles deixem de aceitá-lo, e logo ele desaparecerá. Mas, de outro lado, o Estado, uma vez produzido, apresenta-se aos súditos sob a forma da transcendência (...) Transcendência e imanência (...) devem achar um justo equilíbrio. Tal é o papel das instituições (...) Um excesso de imanência nos conduziria ao estado de natureza. Um excesso de transcendência igualmente, pois ele significaria tirania, descontentamento e revolta”. Cf. Matheron A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris; Les Editions de Minuit, 1969, p. 348 e 350.

13. O debate sobre o “maquiavelismo” de Spinoza consome imensos rios de tinta. Para uma discussão recente, leia-se Paolo Cristofolini, *Spinoza e l'acutissimo fiorentino* (2001), disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/artic9b>>. Veja-se a consideração crítica deste



trabalho em Wim Klever, *Imperium Aeternum. Spinoza's critique of Machiavelli and its source in Van den Enden*, disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/artic9b>>.

14. Cf. Matheron A., Op. cit., p. 143. As ilações que faço a seguir são retomadas totalmente deste comentador.

15. Cf. Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris: Vrin, 1993.

16. Os comentadores de Hobbes acentuam esse ponto na política do filósofo. No Brasil, leia-se o texto de Renato Janine Ribeiro, *Ao leitor sem medo*, São Paulo: Brasiliense, 1984.

17. Matheron, Op. cit., p. 145.

18. Maria Luisa Ribeiro Ferreira, Op. cit., p. 504.

19. Idem, ibidem, p. 517.

20. Cf. Paul Verniere, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris: PUF, 1954.

21. Esta certeza foi enunciada de maneira peremptória por Jacques Maritain em sua obra maior intitulada *Distinguer pour unir, les degrés du savoir*. Sobre este eminente autor, cf. Roberto Romano, Maritain filósofo dos matizes, *Corpo e Cristal, Marx romântico*, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987, p. 141 e ss.

22. Estudo há bom tempo esta doutrina hierárquica. Considero os seus detalhes desde a minha tese de doutoramento sobre a Igreja e a política (cf. Roberto Romano, *Brasil: Igreja contra Estado*, São Paulo, Kayrós, 1979). Ainda julgo insuficientes os elementos teóricos para publicar um livro sobre o tema. Mas penso que ele é essencial para se entender os pressupostos da política católica, tanto no interior quanto no relacionamento da Igreja com a sociedade civil e política. Desde Lorenzo Valla, o estudo desse autor foi modificado, a partir do seu próprio nome. A partir das análises filológicas de Valla, a lenda que envolveu a suposta presença de Dionísio no areópago, quando Paulo de Tarso pregou aos incrédulos gregos o Cristo. Todo o tema é difícil e fascinante, mas não posso desenvolver, aqui, os seus meandros. Os leitores que desejem informações sobre o assunto, leiam os textos do próprio Dionísio. Uso para os fins deste trabalho a edição dirigida por Maurice de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys, l'Aréopagite*, Paris: Aubier, 1943, e também a

edição magistral da Hierarquia Celeste (cf. Roques, René, Heil, Günter, et Maurice Gandillac, Denys l'Aréopagite, *L'Hierarchie céleste*, Paris: Cerf, 1958. Para uma síntese compreensiva do problema, cf. Paul Tillich, *A history of Christian thought. From its Judaic and Hellenistic origins to existentialism*, New York, Touchstone Book, 1967.

23. Ainda hoje um livro sugestivo é o escrito por Arthur O. Levey, *The great chain of being*, Cambridge: Harvard University Press, 1936 e 1964. Para o assunto tratado neste ponto de minha exposição, cf. o capítulo III, "The chain of being and some internal conflicts in medieval thought", p. 67 e ss.

24. Um dos comentários mais belos sobre o assunto foi realizado por Erich Auerbach sobre a *Divina comédia*. A unidade daquele poema que sintetiza o pensamento ético cristão, "descansa sobre o tema geral, sobre o *status animarum post mortem*; este deve ser, como sentença divina final, uma unidade perfeitamente ordenada, tanto como sistema teórico quanto como realidade prática e, portanto, também como criação estética; deve representar a unidade da ordem divina de uma forma ainda mais pura e atual do que o mundo terreno, ou algo que nele acontece, pois que o Além, ainda que inacabado até o Juízo Final, não apresenta, na medida em que o faz o mundo terreno, desenvolvimento, potencialidade e provisoriedade, mas é o ato completo do plano divino. A ordem unitária do Além, assim como Dante no-la apresenta, é tangível da maneira mais imediata como sistema moral, na repartição das almas nos três reinos e suas subdivisões: o sistema segue em tudo a ética aristotélico-tomista". Cf. Farinata e Cavalcante, *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 161-162.

