

Direito e Potência em Spinoza e Foucault

Right and Power in Spinoza and Foucault

Cristina Rauter
Universidade Federal Fluminense (UFF)

RESUMO: Tomar direito e potência numa relação de continuidade e não de oposição é o ponto de partida deste artigo, o que se constitui, para o próprio Spinoza, naquilo que o diferencia de Hobbes. O direito vai até onde vale a potência, sendo do súdito ou do rei, ou de qualquer um. O direito natural não se extingue com o contrato, mas continua na cidade, com os conflitos que ali surgirão, uma vez que essa mesma dimensão ontológica que constitui o direito natural constitui também a potência de cada indivíduo, ainda que só atualize na vida em comum. Foucault pensa que a política é a guerra por outros meios. As relações de saber-poder podem muito bem ser esses outros meios e no caso de Spinoza, eles dizem respeito à variação dos afetos a partir dos encontros de corpos, incluindo também as ideias como componentes dos afetos. Retomando *Vigiar e Punir*, discutiremos as condições de implantação do poder disciplinar no Brasil, considerando as zonas de amontoados humanos que são nossas prisões nada panópticas e as transformações que o neoliberalismo trouxe no que diz respeito ao controle dos grandes espaços, com tecnologias menos afeitas à disciplinarização dos corpos do que à vigilância extrema e ao extermínio. Mas não teria o biopoder tido sempre mais ver com a eliminação daqueles que não se quer admitir como cidadãos, como ocorreu no pós-abolição brasileiro? No entanto, como assinala Foucault, há sempre o que escapa a essas engrenagens, perpetuando as resistências e as lutas do *conatus* coletivo.

Palavras-chave: potência; *conatus* coletivo; saber-poder.

ABSTRACT: Taking right and power as a relationship of continuity and not of opposition is the starting point of this article. For Spinoza himself, this constitutes what differentiates him from Hobbes. Right extends itself as far as power is valid, whether power belongs to the king, the subject or anyone. Natural law does not cease with the contract, but continues in the city, with the conflicts that will arise there, since this same ontological dimension that constitutes natural law also constitutes the power of all individuals, actualized in common life. Foucault thinks that politics is war by other means. The relations of knowledge-power may very well be these other means, and in Spinoza's case, they concern the variation of affects arising from encounters between bodies, also including the ideas as components of these affects. Revisiting “Discipline and Punish”, we discuss briefly the conditions for the implementation of disciplinary power in Brazil, considering the zones of human overcrowding in Brazilian prisons, far from panoptic. We also discussed the transformations that neoliberalism has brought about, regarding the control of large spaces. These technologies are less suited to disciplinary control of bodies than to surveillance and extermination. But wouldn't biopower always have been related to the elimination of those who will not be admitted as citizens, as occurred after the abolition of slavery in Brazil? However, as Foucault

points out, there is always something that escapes these mechanisms, perpetuating the resistance and struggle of the collective *conatus*.

Keywords: potency; collective conatus; knowledge-power.

DOI: 10.12957/mnemosine.2025.95872

Há uma tradição que pensa a lei como o que se opõe à potência humana, ou como o que a limita. Podemos ver em Hobbes um ponto de emergência dessa tradição, que aparece também em Freud, quando pensa a civilização como algo que resulta da oposição entre instinto e lei. Em Spinoza podemos perceber uma outra direção que tem consequências revolucionárias: aquela que vai pensar direito e potência não como campos opostos, mas numa relação de continuidade, apontando para o caráter insurgente da lei. É o termo spinozista para pensar a potência humana no campo político. Ele não é pensado como potência de um só, mas como potência da multidão. É o esforço universal que os homens fazem por se conservarem, esforço que é inerente a eles, sejam ignorantes ou sábios, sejam eles conduzidos pela razão ou pela paixão. (Bove, 2002, p. 147).

