

PODER FAMILIAR E AFETO NUMA PERSPECTIVA

ESPINOSANA

FERNANDO DIAS ANDRADE*

Pode parecer estranho, aos juristas do direito civil, que se proponha, como quero fazer aqui, uma referência da filosofia para se pensar um tema que tem pertencido exclusivamente ao direito de família. O tema é o poder familiar, cuja definição sempre foi dada pela doutrina familiarista. A referência filosófica que aqui proponho é a filosofia do holandês Baruch Espinosa (1632-1677), que há décadas tem se tornado bem conhecido dos estudiosos brasileiros de filosofia graças à obra de Marilena Chauí.

É bem incomum propor, em um ambiente jurídico, a discussão de um certo objeto jurídico a partir da opinião de autores de séculos passados. Embora isso seja o mais corrente em filosofia – cujos autores constroem um pensamento que permanece válido independente da passagem dos tempos –, em direito é costumeiro se aproveitar de opiniões de autores que escreveram agora, autores cuja obra é tão válida quanto seja atualizada ao ritmo das modificações normativas. É claro que existe toda uma mitologia jurídica que remete a fontes muito antigas, em especial ao direito romano, ou a autores tidos como clássicos para o pensamento jurídico atual, a exemplo dos nossos Rui Barbosa e Pontes de Miranda, mas tais autores são efetivamente tratados como mitologia e não como vozes suficientes para tratar os temas atuais. Principalmente no Brasil – que apenas ouve dizer dos direitos antigos, medievais e modernos, sem ter deles participado –, a história do direito é relegada a uma curiosidade disciplinar para o gosto dos desocupados, quando mereceria ser um dos braços do raciocínio jurídico concreto. Em suma: no mundo jurídico, apesar de se saber que existem fontes ou opiniões muito antigas, costuma-se utilizar uma doutrina que raramente alcança dez anos de elaboração; e, se levarmos

* Doutor (2001) e pós-doutorando em filosofia, e doutorando em direito, pela Universidade de São Paulo. Ex-Professor de filosofia geral e filosofia do direito na Faculdade de Direito de Franca (1997-1998), Universidade de Uberaba (1999), Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo (2000-2002) e IMES Centro Universitário de São Caetano do Sul (2003). Este texto, escrito com base na conferência apresentada na manhã de 27 de outubro de 2005 dentro dos painéis do V Congresso Brasileiro de Direito de Família (Belo Horizonte, 26 a 29 de outubro de 2005), é ainda desdobramento teórico da palestra por mim apresentada na III Jornada de Psicanálise e Direito (São Paulo, 27 de novembro de 2004). Texto publicado tanto em volume coletivo de estu-

em consideração a ferocidade da produção editorial jurídica brasileira, a impressão que fica até para o leitor jurista é a de que um livro jurídico com mais de dois anos de prensa já exige substituição. Assim sendo, o que nos permitiria, num tal ambiente, ousar ir atrás de idéias ou opiniões que não têm dez nem vinte nem cem anos, mas são do século 17, o século de ouro do racionalismo filosófico?

É muito inusitado, além disso, propor a análise de uma questão jurídica não só a partir da filosofia mas a partir de qualquer área não-jurídica porque, aos olhos dos juristas e dos operadores do direito, os temas jurídicos não têm como ser compreendidos pelos não-juristas ou, o que é mais relevante, as questões da prática jurídica não têm como ser respondidas ou minimamente esclarecidas pelas áreas e metodologias externas ao direito. Essa visão, viciosa e empobrecida, é resultado de um profundo desconhecimento da força da interdisciplinaridade, para dizer o mínimo. E, para dizer o máximo, pode envolver também o desconhecimento da necessidade de se tratar certas questões – que são efetivamente jurídicas – através de metodologias ou teorias que não são nem podem ser jurídicas.

A noção de interdisciplinaridade, em si mesma, é um tanto antipática para os operadores do direito, porque envolve saírem do seu campo próprio, do seu espaço autônomo, e tanto experimentarem outros modos de ver quanto por vezes – o que lhes é humilhante – se sujeitarem à autoridade de outras metodologias ou ciências. A interdisciplinaridade é vista com horror pelo jurista, uma sensação que, no Brasil – terra de pouca discussão entre diferentes campos do saber –, ainda pode demorar muito tempo a se modificar. No que depender dos juristas, talvez não se modifique nunca; mas, no que depender dos pensadores do direito – que, em função dos seus fins, não precisam se horrorizar –, a interdisciplinaridade é uma prática imprescindível.

Esse termo que uso aqui, “interdisciplinaridade”, usualmente indica uma troca entre diferentes modos de ver. Não se trata de uma metodologia à parte daquelas que existiriam no interior de cada campo de saber, mas, como diz Giselle Groeninga, ela constitui basicamente uma atitude, uma iniciativa para a realização dessa troca. Mas uso o termo aqui por comodidade, porque não é apenas a “interdisciplinaridade” que me refiro aqui, quando falo de partir da filosofia para tratar de uma questão jurídica, ou de um tema jurídico. Quando proponho partir da filosofia de Espinosa para tratar de um tema como o poder familiar, o que proponho não é exatamente uma troca entre filosofia moderna e direito de família. É algo mais subversivo; é uma intromissão – da filosofia sobre aquilo que sempre foi pensado como só jurídico. Numa troca,

pressupõe-se a igualdade entre os participantes; numa situação sem qualquer interdisciplinaridade, não há essa igualdade porque sequer há a comparação entre os diferentes; pois o que proponho é manter a diferença, simplesmente invertendo a postura diante do outro: em lugar de ser o direito a dizer não à filosofia, proponho, ao menos de início, a filosofia dizer não ao direito – isto é, a filosofia renegar o que é dito pela doutrina familiarista –, tomar para si um objeto que tem sido originalmente tratado pelo direito de família e dizer algo a respeito desse objeto. Depois disso, apenas, podemos saber o que cada um dos lados tem a dizer; depois disso, apenas, podemos tentar – se for o caso – alguma interdisciplinaridade. O que quero dizer é: justamente porque a interdisciplinaridade só é possível entre iguais, é preciso que as partes em contato ou em confronto estejam igualmente munidas de algo com que travem a troca ou a batalha. Sobre o nosso tema aqui – o poder familiar – o direito de família já tem algo dito; e a filosofia, o que teria a dizer?

Especificamente sobre o poder familiar, não há nada que a filosofia – salvo a filosofia do direito, já um tanto poluída pelo finalismo técnico do direito – tenha dito. Por exemplo, a respeito da *auctoritas* do *pater* sobre seus bens ou sobre os membros de sua família. Há discussões filosóficas contemporâneas, todavia, muito em voga em torno das dimensões da *potestas* do *pater* seja no mundo antigo, seja em experiências históricas posteriores, inclusive a nossa (como grande exemplo, citaria os ricos ensaios do italiano Giorgio Agamben, um dos maiores continuadores de Michel Foucault). São estudos que apontam para questões específicas da própria filosofia, que põem críticas pontuais a certos argumentos do direito romano e do direito atual, mas que permanecem no limite do pontual. Valeria uma tal forma de tratar o assunto – também pontual – do poder familiar? Penso que, mesmo diante de sua pontualidade – para o direito –, o poder familiar é uma forma específica de poder que contém, nela mesma, desafios conceituais muito interessantes, contradições históricas e institucionais cuja irracionalidade foi sendo voluntariamente ignorada ou insuficientemente enfrentada. Ao contrário de ser um instituto simples da história das relações de família, o poder familiar é uma noção multívoca que busca significar muitas formas de compreender o jogo de forças que compõe a vida em família, a vida em sociedade e a vida política. Valeria a pena estudar essa complexidade ao máximo, em todas essas dimensões. Mas o caso nuclear da vida em família já contém por completo a estrutura contraditória da noção de poder familiar, sem a necessidade, portanto, de buscar fora da vida em família as circunstâncias ou os efeitos da própria vida em família: esta, pensada em si mesma e tomada em si mesma, é um jogo de relações de força que nos permite familiar de um poder. Resta saber, portanto, de que se trata um tal poder; resta verificar, como cabe tudo verificar, o que têm de verdadeiro as definições de poder familiar, o que contém de contraditório e