25. Uma análise mais ampla desta problemática é feita por mim em trabalho já antigo. Cf. *Lux in Tenebris*. Franciscanos e dominicanos, utopia democrática, *Lux in Tenebris. Meditações sobre Filosofia e Cultura*, São Paulo: Unicamp Ed., 1987, p. 31 e ss.

26. Para um debate interessante do assunto, cf. Vallauri, Luigi Lombardi e Dilcher, Gerhard (org.), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Milano, Giuffrè;Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1981 (vários autores).



27. Cf. Ernst Kantorowicz, *The king's two bodies, a study in medieval political theology*, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1957.

28. *Summe contre les Gentils*. Tradução de R. Bernier e outros. Paris: CERF, 1993. Livro 3, CIX, p. 651-653.

29. *Somme...*, cit., Livro 3, p. 653.

30. *Somme...*, cit., Livro 3, LXXI, p. 550-551.

31. Cf. *Job, un homme pour notre temps de Saint Thomas d'Aquin, Exposition Littérale sur le livre de Job*, Paris: Tequi, 1980.

32. A *Septuaginta* usa o termo *Basileus* para indicar o Leviatã, o rei dos orgulhosos. Cf. *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, p. 842. A tradução de Lutero une o fato régio e a animalidade do poder: "(...) er ist König über alle stolzen Tiere". ("(...) ele é o rei de todos as feras arrogantes"). Cf. *Lutherbibel erklärt*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987, p. 816. Na Bíblia do Rei Tiago 1 da Inglaterra, o enunciado diz "He beholdeth all high things; he is a king over all the children of pride". Cf. *The New Scofield Reference Bible, Authorized King James Version*, New York: Oxford University Press, 1967, p. 599.

33. Tomás de Aquino, *Job un homme...*, cit., p. 568-569.

34. Aquino, *Job un homme...*, cit., p. 571. Para um correto comentário sobre o livro de Jó e o problema do governo absoluto de Deus sobre o mundo, cf. Moshe Greenberg, Jó in: Robert Alter e Frank Kermode, *Guia literário da Bíblia*, São Paulo: Unesp, 1997, p. 305 e ss., sobretudo p. 321-322.

35. Cf. Francis Bacon, Of goodness & goodness of nature: "The desire of power in excess, caused the angels to fall; the desire of knowledge in excess, caused man to fall: but in

charity there is no excess; neither can angel, nor man, come in danger by it. The inclination to goodness, is imprinted deeply in the nature of man; insomuch, that if it issue not towards men, it will take unto other living creatures". Cf. Francis Bacon, *The moral and historical works*, London: George Bell & Sons, 1874, p. 33.

36. "(...) Participatio legis aeternae in rationali creatura Lex Naturalis dicitur. Unde patet quod les naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura". *Summa*, qu. 91 a.3.

37. É decisivo o juízo de Ernst Troeltsch sobre esta "lei natural": "Esta 'lei da natureza' não é revolucionária, não é uma teoria transformadora do mundo, a qual foi recentemente descoberta pela Razão humana, como lei natural do Iluminismo ou das modernas teorias do Estado e da sociedade; ela é uma concepção orgânica, conservadora e patriarcal da Lei da Natureza, a qual está sob a proteção da Igreja e só é inteiramente inteligível à razão cristã iluminada". Cf. Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Christian churches*, London: George Allen and Unwin, 1931, p. 305-306.

38. Desenvolvo esses raciocínios mais amplamente em meu livro *Brasil: Igreja contra Estado*, São Paulo: Kayros, 1979, p. 53 e ss.

39. Lição extraída por Hegel da Economia Política inglesa e, mais particularmente, de J. Locke. Cf. Maria Sylvia Carvalho Franco, All the World was America, *Revista USP*, n. 17, disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/n17/fsumario17.html>>.

40. Cf. *Estudos sobre Hegel, direito, sociedade civil, Estado*, São Paulo: Unesp, 1989.

41. Desenvolvi mais longamente todos esses argumentos em meu livro *Corpo e cristal, Marx romântico*, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.