Não há, em Spinoza, oposição entre o individual e o social, ou entre psicologia individual e psicologia social. Tanto indivíduos como coletividades são governados pelos afetos. Podem ser tomados por afetos tristes que podem reduzir em muito sua potência e sua capacidade de perseverar no ser. Ou podem ser tomados por afetos alegres, que podem aumentar sua potência, mas podem também ter seus inconvenientes. As alegrias passivas são inconvenientes porque ao experimentá-las, como no caso da esperança, somos governados a partir do exterior. Nas sociedades coloniais, pode acontecer que alguns abram mão de seu próprio direito, e passem a preferir “ser do vencedor” (TP, V, § 6) (Espinosa, 2009, p. 45) Por vezes os povos colonizados se acostumam de tal forma à dominação, que admiram seus colonizadores e os tomam como modelos, ao mesmo tempo que menosprezam sua própria cultura e acreditam em sua inferioridade.

Estar em “si” diz respeito à potência singular de cada “coisa” ou cada indivíduo, matéria ou ser vivo, que exprime a potência de Deus por meio da qual existe e reage. Mas podemos perder a conexão com esse “si”, justamente nesses estados em que somos dominados a partir do exterior, em que desistimos das nossas lutas e passamos até mesmo a gostar da dominação. Há uma luta da mente e do corpo por aumentar sua potência. Essa luta pode se dar pela imaginação, como refere Spinoza (E III, 13) “Quando a mente imagina aquelas coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, ela se

esforça, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência das primeiras” (Spinoza, 2009, p. 181). Isso pode dizer respeito à luta de uma cidade, de um país ou de um povo. As lutas de um indivíduo ou de uma coletividade são da mesma natureza, embora não sejam iguais. Num trabalho anterior (Rauter, 2023, p. 14) me referi à “colonização da imaginação” operada pelos múltiplos dispositivos midiáticos que modulam nossa experiência diária com o real. Para Spinoza, a mente não erra por imaginar, mas apenas quando não sabe distinguir o que existe do que não existe ou “enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes” (Spinoza, 2008, p. 111) (EII, 17). Assim, o problema não está na incrível proliferação de notícias falsas, mas nos mecanismos que levam muitos a acreditarem nelas tão piamente.

A potência humana diz respeito à imanência. Ela provém das leis da natureza, entretanto a potência de um homem só é, para Spinoza, uma ficção. Ele só pode acioná-la na vida social. Mas não é reprimindo a potência humana que se chega à vida social. Na carta no. 50 a Jarig Gelles, Spinoza explicita de modo muito claro qual é a diferença do seu pensamento com relação ao de Hobbes:

Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural. (Espinoza, 1973, p. 398).

Para Hobbes, é a obediência ao contrato que torna possível a vida social, sem o que os homens destruiriam uns aos outros. Como dissemos, Freud não deixa de seguir Hobbes neste ponto, ao insistir que sem o recalque dos instintos, a sociedade humana se desorganizaria.

Para Sévérac, as maiores aproximações que podemos fazer entre Foucault e Spinoza dizem respeito ao tema do poder. Ambos “entendem o poder não como coisa possuída e trocada, que por natureza reprime e por abuso oprime, mas como dinâmica imanente e circulante entre os sujeitos, subjugando-os tanto quanto possa libertá-los¹” (Sévérac, 2008, p. 308).

O pensamento de Spinoza, que coloca, como vimos, a potência humana numa continuidade entre o direito natural, que é imanente, e a vida social, aproxima-se do pensamento de Foucault quando este se refere a relações de poder que atravessam o

campo social, constituindo-se num infra direito. Elas não se esgotam no funcionamento do judiciário e na aplicação das leis.

Ao ler *Vigiar e Punir* podemos nos perguntar se no Brasil as prisões são disciplinares ou mesmo se essa obra nos serve para analisar nossas prisões. Elas são pouco ou nada panópticas. São antes “regiões de amontoados humanos” (Rauter, 2003: 74), onde se morre de tuberculose e outras doenças sem socorro médico, de Covid na pandemia, de calor no verão e frio no inverno. Um diretor de presídio pode ignorar quantos presos estão lotados em sua unidade, tal a velocidade do encarceramento, o que seria um completo absurdo do ponto de vista do princípio de individualização das penas numa prisão disciplinar. Nas prisões brasileiras, podemos ver a sobrevivência das masmorras inquisitoriais muito mais do que as novas táticas disciplinares de gestão daqueles espaços. (Batista, 2000)