de violento as práticas do poder familiar nas relações de família. Uma tarefa para a filosofia, que há muito pensa a família e as relações de família; que há muito pensa o poder, a política, o direito e as relações complexas de força, poder e potência. É no interior dessa filosofia que trata do poder enquanto um poder mais amplo que penso na filosofia moderna – que tanto se dedicou às relações de poder e potência –, e especificamente à filosofia de Espinosa – que esclareceu como ninguém, e séculos antes das atuais tentativas contemporâneas e pós-modernas, o que o poder é ou pensa ser. Penso que tudo o que Espinosa diz a respeito do poder e da potência caem como uma luva para a compreensão do que é o poder familiar e de quais problemas são relevantes, mesmo em direito de família, no que respeita a esse assunto.

Finalmente, ainda a favor de Espinosa enquanto uma referência para se pensar um tema contemporâneo, vale lembrar que, se tomarmos os três pensadores que mais influenciaram o século 20 e sem os quais, portanto, é impossível pensar a contemporaneidade – quais sejam: Marx, Nietzsche e Freud –, *todos* são espinosanos, no sentido de que suas filosofias e teorias ou tomam por base concepções fundamentais de Espinosa, ou dependem diretamente da validade do pensamento de Espinosa, ou são explicitamente uma recuperação do pensamento espinosano em termos mais atuais. A crítica marxiana ao capitalismo e sua compreensão materialista da história, a crítica nietzschiana aos valores da teologia e da moral, a afirmação freudiana de que somos governados pelos desejos e não pela consciência, tudo isto já está em Espinosa de forma completa e consistente, com o detalhe de que a filosofia espinosana ainda é uma filosofia político-jurídica que elabora a primeira grande defesa da democracia – é a primeira filosofia em toda a história do pensamento a conceber a democracia como uma prática positiva e mesmo como uma necessidade ontológica das sociedades humanas. Em outras palavras: para se pensar a democracia contemporânea, a filosofia de Espinosa é um solo teórico do qual é simplesmente impossível fugir (o primeiro conceito moderno de democracia, utilizando este exato termo, é uma invenção de Espinosa), ainda que o tentássemos (por medo, por exemplo, de filosofar, um medo que definitivamente assola muitos juristas ou operadores do direito).

O que é o poder familiar? Por poder familiar, a própria doutrina familiarista já não fala uma só e a mesma língua. Até antes do novo Código Civil, ainda era praticamente unânime a compreensão tradicional do poder familiar como sendo basicamente uma forma de autoridade – no caso, dos pais sobre os filhos, uma versão contemporânea do que teria sido a autoridade do *pater familiae* sobre os seus filhos e seus bens.

Desde o Código de 2002, que reflete os efeitos da Constituição Federal de 1988, a família passou a ser pensada menos como uma unidade de dominação ou de poder de pais sobre seus

filhos e passou a ser pensada como uma relação de mútua assistência, uma troca de cuidados que há ou deve haver entre os pais, entre os pais e os filhos, entre todos estes e os demais familiares. Assim, enquanto havia antes uma concepção da família enquanto uma célula da sociedade na qual há filhos que estão subordinados aos pais, ou mesmo há pais que estão subordinados aos filhos, passa-se agora a uma noção de uma família mais “democrática”, na qual os filhos são reconhecidos como dependentes (tanto materialmente quanto afetivamente) dos pais (e não como sua propriedade) ou os pais são reconhecidos como dependentes (afetivamente e materialmente) dos filhos (e não sua apropriação).

A expressão “poder familiar” não desapareceu do Código nem da doutrina, mas assumiu definitivamente um sentido novo, mais amplo, e de fato mais adequado a uma visão dita mais sensível à realidade factual da condição de dependência de filhos perante os pais ou, passado o tempo, dos pais perante os filhos. Não por acaso, a explicação da lógica do poder familiar e os conceitos construídos em torno dessa lógica seguem a compreensão que o doutrinador ou jurista tem do que pode ou deve ser a família, e ocorre mesmo uma verdadeira disputa terminológica em torno de quais termos devem ser utilizados para descrever esse objeto; mais do que isso, há uma disputa em favor do direcionamento do tema, fazendo da discussão do poder familiar uma discussão em favor de tal ou qual solução específica de conflitos. No que respeita à compreensão geral do poder familiar, talvez a mesma doutrina que abriu espaço para a família democrática esteja, curiosamente, perdendo a consistência, já que uma concepção da família democrática talvez não possua mais os elementos necessários para se compreender a família nuclear tradicional, ou a família patriarcal, ou as famílias heterodoxas. Noutras palavras, da mesma maneira que há toda uma dificuldade metodológica e terminológica a ser enfrentada para que possamos nos munir dos conceitos e instrumentos corretos para a observação, concepção e exemplificação da família, há as mesmas dificuldades no que respeita a tratar de noções paralelas à de família – como poder familiar – porque a consistência da concepção da família pode ser turbada pela inconsistência na concepção de poder familiar. Não é o caso de criar novas concepções de poder familiar (isso é irrelevante), mas sim de explicar consistentemente as formas de poder familiar tais como sejam e tantas quantas sejam: em lugar de várias concepções de poder familiar, trata-se de construir um conceito complexo de poder familiar que dê conta de explicar todos os fenômenos da prática familiar. Para isso é preciso uma base conceitual potente o bastante para permitir tanto alcançar toda a complexidade da experiência histórica das práticas familiares, quanto múltipla o suficiente para dar conta de explicar racionalmente a lógica das relações familiares em sua estrutura interior e em suas conexões com o mundo exterior. Justamente porque não há nem pode haver uma explicação simples a respeito do que é a

família, nenhum conceito simples de família pode servir de referência para pensarmos a família e mesmo os institutos do direito de família. É irrisório explicar o poder familiar como uma autoridade do *pater* sobre os "filia". ou sobre a *uxor*, sem incluir nessa concepção a compreensão de que a *auctoritas* do *pater* não é uma *potestas* pública nem deve ser exercida como *potestas* privada; é temerário explicar o poder familiar enquanto uma autoridade parental sem explicar em detalhes os motivos para tamanha inversão terminológica e também sem justificar a compreensão de uma forma basilar de família que já não seja mais a forma de uma *potestas*; é insuficiente para a defesa da liberdade democrática a inclusão ingênua de práticas heterodoxas de relações familiares numa categoria que talvez não possa ser separada da ortodoxia ou do tradicionalismo. Para mexer no conceito de família – mesmo que no intuito de ampliar o seu alcance, com base em ampliações que já se observam na prática – não basta remediar uma concepção tradicional; talvez seja necessário apagá-la por completo; talvez a família vista pelo direito de família não corresponda ao que se pratica em termos de relações familiares. Talvez a família sequer exista.