Penso que ao falar em poder disciplinar, Foucault pensa em tecnologias múltiplas, tanto da ordem do corpo quanto da ordem dos discursos. Essas tecnologias não estão isoladas dentro de *Manicômios, Prisões e Conventos*, como em Goffman. As disciplinas sempre envolvem tecnologias extramuros, intervenções em rede com outras instituições, onde o quartel, remete ao hospital, que remete ao manicômio ... Ou à escola, que remete ao orfanato, que remete à prisão ... A proposta brasileira de fim dos manicômios, além de ter correspondido aos anseios dos que lutaram para pôr fim aos grandes hospícios e suas tecnologias de morte, também teve a ver com transformações do capitalismo, que tornou obsoletas as instituições asilares. Sempre tivemos um enorme exército de reserva de trabalhadores e não necessitávamos da “cura” disciplinar dos internados. As disciplinas sempre foram, no Brasil, implantadas de forma inacabada. Por uma outra via, porém, o discurso disciplinar foi útil às classes dominantes. O Brasil sempre esteve atualizado com as “novidades” dos países ditos de primeiro mundo, tendo sempre dado boas-vindas aos saberes que vinham da Europa, entre os quais a teorização sobre o poder disciplinar e as artes de *Vigiar e Punir* em Foucault, já no século XX. Não queremos dizer com isso que as disciplinas tenham sido apenas ideias fora do lugar no sentido de Schwartz (1977), sem qualquer eficácia prática em nosso país. Pensamos que os discursos disciplinares tiveram um modo de implantação e um funcionamento singulares no Brasil ou como poderíamos dizê-lo, uma absorção antropofágica. O discurso da criminologia positivista vicejou entre nós com grande precocidade no final do século XIX, dando suporte à possibilidade de se pensar que no pós-abolição, nem todos os recém tornados

cidadãos fossem de fato elevados a tal status, por serem considerados inferiores, degenerados, anormais. Tal discurso assegurava e justificava a lentidão da absorção dos ex-escravizados à sociedade. Para Nina Rodrigues, negros e mestiços eram inaptos para a civilização por sua inferioridade intelectual. Ele defendia que fossem elaboradas leis especiais para essa parcela da população, que por sua inferioridade natural não era capaz de compreendê-las. É de se notar que embora a lei do ventre livre tivesse libertado os filhos de escravizadas, na prática essas crianças, chamadas de “ingênuos”, não foram para a escola, mas inauguraram os educandários ou orfanatos com características asilares destinados às crianças pobres, negras e mestiças. Esse pensamento sobre a inferioridade inata de que padeciam os ex-escravizados e sua prole foram matrizes das primeiras teorizações higiênicas brasileiras, que irão se sofisticar, incorporando e se atualizando com novas ideias da psiquiatria, e mais tarde da psicologia. O discurso da degeneração, presente em Nina Rodrigues, é uma das matrizes teóricas que permitirão no século XX a adoção do exame criminológico como uma tecnologia indispensável nos cárceres brasileiros, que neste sentido são modernos ainda que não sejam disciplinares no que se refere à sua arquitetura panóptica ou ao seu funcionamento. Faz parte dessa implantação peculiar do discurso da criminologia positivista entre nós o fato de que essa tecnologia será adotada mesmo que não haja técnicos em número suficiente para realizar os exames, ou que o preso tenha morrido de tuberculose antes de chegar a ser examinado. A novidade brasileira no que diz respeito à individualização da pena é que o aumento do tempo de encarceramento ocorre mesmo que não esteja baseado num laudo negativo de comportamento carcerário. A própria espera pela realização do exame, na prática, aumenta a pena, em decorrência do que seria um mal funcionamento institucional, mas na verdade esse modo de funcionar é bastante útil. Não seria isso mesmo que se desejava quando os novos criminólogos defenderam a adoção das chamadas penas indeterminadas?

Não pensamos que as disciplinas sejam apenas ideias fora do lugar entre nós, mas que no contexto brasileiro elas tenham sido incorporadas principalmente graças à proliferação dos discursos que permitiram encontrar em cada negro, em cada mestiço, em cada criança de orfanato, em cada vadio, um signo de anormalidade, mesmo que na prisão e nos abrigos para ingênuos não houvesse quase nada de novo, apenas as velhas estratégias de confinamento e tutela pré-disciplinares.

Analisando o Biopoder, pensamos com Deleuze (1990) que essa tecnologia de controle não se opõe ou se diferencia inteiramente das disciplinas, mas está em

continuidade com elas. Feita a ressalva de que o capitalismo neoliberal está mais ligado ao controle sobre os grandes espaços do que às minúcias do adestramento corporal. O horizonte do Biopoder está mais ligado ao uso de drones, tecnologias baratas e mais fáceis de operar, que parecem estar ao alcance de todos e não apenas das forças armadas de países centrais. Eles podem carregar bombas que permitirão efeitos “finos”, como a chamada decapitação de lideranças. Há também os dispositivos de reconhecimento facial que quase sempre “erram”, especialmente sensíveis às faces negras. Há as câmeras de segurança espalhadas por toda a cidade e aquelas que deveriam estar embutidas no uniforme dos policiais, mas que raramente estão. Esses seriam desvios considerados pequenos, desde que essas novas engrenagens sejam postas em ação.

O que denominamos “Dispositivo da Criminalização” (Rauter, 2017) é o que realizará o controle social da população através da difusão de discursos e práticas ligadas ao crime, produzindo, entre outros efeitos, um esvaziamento da vida coletiva através da difusão de afetos tristes, como o medo das ruas. A importância da mídia na difusão desses discursos sobre o crime é muito significativa no Brasil. Em seus desdobramentos mais recentes, eles irão incluir a defesa do extermínio como estratégia de combate ao crime de modo mais explícito.

O brado “bandido bom é bandido morto”, que já data de mais de 50 anos, desde a primeira vez que foi proferido, produz não só práticas de extermínio, mas todo um modo de lidar com a questão criminal disseminado na sociedade. Desse modo coletivo de lidar participam os profissionais de segurança, os operadores de justiça, os educadores, profissionais de saúde e também os próprios familiares de jovens vítimas da violência policial, que ao repetir a frase “meu filho não era bandido”, corroboram sem perceber a tese da eliminação pela polícia de jovens, desde que classificados como bandidos. Toda essa produção discursiva garante o funcionamento do dispositivo da criminalização, mesmo que alguns de seus componentes não funcionem a contento. Uma política criminal atuarial (Dieter, 2013) irá apontar para a necessidade de que os que cometem crimes sexuais sejam controlados de perto, enquanto viverem, por meio de chips, sem a necessidade do encarceramento prolongado ou perpétuo. Um aplicativo permite localizar esses criminosos sexuais egressos da prisão onde quer que eles estejam, caso alguma família que tenha uma filha adolescente pretenda se mudar para sua vizinhança. Foi reportado que alguns preferem o suicídio a uma tal “vida.” São estratégias que ficam guardadas para serem usadas se necessário, enquanto persiste o extermínio sem disfarce,

fazendo-se ouvir o murmurar de um novo discurso, “matar para não prender”, que faz com que muitos jovens aceitem de bom grado espancamentos e torturas como sinal de que não serão mortos pela polícia. Assim, podemos pensar em dispositivos disciplinares funcionando de modo singular. Neles os componentes discursivos difundidos pela mídia têm um peso maior do que o do adestramento corporal disciplinar, que aliás quase desapareceu das escolas. Por outro lado, a vigilância panóptica nas cidades parece ter aumentado.