Antes ainda de entrar em Espinosa, exponho algumas dificuldades a partir de dois momentos da doutrina familiarista nas suas concepções do poder familiar, um tipicamente anterior à atual Constituição Federal e ao novo Código Civil; o outro, atualíssimo, resultado mesmo do que há de mais presente em termos de discussão dos rumos e do futuro do nosso direito de família.

No que respeita ao primeiro caso: a concepção do poder familiar enquanto um instituto da família tradicional. De todas as instituições do direito civil, a família talvez constitua o ápice do tradicionalismo, especialmente em ambientes de tradicionalismo moral. Considerando que tal tradicionalismo é muito presente em culturas européias multifacetadas como as portuguesas e italianas (que são múltiplas, e por isso plurais), não é de se espantar que o tradicionalismo católico tenha tido tanto sucesso nas concepções brasileiras de família, em especial nas áreas tomadas pela urbanização mais consistente desde finais do século 19. Fora das áreas urbanas, as concepções e as práticas sexuais e familiares tendem a ser menos vigiadas, mais flexíveis e mais afetivas, o que ali diminui a consistência social das práticas de família; quanto à vida urbana, embora esta esteja longe de ser imune a práticas sexuais e familiares não nucleares, tende a obedecer a padrões mais rigorosos de organização que são ditados diretamente pelas finalidades da sociedade urbanizada, na qual a ocupação dos espaços e o preenchimento das funções depende da adequação de indivíduos devidamente acondicionados em padrões familiares: na vida urbana, um homem pertencente a uma família nuclear tem mais condições de ser incluído na lógica da sociedade do que um homem solitário ou praticante de uma vida familiar tida como heterodoxa. E, embora a demografia histórica mostre que é impossível se alcançar uma com-

preensão generalizante da família tanto em ambiente urbano quanto em ambiente não urbano (o qual nem sempre é rural), é consideravelmente atestada pela experiência essa regra de que na vida urbana têm maior relevância as concepções tradicionalistas de prática familiar ou, simplesmente, de família. Não por acaso, é principalmente em ambientes urbanos que qualquer modificação nos padrões familiares encontra sérias dificuldades de proliferação ou de aceitação pelo circuito social; a menos que seja decorrente de uma prática social já estabelecida, toda modificação na estrutura ortodoxa de uma sociedade ou, mais corretamente, de uma comunidade tem dificuldade de ser aceita por constituir uma diferença que põe em perigo seja a segurança do resto da comunidade, seja a auto-estima dos integrantes desse resto da comunidade. Independente de, por exemplo, constituir um mal em si mesmo para a própria família heterodoxa, a heterodoxia incomoda o resto da comunidade porque ela exige a redefinição da identidade de todos na comunidade, o que pode ser insustentável já que todos aqueles que se acostumaram a uma idéia fechada de família são pegos de surpresa com a simples noção de que a família pode ser uma noção aberta. Tal abertura não se admite num ambiente tradicional ou tradicionalista, para cujo funcionamento a própria instituição da família assume um papel fundamental. É preciso, numa comunidade tradicionalista, que a família seja o ápice do conservadorismo dos valores porque a comunidade precisa de modelos para a justificação do poder comunitário que nela foi criado; é preciso, portanto, que a família seja ela mesma vista como uma forma de poder, como uma micro-sociedade ou uma micro-comunidade, que tanto sirva como primeiro campo de ensinamento da vida com os demais como uma vida que deve preservar e renovar um determinado poder quanto uma prática comum que sirva de modelo ou de reflexo do poder que se constituiu, ou se diz ter sido constituído, na sociedade inteira. É por isso que a idéia de poder familiar não deve nos pegar de surpresa: sem ela não há, talvez, a própria noção de poder político. Se recordarmos a concepção aristotélica da família, na qual a família é vista como a mínima célula social, da qual se formam as aldeias (ou comunidades), que por sua vez formarão a cidade, o que temos – a família como um poder do qual se gera o poder da sociedade, ou o poder em família como um reflexo já daquele poder que, sendo político, não pode ser senão de uma sociedade? De onde vem o poder familiar – de uma necessidade interna da própria família ou de uma necessidade externa, vinda talvez da sociedade ou da comunidade? Mesmo na concepção aristotélica, é a família que espelha a cidade e não o inverso (apesar de a cidade ser explicada como tendo suas bases na família), no seguinte sentido: a justificação do poder ou da autoridade que se vê praticadas na vida em família é feita a partir do modelo de poder ou de autoridade que se vê na cidade ou na sociedade política, o que significa que a vida familiar, embora seja uma vida privada, é concebida como tendo certa identidade ou

proximidade com a vida pública ou com as finalidades públicas da sociedade; definitivamente, na sociedade existe um poder e existe uma autoridade, a partir dos quais ou para os quais se dirige toda a vida social; não haveria o mesmo para a vida em família? A concepção tradicionalista da família concebe que sim – que a vida em família contém um poder ou uma autoridade, e que os rumos da família seguem ou devem seguir esse poder ou essa autoridade. Tal como na vida em sociedade, já existe há muito tempo constituído um poder quando nos damos conta dele, já vinha sendo muito cultivada uma autoridade quando somos formalmente apresentados ao poder constituído. Na família tradicionalista é a mesma coisa: quando nos damos conta de que ela é governada por um déspota privado – ou seja, quando nos damos conta da existência de um poder familiar –, o despotismo já foi ali instituído talvez antes mesmo da nossa existência; e quando assinamos nossa concordância ou discordância diante desse poder familiar, já lidamos por toda a vida com a própria idéia de família – cuja autoridade não se resume à própria figura de quem tem o poder, mas a tudo o que ele representa – que nos identificamos com ela e com essa mesma autoridade, o que em si mesmo já é um convite para usurpar o poder. Numa concepção tradicionalista de família, na qual esta é um núcleo de poder, a vida é vivida como um bem a ser dominado ou libertado, e não como um bem a ser cultivado ou compreendido. Independente de ser o poder familiar um poder exercido pelo pai (poder paterno), pela mãe (poder materno), pelos pais (poder parental), pelos avós sobre os netos (poder avoengo), pelos irmãos sobre os irmãos (poder fraterno), pelos filhos sobre os pais (poder filial) ou por quaisquer elementos da família sobre os demais (poder familiar, em suma), o simples fato de haver poder indica que há dominação. O poder, mesmo em família (que é dita ambiente de prática de afeto, de mútua assistência), ou justamente porque em família (que é ambiente privado, ao passo que o poder é um instrumento para a vida pública), é necessariamente um despotismo, o que faz cair como uma luva o que Cesare Beccaria diz sobre as “sociedades de famílias”: são monarquias privadas, e não células de uma república livre (como sonhara Aristóteles). Falar da autoridade que se cultiva em família como uma forma de poder que se concentra nas mãos de determinadas pessoas é, pois, conceber literalmente um poder que domina, tal qual o poder político. O poder familiar, assim pensado numa visão tradicionalista, é literalmente *potestas* e não há motivo para não chamá-lo de poder, ainda que a investidura no poder não esteja necessariamente a cargo do pai ou da mãe. Simplesmente se há, na família que concebemos, a prática de uma subordinação, há dominação, que é *potestas*, e portanto há poder familiar por mais liberais que digamos ser.

No que respeita ao segundo caso: a concepção do poder familiar enquanto autoridade parental na família democrática. Nessa outra concepção, procura-se justamente escapar da con-

cepção tradicionalista da família, aquela na qual só existe família se existe um poder fixando as relações familiares. Aqui, justamente porque se busca pensar a família numa perspectiva que restitua legalmente uma igualdade entre homem e mulher que se pleiteia ou se conquistara na prática, assim como uma relação entre adultos e crianças na qual as crianças sejam reconhecidas como dependentes dos adultos e não como seus instrumentos, a família não pode ser pensada nos moldes tradicionais de dominação da vontade da mulher em função da vontade do marido ou do pai, e de dominação da vontade dos filhos em função da vontade do pai, da mãe ou dos pais. Nessa concepção – chamemo-la antitradicionalista, já que ela se volta contra a visão tradicionalista –, há autoridade, mas ela não é pensada ou apresentada como um poder. Um exemplo dessa concepção se vê na doutrina de Silmara Juny Chinelato, que propõe a substituição da expressão “poder familiar” ainda presente no nosso Código de 2002 (como uma atualização, em tempos de igualdade de direitos e deveres entre homem e mulher, da antiga expressão “poder paterno”) por “autoridade parental”, basicamente por dois motivos: Primeiro, porque a expressão do CC/2002, “poder familiar”, ainda é em si mesma muito ruim, porque aquilo que ela designa não é nem poder nem familiar: não é um poder porque não se trata juridicamente de um poder político nem de uma dominação; e não é familiar porque, ao menos tal como é concebida, é exercida pelos pais ou por aqueles que exercem essa função, e não liberalmente por quaisquer membros da família sobre outros. Em segundo lugar, porque no seu entender a expressão “autoridade parental” seria mais adequada tanto para designar a prática familiar (já que se exige respeito a uma autoridade privada e não a um poder mal colocado) quanto para constituir um conceito jurídico (já que ele é suficiente para indicar esse conjunto de direitos e deveres que se concentram na autoridade que o Estado concede, pelo nome de “poder paterno” ou “poder parental”, aos pais). A crítica de Silmara Chinelato é muito procedente no que respeita a substituir a expressão “poder familiar” presente no CC/2002 por “autoridade parental”, mas é ainda insuficiente para apagar a validade do poder familiar ou da autoridade parental (conceitos jurídicos) enquanto práticas de poder. Em outras palavras: mesmo quando se buscar endossar, por meio de atualizações ou precisões terminológicas – como esta proposta por Silmara Chinelato –, a organização familiar como o culto a uma autoridade e não como a submissão a um poder, o poder continuará ali, intacto. É certa a crítica da noção de poder para uma entidade privada, a família, pois o poder tem uma fonte pública, política, voltada para a cidade ou a sociedade. O poder ou *potestas*, assim, tem uma validade específica no espaço público, em que se volta para fins que não podem ou não devem ser reduzidos a interesses privados. Todavia, não há como uma família ser tomada pelo espaço público, porque a sua materialidade é o próprio jogo de relações entre particulares. Em outras palavras, não há como não ser privada uma famí-

lia, não há como não ser privado o ambiente familiar. E mesmo quando uma família exerce um papel peculiar no espaço público, ela age nele como uma personalidade coletiva – tanto que pode ter personalidade jurídica própria, como ocorre na Espanha –, mas em si mesma, em seu próprio interior, permanece inalterada como conjunto de relações particulares entre particulares. A família é espaço privado por excelência, e assim também será o poder que ali for concebido e exercido. Não se trata certamente de um poder político – que só existe na vida pública e voltado para fins públicos –, mas se trata de um poder diverso, especificamente privado, e por isso mesmo mais antigo e menos sofisticado que o poder político: é o poder despótico. Esse poder paterno-parental-familiar-despótico é aquele que, em última análise, é visado na concepção tradicionalista de família como um modelo a ser respeitado e preservado, e igualmente visado na concepção antitradicionalista como uma prática a ser abandonada e substituída. Mas substituída pelo quê? Haverá no interior da mudança terminológica proposta por Silmara Chinelo uma parelha mudança concreta na vida dos particulares, como se a autoridade parental fosse mais democrática ou menos violenta do que o poder familiar? Haveria, mais ainda, uma ausência de poder? Penso que não – se há família com uma autoridade reconhecida, então existe igualmente um poder constituído, ainda que tenha mudado de mãos ou que seja concebido como partilhado. É essa noção de poder partilhado e de autoridade da família como um todo que me parece ser o resultado das atuais propostas de modificação da concepção de poder familiar. Mesmo que seja chamado de autoridade parental, contém o mesmo problema da violência no uso das prerrogativas de quem tem responsabilidades no interior da vida familiar. Mesmo que se reconheçam mais direitos para os antigos subordinados ao poder paterno, mesmo que se reconheçam mais deveres do que poderes ao potentado que ali na família domina, ocorre mais uma atualização conceitual do que qualquer alteração concreta na vida em família. Mais do que isso, o direito de família talvez se afaste mais ainda da concretude das práticas de família, ao se recusar dar conta dessa prática de poder que constitui a nossa maior tradição nesta sociedade tão violenta, machista e autoritária quanto é a sociedade brasileira. Ao direito de família que busca atualização, modificação mas ainda a mesma prerrogativa de resolver ou instalar conflitos em família, cabe tanto enxergar a vida em família como o que ela é – usualmente, mais uma vida de violência do que uma vida de carinhos – e pensar instrumentos para que ela seja de fato e não apenas de direito uma família mais democrática. Cumpre, pois, que a família para a qual se defende não um poder familiar mas sim uma autoridade parental seja, independente da denominação dessa mediação, uma prática de liberdade, sem a qual não é possível pensar validamente uma família democrática. Para renegar a validade do poder familiar é preciso dar conta da lógica da violência que compõe a vida em família, ou a concepção jurídica de

família regida por uma autoridade parental será uma quimera; para fazer valer a noção de uma família democrática é preciso deixar bem claro o que é e por que deve ser uma democracia em família, principalmente levando-se em consideração que democracia é, tanto quanto poder, um conceito originalmente político, e talvez não apropriado para as relações privadas pelos mesmos motivos pelos quais o poder só pode ser pensado nas relações públicas.

Temos, assim, de forma muito resumida, a exposição de dificuldades conceituais presentes tanto nas concepções anteriores do poder familiar ou parental tradicional (chamado “poder paterno” originariamente) como nas concepções de autoridade parental ou familiar que visam a constituição de uma família democrática ou de cultivo das igualdades. A necessidade de uma renovação conceitual ou de uma reconstrução da noção jurídica da família é uma conquista acertada do atual direito de família, mas falta-lhe talvez certo solo conceitual mais seguro para dar conta do recado. Como um caminho para a elaboração ou reelaboração desse plano conceitual, a doutrina familiarista não apenas tem discutido amplamente o papel do afeto na constituição das relações em família – com especial recomendação do cultivo dos afetos positivos – como tem inclusive ingressado na concepção da família como uma família democrática, em que a autoridade familiar seja reconhecida mas não exercida como poder despótico – mas qual será a fundamentação racional de uma tal concepção, visto que a própria prática democrática contemporânea tem se revelado um campo privilegiado de violência? Embora a democracia receba uma aceção mais positiva do que negativa – principalmente quando pensada como um ideal –, pode ser que sejamos pegos de surpresa pelo fato de que as democracias contemporâneas são responsáveis por atrocidades tão ou mais ferozes do que aquilo a que fomos acostumados a chamar de tiranias. Há alguma democracia atual no mundo que não desrespeite os direitos humanos ou os direitos e garantias individuais e coletivos? Será que esse desrespeito não é constitutivo do próprio poder que sustenta cada uma dessas democracias? Há como pensar os EUA sem serem um poderio militar cujo autoritarismo é justificado pela defesa dos ideais da democracia? Democracia, portanto, parece também ser um conceito problemático, que esconde contradições. Como impedir que tais contradições aflorem na concepção de uma família democrática? Digamos que por família democrática possamos pensar aquela em que a autoridade dos pais é exercida em benefício dos filhos e com a participação destes nas decisões – como numa assembleia grega. De novo é a transposição de um modelo de cidade ou de vida política – de poder político – para o universo dos particulares. Uma tal democracia familiar não poderia facilmente decair em uma tirania popular, que viesse a minar as bases dessa família a ponto de impedir a preservação do próprio patrimônio ou a garantia das conquistas do futuro? É preciso assim não apenas pensar a validade da família, a realidade do poder ou da autoridade em famí-

lia, mas igualmente o que é a própria democracia.