Política como guerra

Em seu curso no *Collège de France* (1975-1976), Foucault traz à discussão a frase de Clausewitz “a guerra é a política continuada por outros meios”. Invertida, a frase passa a ser “a política é a guerra continuada por outros meios” (Foucault, 2000, pp. 22-23). É a política pensada como guerra. Este é o ponto em que Foucault é mais Spinozista. Mas ao invés de utilizar Spinoza, ele utiliza Boulainvillier, aristocrata do Sec. XVIII, anti-monarquista e provável primeiro tradutor da *Ética* como referência. Foucault e Spinoza não pensam que violência destrói a ordem política. Para ambos, a política é a guerra por outros meios. Também não partilham da ideia de uma lei abstrata que se impõe a partir de uma lógica transcendente, mas de uma lei que opera no campo social e que se faz presente a partir de múltiplas práticas discursivas e institucionais.

Que outros meios seriam esses que constituem a política como guerra? No caso de Foucault, se trata de guerras de saber-poder. (Sévérac, 2008). No caso de Spinoza, trata-se dos afetos e de seu funcionamento na política. Podemos fazer uma aproximação entre essas duas concepções, ainda que Foucault não se refira aos afetos, talvez por achar que a palavra afeto remeta à psicologia, a estados internos.

Porém o conceito de afeto, em Spinoza, não pertence propriamente ao campo da psicologia. Não diz respeito a algo que se passa na mente do indivíduo, ou não só. Os afetos são variações de potência produzidas a partir de encontros de corpos. Não dizem respeito a interioridades, mas às superfícies. Examinemos a definição de afeto que aparece na Definição 3 da *Ética* de Spinoza: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (Spinoza, E III, Def. 3) (Spinoza, 2008, p. 163).

Afeto em Spinoza não é o mesmo que emoção ou sentimento. É preciso incluir, como está dito bem claramente na definição citada, “as ideias dessas afecções”. Eis o ponto que

penso poder relacionar Foucault e Spinoza, desde que observemos com cuidado o final da definição, que inclui as ideias nos afetos.

A imaginação em Spinoza diz respeito ao conhecimento que adquirimos ao interagir com o ambiente, através do corpo e da mente. Com a imaginação, lutamos por aumentar nossa potência e dessa forma ela se constitui num importante elemento com o qual perseveramos no ser. Ao contrário de certas leituras cartesianas de Spinoza, que pensam ser necessário um afastamento do mundo para conhecer e que geralmente negam qualquer virtude à imaginação, André Martins (2018, p. 29) pensa que a imaginação está ligada à razão e à criatividade: [a imaginação] “pode ser usada pela mente para negar uma realidade desagradável, sob a forma do delírio, da superstição ou dos preconceitos, como pode servir, ao contrário, não apenas à razão mas à criatividade de maneira geral, favorecendo afetos ativos.

Em nossa intenção relacionar a noção de discurso em Foucault e as ideias enquanto componentes do afeto, pensemos que, em Spinoza podemos conhecer através de signos, embora não haja nenhum privilégio desse modo de conhecer sobre os demais. A mente não erra por imaginar, diz Spinoza, só erra se achar que o que ela imagina é real. O mesmo raciocínio pode ser aplicado aos signos ou à ordem do discurso: o problema é confundir palavras e coisas, desse modo tomando discursos como verdades. Podemos construir muitas coisas com palavras, mas elas podem ter pouca ou nenhuma correspondência com o real.

Foucault pensa que as instituições disciplinares são pontos de emergência das ciências humanas. Elas inauguraram novas tecnologias de poder que, agindo sobre os corpos, visam torná-los úteis e dóceis. Essas tecnologias tiveram sua origem nos discursos e práticas que ocorrem nas instituições disciplinares, como a prisão, o hospital, a escola... Estendendo-se no campo social, elas produziram novas formas de sujeição que ainda não tinham se generalizado no tempo de Spinoza. Talvez essa seja uma razão para o impacto da chamada política do real de Spinoza sobre seus leitores atuais.

Embora a imaginação não esteja constituída somente por palavras, a linguagem está contida no primeiro gênero do conhecimento (conhecimento por signos) que só se tornam falsos se confundirmos palavras e coisas, palavras e realidade, como já referimos. Ou se tomarmos os discursos como portadores de verdades, como é o caso das “ciências humanas”, que se apresentaram como discursos científicos, mas antes de tudo sustentavam e difundiam tecnologias disciplinares de controle social.