Chegou a hora de apresentar a filosofia espinosana e o que ela teria a contribuir em termos de referência conceitual, porque em Espinosa, embora não haja uma concepção de família, o caminho entre os afetos positivos e a democracia é indissociável e, principalmente, há uma crítica fundamental ao poder, com a sua devida substituição (e não pela autoridade).

Já havia mencionado, inicialmente, a relevância da filosofia de Espinosa em função da sua presença nas bases do pensamento contemporâneo mas principalmente em função da sua atualidade e consistência em si mesma. A filosofia espinosana, que percorre praticamente todas as áreas do conhecimento, é particularmente relevante para se pensar agora o poder familiar porque contém uma crítica precisa da noção de *potestas*, ou poder (a qual cabe muito bem na discussão do poder familiar), justifica essa crítica numa concepção ontológica do ser humano fundamentalmente apoiada numa compreensão da estrutura afetiva humana, e que tem como resultado, sem qualquer motivação ideológica, uma defesa da democracia em todas as relações sociais (o que se aplicará à família). Cabe aqui, assim, ainda que de forma absurdamente resumida, o que Espinosa entende por estrutura afetiva humana, o que entende por poder e o que entende por democracia.

A obra mais importante de Espinosa é a sua *Ética*, publicada postumamente em 1677 e que recebe esse nome não por tratar apenas de questões morais, mas por explicar o *ethos*, ou estrutura individual e necessária, de todas as coisas e em especial do homem. Na terceira das cinco partes da *Ética*, Espinosa explica os afetos humanos. Segundo ele, o homem é tanto racional (capaz de idéias verdadeiras e de raciocínio lógico) quanto passional (movido pelo desejo, pelas paixões ou pelos afetos), mas é principalmente passional. Vivos, somos dotados de um corpo (nossa estrutura física) e de uma mente (nossa consciência do que se passa no nosso corpo). Todas as idéias que temos, assim, não estão numa alma que se separa do corpo (Espinosa não concebe alma – como fazem os teólogos –, mas sim mente e ânimo), mas numa mente que está fisicamente no corpo. A questão do que se passa no corpo é fundamental para se compreender a mente e o próprio corpo porque não há corpo que não sofra modificações; tais modificações (afecções, segundo Espinosa) são causadas tanto pela movimentação interna do próprio corpo, quanto principalmente pelo contato do corpo com outros corpos. Todo corpo está em movimento interno e externo tanto por causas internas quanto por causas externas, e toda mente está em movimento, basicamente, porque é idéia (consciência) dessas afecções do corpo. Todas as idéias que temos, sendo expressão de algo que se passa ou se passou no nosso corpo, serão tão fortes quanto mais forte for ou tiver sido a afecção no nosso corpo. A memória é um bom

exemplo: lembramo-nos melhor daquilo que deixou impressão mais intensa em nós ou em nosso corpo; e podemos nos recordar com mais facilidade daquilo que rememoramos mais freqüentemente, já que a rememoração de uma idéia repete em certa medida a impressão, no corpo, que fora causada da primeira vez (estudar também é isto: fazer nosso corpo passar freqüentemente pelo mesmo impacto, fazer nossa mente guardar freqüentemente a mesma idéia). Todas as idéias que temos, assim, são resultado do que acontece no corpo, de maneira que em certa medida a qualidade das nossas idéias depende da qualidade do nosso corpo; quanto mais enfraquecido este corpo, mais enfraquecida a mente, e quanto mais fortalecido o corpo, mais fortalecida a mente; e como não há alma pensante separada do corpo, a mente morre junto com o corpo. Além disso, a simplicidade ou complexidade das idéias que temos depende da simplicidade ou da complexidade das causas que afetam o nosso corpo ou dos efeitos que nosso corpo causa em outros corpos. Um efeito complexo em nosso corpo é causa de impressões mais complexas, e idéias mais complexas dependem igualmente de impressões complexas. Ainda, há uma multiplicidade de efeitos que nosso corpo pode padecer ou causar, o que implica numa multiplicidade de idéias que podemos ter. Dentre as idéias que temos, algumas são rigorosamente idéia do que se passa fisicamente no corpo: os afetos. Os afetos, assim, não são sentimentos que percorrem a nossa alma como dirão os românticos, nem paixões que nos turvam a vontade como avisaram os estóicos, mas são simples idéias das afecções do corpo. Nem todas as idéias são afetos porque, apesar ou a partir dos afetos, temos idéias que já são movidas pelas próprias idéias, o que constitui já o trabalho do pensamento, o diálogo da mente consigo mesma, já não numa simples repercussão do que se passa no corpo, mas numa busca do verdadeiro através do confronto das idéias consigo mesmas. Mas voltemos ao patamar dos afetos, do qual nunca nos desligamos por completo antes da morte. Sendo os afetos nada mais que idéias das afecções, serão igualmente tão fortes, fracos, simples ou complexos quantos as afecções a que correspondem. A estrutura dos nossos afetos, ou nossa estrutura afetiva, depende portanto da estrutura do nosso corpo. E o que se passa sempre no corpo, em termos de modificações? Basicamente, todo corpo aumenta ou diminui de potência (*potentia*, atividade interna) ou, para simplificar, se fortalece ou se enfraquece. Esse fortalecimento ou esse enfraquecimento podem ter causas interiores ou exteriores, mas todo enfraquecimento tem originalmente uma causa externa – o que é uma concepção central na filosofia de Espinosa: segundo ele, a essência atual do ser humano é o *conatus*, ou esforço que todo ser tem pela preservação da própria existência. Temos *conatus*, somos *conatus*: todos estamos, agora, lutando por continuar existindo, independente da nossa vontade. Isso não significa de forma alguma que não possamos nos enfraquecer, adoecer, sentir dor, morrer. Tudo isso nos acontece, mas tem originalmente causa