Em *Vigiar e Punir* (1977) Foucault irá descrever um infra direito que está sob a norma fria da lei, onde podemos perceber redes intra e extramuros que conectam discursos produtores de verdades e práticas que os produzem e atualizam. Não existe uma lei penal abstrata a organizar a sociedade, o que existe são redes de saber-poder agindo em conjunto: “A vigilância policial fornece à prisão aos infratores, que os transforma em delinquentes” (Foucault, 1977, p. 266). A noção de delinquência tem grande utilidade, pois pode transformar em doença o ato de cometer crimes. Desvincula-se dessa forma o crime do modo como está constituída uma cidade, ou da política como guerra por outros meios, aspecto para o qual Spinoza está particularmente atento, como aparece no capítulo V do *Tratado Político*, § 2: “se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais pecados do que noutra, é seguro que isso nasce dessa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência”. (Espinosa, 2009, p. 43).

Estado civil “no” direito natural

Spinoza diz que a diferença entre ele e Hobbes é que ele não pensa o estado civil como oposto ao direito natural, mas o pensa “no” direito natural. O direito natural é imanente, expressa no homem a potência da natureza. Mas tal potência só pode ser efetuada na vida em comum. Não obstante sua força, essa potência é nula no indivíduo isolado.

No estado civil, ao invés de se extinguir pela obediência ao contrato, o conflito segue, pois a palavra dada a alguém só é válida enquanto não mudar a vontade de quem fez a promessa, como referido no *Tratado Político*, II, §12 (Espinosa, 2008, p.18). Muito profícua essa ideia num país colonizado, onde acordos e contratos parecem perenes, independentes da vontade daqueles que a eles estão submetidos. Ou como podemos dizer com Foucault: as lutas pelo saber-poder continuam, elas nunca param, pois as disciplinas são para Foucault o outro lado do liberalismo político.

Todos os governos governam produzindo esperança e medo, mas uma vez superado o medo ou a esperança, o povo volta a se tornar senhor de si e a agir segundo sua própria lei, conforme expresso no parágrafo 10 do mesmo capítulo. (Espinosa, 2009, p. 17). Assim, nenhum poder é definitivo: o poder do rei e também o dos súditos só dura enquanto sua potência vale. O maior perigo para a estabilidade do estado vem sempre “de dentro” pois o direito natural não cessa na cidade, frente ao poder do rei. Também as

conspirações são resultado do estado de coisas reinantes no próprio estado, conforme aparece no Capítulo III, parágrafo 9: “Uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela mesma ofereça motivos para que vários conspirarem” (Espinosa, 2009, p. 30).

O indivíduo tem sempre motivos afetivos para obedecer e para desobedecer. Obedecer é transferir direito ao soberano, mas isso não faz extinguir o direito de guerra e de resistência. Os homens produzirão sempre algum tipo de estado, graças a essa força instituinte que o *conatus* carrega. Na vida social seguirão se dando os enfrentamentos, os conflitos. Eles não cessarão, pois, a paz não é ausência de guerra e não decorre de uma lei abstrata imposta à sociedade. A paz é uma construção, uma virtude. Afeto e conhecimento em Spinoza andam juntos: há uma luta constante contra os afetos nocivos, destrutivos, contra o que diminui nossa potência. Mesmo que o soberano tenha tido sucesso em produzir obediência, tal sucesso não é eterno uma vez que cada um tem tanto direito quanto sua potência vale.

Podemos incluir os conflitos no campo dos discursos como guerras por outros meios. Vejamos o caso da disputa entre os discursos que veem no extermínio a solução para o crime e aqueles que pretendem demonstrar que tal solução é somente uma vertigem suicidária que nos atingirá a todos. Em Spinoza, a vida social só é possível se ancorada nas vantagens que a vida em comum pode proporcionar, no prazer de estar juntos e na “verdadeira obediência” (Bove, 2010, p. 16). Esse tipo de obediência não é a obediência cega à lei e ao contrato. Ao contrário do que se difunde, não é o medo da punição que impedirá que muitos matem e roubem ou que jovens se engajem numa vida ligada à venda de drogas, que com muita frequência os leva à morte. Os discursos que defendem o aumento das penas como solução não levam em conta o fato de que os jovens (a maioria no nosso sistema carcerário, com idades entre 19 e 29 anos) não vêm nenhuma razão para obedecer às leis. O aumento das penas só aumentará esse sentimento de revolta visceral. Eles percebem que as leis são contra eles e muitos são os exemplos que confirmam essa percepção. Por exemplo, quando a cor da pele define o destino de alguém que esteja portando maconha, mesmo na quantidade permitida por lei para uso pessoal: jovens negros serão sempre enquadrados como traficantes pela polícia, independente da quantidade que levem consigo.

Para Spinoza, a falta do desejo de obedecer demonstra a fragilidade das nossas instituições e de nossa vida em comum, que estão mal constituídas, não sendo percebidas em sua utilidade. Essa vulnerabilidade também se expressa através das lutas de saber-poder que se dão incessantemente no campo social. As disciplinas, o Biopoder e suas múltiplas estratégias estão sempre em desequilíbrio. Sua instabilidade decorre de que há na vida algo que lhes escapa continuamente.

Referências bibliográficas

- Batista, Nilo. *Matrizes Ibéricas do Sistema Penal Brasileiro I*. Rio: Freitas Bastos-Instituto Carioca de Criminologia, 2000.
- Bove, Laurent. *Notes au Traité Politique*. Em *Traduction d'Emile Saisset révisé par Laurent Bove*. Paris: Livre de Poche, Librairie Générale Française, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*. Em: *Pourparlers (1972-1990)*. Paris: Minuit, 1990).
- Dieter, Mauricio Stegemann. *Política Criminal Atuarial*. Rio: Revan, 2013.
- Espinosa, Baruch de. *Carta a Jarig Gelles, No 50, 1674*. Os pensadores, Editora Abril, Vol XVIII, 1973.
- Espinosa, Baruch de. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Foucault, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio: Graal, 1988.
- Foucault, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- Laurent Bove. *Espinosa e a Psicologia Social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- Martins, André. *O estatuto da imaginação em Spinoza e suas implicações: uma teoria spinozista do conhecimento*. Tradução de Catharina Epprecht. Trabalho apresentado no “Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, ASPLF, 2018.
- Pafauwadel, Aurélie. e Sévérac, Pascal. *Connaissance du politique par les gouffres Spinoza et Foucault*. Em: Citton, Y., Lordon, F. *Spinoza et les Sciences Sociales*. Paris: Amsterdam, pp.307-343, 2008.
- Rauter, Cristina. *Criminologia e Subjetividade no Brasil*. Rio: Revan, 2003.
- Rauter, Cristina. *O Medo do Crime no Brasil: Controle Social e Rebelião*. Rio de Janeiro: e-papers, 2017.
- Rauter, Cristina. *Políticas de Subjetivação e Capitalismo Neoliberal*. Em: *Transdisciplinaridade e políticas de subjetivação [recurso eletrônico]: corpo, territórios periféricos e contracolonialidade* / Cristina Rauter, Adriana Rosa Cruz Santos (orgs). Niterói: Eduff, 2023.

Rodrigues, Raymundo Nina. [1894] Raças Humanas e Responsabilidade Penal no Brasil. Rio de Janeiro: Biblioteca virtual de ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais Domínio Público. Edição do Kindle, 2011.

Schwartz, Roberto. Ao Vencedor as Batatas. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

Spinoza, Benedictus de. Ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

Cristina Rauter

Professora Titular do Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

Endereço: Rua Barão do Amazonas 325 casa 1. Centro. Niterói, CEP: 24030111.

E-mail: cristinamairauter@gmail.com

¹“Foucault et Spinoza entendent le pouvoir non comme chose possédée et échangé, qui par nature reprime et par abus opprime, mai comme dynamic imannante circulant entre les sujets, les assujetissant tout autant qu’elle peut le liberer.” (tradução nossa)