externa e não é causado por nós. Porque nossa essência atual é o *conatus*, nada em nosso ser pede o nosso enfraquecimento, nosso desaparecimento; mas, porque somos corpo, estamos à mercê das afecções que o enfraqueçam, e dependerá principalmente de nós ganhar a luta pela sobrevivência do corpo e da mente. Viver é a todo momento estar em encontro e em confronto com outros corpos, uma situação recorrente e infundável da qual podemos sair fortalecidos ou enfraquecidos. Alguns encontros são a favor de nosso corpo, e nos fortalecem; outros são contrários e nos enfraquecem. No que respeita aos maus encontros – esses que nos enfraquecem –, se forem excessivamente contrários e mais fortes do que nós a ponto de não podermos enfrentá-los, pereceremos; porém, se apesar de sua violência conseguirmos estar suficientemente fortalecidos para o confronto, não apenas sobreviveremos a ele como poderemos mesmos fazer perecer a causa contrária a nós. Igualmente, porque somos corpos e mentes em contato e convívio com outros corpos e mentes, podemos nos unir a outros indivíduos cujas essências combinam com a nossas e formarmos, com eles, um indivíduo coletivo mais forte, capaz graças a esta união de suportar o confronto com eventuais causas contrárias. Mas no que respeita às afecções deste corpo dotado de *conatus* (e que por isso não pode ser causa primeira da própria destruição), sua potência pode ou aumentar ou diminuir. Os afetos são idéias das afecções do corpo, e especificamente dessas afecções de aumento ou diminuição de potência. Como a potência do corpo pode basicamente sofrer estes dois movimentos (aumento ou diminuição), existem duas categorias básicas de afetos que correspondem a tais movimentos: a alegria (*laetitia*), afeto que é a idéia de aumento da nossa potência; e a tristeza (*tristitia*), afeto que é a idéia de diminuição da nossa potência. Ou seja: alegramo-nos daquilo que concebemos aumentar a nossa potência; entristecemos-nos daquilo que concebemos diminuir a nossa potência. Além disso, porque as afecções em nosso corpo podem ter causa externa ou interna, no caso específico de ter causa externa podem também receber uma denominação especial – e a alegria, quando é concebida tendo uma causa exterior, denomina-se amor (*amor*); e a tristeza, quando concebida tendo uma causa exterior, denomina-se ódio (*odium*); ou, em outras palavras, o amor é alegria concebida como tendo causa externa, e o ódio é a tristeza concebida como tendo causa externa. Amamos algo ou alguém quando concebemos que esse algo ou alguém nos fortalece; odiamos algo ou alguém quando concebemos que esse algo ou alguém nos enfraquece. Amar, e odiar, é isto. Ainda, porque há várias afecções que nosso corpo pode sofrer ou causar, haverá diversos tipos de afeto (o que permite a Espinosa denominá-los, defini-los e explicá-los); também, porque há afecções em nosso corpo que são complexas (causadas por várias causas), haverá afetos que serão igualmente complexos (podem ser combinação de diferentes alegrias, de diferentes tristezas, ou inclusive de diferentes alegrias e tristezas, que por sua vez podem ou

não ser amor ou ódio), cuja operação em nossa mente será igualmente complexa; e enfim, porque as afecções em nosso corpo podem ser inúmeras, há uma infinidade de afetos que podemos experimentar, o que torna impossível identificar e denominar todos os afetos, ainda que sejam todos eles formas mais ou menos complexas de alegria ou de tristeza. Finalmente, ao lado da alegria e da tristeza, há um terceiro afeto básico, que não diz respeito ao aumento ou à diminuição da potência, mas sim ao estado atual da totalidade das nossas afecções: é o desejo (*desiderium*), afeto que é a idéia da complexidade atual de tudo o que se passa no corpo. Assim, se estar triste é conceber enfraquecimento e estar alegre é conceber fortalecimento, desejar é estar vivo. E quanto à paixão (*passio*), que conceitualmente se diferencia tanto do afeto quanto do desejo? Ele é idéia inadequada da mesma afecção no corpo, ou seja, é um afeto em que não nos concebemos como causa, ou como participantes da causa, da afecção no corpo. Somos seres passionais: sabemos-nos movidos por paixões que nos parecem só amor ou ódio; somos seres afetivos: sabemos-nos movidos pelos nossos afetos, que não são só amor e ódio; somos seres desejantes: sabemos-nos preenchidos por uma multiplicidade de afetos.

No que respeita ao poder: perceba-se que, quando se falou aqui do corpo e da mente, foi dito que a potência (e não o poder) do corpo ou da mente é o que se aumenta ou diminui. A teoria espinosana dos afetos contida na parte 3 da *Ética* corresponde ao que hoje costuma ser denominado psicologia, mas sua vinculação com o que ocorre no corpo também a vincula à física e à biologia. Não é a esses campos que o poder (*potestas*) pertence originalmente, embora hoje a discussão do biopoder como forma máxima de poder nas sociedades contemporâneas já tenha se tornado obrigatória desde a filosofia de Foucault. A *potentia* de que fala Espinosa é definitivamente diversa da simples força (*vis*) dos corpos da física e do poder (*potestas*) da política. E, mesmo quando falar de política e principalmente de direito, Espinosa não privilegiará o termo *potestas*, mas sim *potentia* (é de Espinosa a herética afirmação de que jus é *potentia*). Há dois motivos em sua obra para tanto: primeiro, a *potestas*, termo político, efetivamente só se aplica na política, e ainda assim para designar uma concepção imaginativa da política, e não uma compreensão ontológica da necessidade da vida política (isto é, é um termo que designa inadequadamente o fundamento da política); segundo: o que apresenta racionalidade mesmo na vida política não é a *potestas*, mas sim a *potentia*. Em lugar de *potestas*, trata-se de adotar a substituição por *potentia* e não por *auctoritas* (que também tem materialidade como a *potestas* e a *potentia*; apresenta racionalidade como a *potentia*; mas não equivale a *potentia* nem a *potestas*). Espinosa tem boa parte de sua obra dedicada à política e ao direito; como outros autores políticos modernos, tem uma teoria completa sobre os fundamentos do poder e do Estado mas, diferentemente dos demais (principalmente a tradição grotiana e a hobbesiana), não põe a *potestas* como fundamen-

to nem como finalidade da vida política. A *potestas* é um fenômeno concreto, universalmente identificada no interior da vida política, exercida pelas potestades que se investiram em cargos públicos, estendida por instrumentos violentos para os campos privados. Se há *potestas*, isso significa que há dominação de pessoas por outras pessoas num ambiente que deve ser político, num ambiente para o qual pode ser encontrado um bem comum ou pode ser imposta uma vontade privada. Ainda há, nos séculos 16 e 17, uma miríade de autores que se preocupam em fundamentar o poder dos soberanos ou das potestades terrenas em uma fonte divina. Marsílio de Pádua, Bodin, Maquiavel, Grotius e principalmente Hobbes são as novas fundações renascentistas e modernas a abrir para a política uma nova direção, na qual os fundamentos do poder políticos estão nas mãos dos homens e seguem finalidades laicas e não teológicas ou eclesásticas. Mas mesmo estas novas tradições vêm na *potestas* – por todos explicada – como um elemento fundamental de todo poderio político, e a soberania passa a ser pensada como fundada numa *potestas*, ou numa prerrogativa de dominação, da qual a *auctoritas* é uma das conseqüências. A *auctoritas* é reconhecida, nesses termos, para aquele que já exerce, por instrumentos próprios (e não por direito divino) a *potestas*. Mesmo havendo uma separação diante das concepções gregas da vida política, concebe-se que a vida política deve voltar-se para o bem comum, e que a *potestas* é instrumento para a preservação desse bem comum, o detentor da *potestas* é o principal responsável pela definição do bem comum. Trata-se de uma concepção muito positiva e mesmo otimista do poder político, de que Espinosa definitivamente não compactua. Como Maquiavel, Espinosa sabe que o poder, mesmo quando voltado para o bem comum, tem grande parcela de más intenções, o que significa que mesmo o mais bem-intencionado dos potentados exerce a *potestas* com vistas a fins privados. As descrições e exemplificações que Espinosa faz da *potestas* em seu *Tratado teológico-político* (1670) e em seu *Tratado político* (1677) bem o mostram, de maneira que a *potestas* é vivida e construída como um poder que, embora concebida para a vida política, acaba servindo aos interesses privados do próprio potentado. Ao mesmo tempo, *potentia* é um termo utilizado por Espinosa também nos textos políticos para identificar a participação no poder, o poder em que mesmo o súdito participa das deliberações, em que o súdito é necessariamente cidadão. Não há, no terreno da *potentia*, espaço para a prática da dominação despótica, que todavia é bem acessível à *potestas*. Mesmo em política, portanto, há duas formas de poder que devem ser distinguidas: a *potestas*, poder político que deve se voltar para o bem comum mas acaba servindo a fins privados por parte do potentado, e *potentia*, que é atividade interna do sujeito político coletivo – a *multitudo* – e, igualmente, de quem detém a soberania – não um potentado despótico, mas uma *multitudo* soberana –, e que portanto não pode ser separada da idéia de participação direta no poder. Como, já no vocabulário político-jurídico

em torno de Espinosa, *potestas* já significa poder excludente, e como sua filosofia exige a concepção de um poder político no qual a *multitudo* (o povo) é esse soberano, *potestas* não pode mais ser utilizada para representar o fundamento da vida política. O poder, assim, mesmo existindo exclusivamente na experiência política, não pode mais ser reconhecido como fundamento de uma república livre e, em seu lugar, deve ser utilizado um termo incapaz de usurpação: *potentia*. Não se trata, assim, de falar de poder (político), mas de potência (ética, e por isso também política).

Quanto à preferência de Espinosa pela democracia: Há diferentes tipos de estatuto civil que podem ser concebidos – democracia, aristocracia e monarquia – e só na democracia não há uma prática de exclusão da *potestas*. É por uma necessidade ontológica que Espinosa explicará, em seus textos políticos, que a democracia é, dentre as formas de estatuto civil, a única que corresponde à necessidade humana e social de preservação da própria alegria e do próprio *conatus*. Só na democracia todos são súditos e cidadãos, o que significa que só na democracia todo comando é realmente pelo benefício comum visto que conta com a participação de todos os membros da sociedade política. Não são poucos os que argumentam que Espinosa tem toda uma teoria política que também permite justificar o poder político na aristocracia e na monarquia (ou seja, nas formas de oligarquia), mas o fato é que a *potestas*, esse poder político inseparável das formas de exclusão, é feito sob medida para as oligarquias e por isso não pode cumprir plenamente fins identificados como públicos. E, embora a democracia seja a mais difícil das práticas políticas, não é impossível desde que se deixe de lado o interesse em privatizar o poder político. Deixado de lado esse interesse, não é mais o caso de se falar em poder, mas sim em potência. O poder em sua acepção clássica não é idêntico à *auctoritas*, mas inclui o direito do *dominus*; ele pressupõe o direito de apropriar-se dos súditos, pressupõe o direito de comandá-los segundo sua vontade privada, o que equivale a tratar os súditos como se fossem coisas (e não cidadãos) e a exercer o poder como uma forma de dominação – donde o *imperium* que se atribui a quem detém a *potestas* ter origem militar: para exercer a *potestas* é preciso fazer uso das armas se for preciso; a *potestas* é terreno de violência, mesmo quando autorizada pela lei; é necessariamente um terreno de confronto entre forças e de uso constante da força, algo de que a *auctoritas* não precisa basicamente. E de que a *potentia* não deve se utilizar pelo bem do próprio agente: como Espinosa explica no Tratado teológico-político, do ponto de vista do nosso estatuto natural estamos limitados a um confronto físico entre potências, mas do ponto de vista de nosso estatuto civil podemos nos beneficiar das alianças da vida civil, o que significa alcançar nossa autopreservação graças aos instrumentos da concórdia mais do que os da guerra. Ou seja: Espinosa fala de uma natureza humana que, na vida em sociedade e graças tanto aos instru-

mentos da razão quanto principalmente aos vínculos afetivos, pode viabilizar uma vida democrática – tanto na vida política, quanto em ambientes mais simples como a própria vida em família.

Este é o solo teórico dado por Espinosa, num grande resumo que deve servir, na verdade, de convite para se conhecer diretamente os textos de Espinosa – em especial a *Ética*, o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político*. O homem espinosano é dotado de um *conatus* que não apenas o põe na vida em sociedade como já lhe pede uma vida democrática. Contra as leituras que vêem a possibilidade de oligarquias espinosanas, penso que a monarquia e a aristocracia são estados de vida política incompleta, em que os instrumentos do poder excludente só são utilizados enquanto ainda não se fortaleceu suficiente o corpo da sociedade para que pudesse ser tentada a democracia. O fato é que, ainda que a democracia não tenha ainda sido experimentada em determinado ambiente, há em cada indivíduo e em cada comunidade um *conatus* próprio que pede esse comum fortalecimento do corpo, dos afetos e das instituições. É o medo do compartilhamento do *imperium* – ou seja, dessa *potentia* que organiza a vida de todos – que faz com que se tenha medo da democracia. Porque o medo é um afeto que decorre da concepção de que o outro nos é causa contrária, ele pressupõe o desconhecimento dos meios que nos fortaleçam a ponto de não mais precisarmos temer o outro. A *potestas*, sendo um poder político concebido para a dominação – e não para o compartilhamento do *imperium* –, é uma expressão de um medo muito comum à vida coletiva: o de perder os próprios bens, mesmo quando tais bens são as liberdades dos outros homens, a liberdade dos súditos.

Tudo isso vale para a vida política, e vale igualmente para a vida familiar. Não é sem motivo que toda a tradição filosófica, teológica e jurídica pensa a família a partir dos moldes da dominação política, já que em ambas há uma coletividade que, de fato, é dominada por quem detém, com chancela pública, prerrogativas de dominação. Na vida política, o potentado detém a *potestas* não por sua *auctoritas* por todos reconhecida, mas por sua *lex* e suas armas contra as quais os súditos nada podem; na família, o *despotes* detém a *patria potestas* não por uma *authoritas* definida pela divindade, mas por um jus que é definido estrategicamente pelo Estado, porque a família é um laboratório de formação de súditos. Como a *potestas*, talvez a própria noção de *familia* seja inseparável do vocabulário da dominação: uma família é sempre concebida como ambiente de subordinação a uma autoridade, mas essa autoridade é pensada como determinada não pela melhor capacidade de definir o bem comum, mas por princípios estanques tais como o princípio de antigüidade, a partir do qual os mais velhos têm mais autoridade que os filhos, e aquele que tem mais autoridade detém isoladamente a *summa potestas*. Quando se fala em pátrio poder, pensa-se o pai como autoridade maior e comandante supremo da família; quando se fala de

poder familiar, no máximo pensa-se numa partilha do privilégio do comando, mas continua viva a noção de uma autoridade que deve ser respeitada e que dita fins de cima para baixo. Será que uma tal estrutura familiar corresponde ao que pede o nosso *conatus*? Será que há algum ser humano cuja natureza – cujo corpo, cuja mente – peça o tratamento da dominação? Segundo Espinosa, um corpo enfraquecido sustenta uma mente também enfraquecida que, por sua vez, perde de vista a busca da própria liberdade já que não mais consegue enxergar a própria potência. O enfraquecimento das mentes através do enfraquecimento dos corpos, assim, é estratégico para impedir que seja concebida a vida democrática: ele não permite que os indivíduos tenham a experiência da auto-gestão, da igual partilha de opiniões e decisões, da igual construção da vida coletiva, seja ela política ou em família. E porque não há a experiência da democracia, não há a memória da liberdade democrática, e não se tem como projetá-la senão como ideal; mas a prática política não democrática, aquela fundada justamente na *potestas*, é necessariamente incompatível com a natureza humana graças à dor que infalivelmente causa ao homem. E porque todo ser humano é dotado de *conatus*, mesmo sua ausência de experiência democrática não impede que se conceba o contrário da experiência negativa em que se vive: se vivemos numa vida de tirania, algo dentro de nós nos leva a desejar o contrário disso sabemos não ser o que queremos. Mesmo não sabendo o que podemos fazer para alcançar a felicidade plena, combater a infelicidade plena já é um bom começo.

Nem a família estruturada em torno do pátrio poder, nem a família estruturada em torno do poder parental, nem aquela moldada em torno do poder familiar – ou de suas correspondentes formas de autoridade, que em última instância são articuladas como justificativas para a *potestas* – podem dar conta dessa necessidade ontológica que todo indivíduo tem, em qualquer momento ou circunstância da vida, de encontrar o caminho da liberdade. Há uma contradição manifesta entre a noção de família e o *conatus* humano, desde que concebamos a família como uma instituição na qual há uma *potestas* constituída. Não basta mudar a denominação dessa *potestas* se ela continuar sendo exercida privativamente como *potestas*. É preciso garantir que ela não seja um poder afastado do bem comum, o que em termos espinosanos só se alcança desde que transformemos a *potestas* em *potentia*. Em lugar de projetar um melhor poder familiar, trata-se de reconhecer que o poder familiar é uma prática inafastável da própria noção de família, se esta é pensada como vida coletiva estruturada por certa forma de subordinação. Representa, literalmente, o fim da família a aniquilação desse poder ou dessa autoridade. Mas, como mostra o próprio Espinosa, o indivíduo que foge do contato com os demais, ou que não busca cultivar o convívio com os demais – sejam familiares, sejam amigos –, se afasta da própria vida humana, e se assemelha a um animal irracional. Fortalecemo-nos no convívio com os demais, o que em

Espinosa todavia significa mais um convívio com os amigos do que com indivíduos a quem nos ligamos por sangue ou convenção. É, portanto, essencial a todos nós que cultivemos laços de afeto com os outros, sejam aqueles com os quais convivemos, sejam aqueles com os quais desejamos conviver. E, como só afetos positivos serão conseqüência de afecções de fortalecimento da nossa potência, é preciso que busquemos tal fortalecimento se queremos um convívio alegre e que busquemos um convívio alegre se queremos tal fortalecimento. Há uma razão ontológica, assim, para se procurar fazer do convívio em família um convívio de afetos alegres, em lugar de um ambiente tomados por afetos tristes (ainda que, no dia a dia, a realidade de toda família seja normalmente tomada mais por afetos tristes: ódio, rancor, medo, ressentimento, inveja, ciúme...). Isso é o que devemos buscar, não por necessidade moral, não por imposição divina ou religiosa, mas unicamente porque somos corpos cuja essência atual é o *conatus*. Fatalmente nosso convívio com os demais será tomado também, senão principalmente, por afetos e paixões tristes, mas está em nossas mãos, está em nosso poder, buscar cultivar a alegria. Para isso, é preciso nos conhecer a nós mesmos: é preciso saber por que aquilo que nos causa tristeza ou alegria nos causa essa tristeza ou essa alegria. É preciso saber como cultivar a alegria, é preciso saber como combater a tristeza. Em família, caso não seja o caso de não vivermos em família, é preciso pelos mesmos motivos compreender as razões pelas quais uma vida em família, que pode perfeitamente ser conduzida como uma experiência de busca coletiva de afetos de alegria, seja convertida por vontade dos déspotas em vida dominação e cultivo do medo. Em termos espinosanos, uma sociedade familiar só tem sentido se for, efetivamente, uma democracia. Tal como na vida política: há uma coletividade que precisa ser governada mas cujos fins são coletivos e não privados. Diferente da vida política: não sendo o horizonte último da vida pública, e sendo necessariamente o terreno original da vida privada, a família não deve ser constituída por uma *potestas*, mas contém uma *potentia* que será enfraquecida tanto quanto não for reconhecida como *potentia* coletiva, ou seja, tanto quanto houver, na sua vida diária – nas suas afecções corporais internas – uma disputa diária por um poder que se imagina ter, pela reverência a uma autoridade que se imagina mais valiosa que a dignidade de quem depende corporalmente e afetivamente de outrem. A família é tanto campo para a criação, o exercício e a formação para a submissão e o ódio quanto para o inverso: a participação e o amor. Sem nenhuma necessidade de embasamento moral ou teológico, é o caso de pensar a família como ambiente afetivo – porque ambiente de constante confronto de corpos e afetos, de constante manifestação de dependências e expectativas –, no qual o poder familiar não pode existir enquanto poder, mas unicamente como imagem daquilo que está, por direito, ao alcance de quem é investido do *imperium* da responsabilidade familiar; e deve ser substituído por uma outra no-

ção, não jurídica, de potência familiar, na qual se concebe coletivamente o que são todos os integrantes de uma família – que por sua vez também resta ser definida – e o que os torna identificados àquela família. Um dos elementos para essa identificação pode ser bem concreto, aquele da real dependência material e afetiva de um indivíduo sobre outro, e que nos faz imediatamente pensar na dependência do filho impúbere perante os pais adultos ou dos pais idosos perante os filhos adultos. Essa dependência é perfeitamente compatível com o sistema de confronto de potências descrito por Espinosa – ou seja: existe de fato dependência – mas é preciso que cada responsabilidade e cada dever definido pelo Estado em função dessa dependência não resulte na transformação de toda atitude de assistência familiar numa atividade de dominação ou de desespero. Numa perspectiva espinosana, a família, sendo uma dentre outras formas de vida comum, deve enfrentar coletivamente o desafio de não se converter em forma despótica de dominação, e criar – sem nenhum modelo a ser seguido – as suas próprias experimentações enquanto família democrática, enquanto espaço de construção de liberdades e potências individuais e coletivas. Uma pista: nas oligarquias, todo fim “público” é definido a partir da vontade de quem domina; na democracia espinosana, o fim público só é definido depois que se constituiu a igualdade entre os participantes, o que pressupõe os governantes chamarem os governados a partilhar do comando comum desde que tenham potência para tanto e, caso não a tenham, reorganizar-se constantemente para que os menos potentes se fortaleçam. Na democracia, há como em todo lugar multiplicidade de potências (potências mais fortes e outras mais fracas), mas toda ação coletiva ou decisão coletiva depende de se ter garantido aos menos potentes os meios para se igualar naquilo que lhes é necessário. Não é a vontade de quem diz ter sozinho a *potestas* que predomina numa democracia, e sim a necessidade ética – corporal, mental – de todos em conjunto – e em especial os menos potentes – que determina o que é necessidade comum. A família, seja ela qual for, pode cumprir uma tal finalidade? Pode ser uma tal experiência? Ou estará condenada a ser sempre uma pequena monarquia chancelada pelo Estado por intermédio do direito de família? Contra, portanto, seja a noção de poder familiar – da qual não podemos nos livrar – e insatisfeito com a noção de autoridade parental – que muda os termos mas não altera o conteúdo –, penso na noção de potência familiar como uma expressão adequada não para designar esse horror que na maioria das vezes é o cotidiano da vida privada de cada um de nós, mas para indicar aquela experiência ética que todos os dias deve ser reconstruída em nossas experiências com os demais, apesar do pátrio poder, do poder familiar e da autoridade parental.