

Da dominação política e de seus remédios. A lição de Espinosa.

Laurent Bove

Os organizadores do Colóquio, meus amigos David Calderoni e André Rocha, aos quais agradeço vivamente pelo convite – me propuseram participar da mesa *Comissão Nacional da Verdade: memória e bem comum*. Estou extremamente honrado e por dois motivos: o primeiro é a importância particular de meus interlocutores brasileiros nesta mesa que estão diretamente envolvidos no processo de reflexão da Comissão; e a segunda razão é a importância universal da questão aqui proposta. Pois esta questão nos conduz a interrogar os fundamentos daquilo que tornou e que ainda pode tornar possível – para além dos tempos e dos lugares – uma aventura ditatorial. Fundamentos ou condições de possibilidade que são, portanto, não apenas de natureza histórica e política, mas também de natureza antropológica (a saber, as leis universais da natureza humana, suas necessidades e seus desejos). Tendo em vista esta realidade do jogo das instituições e das paixões, David Calderoni me pediu para intervir com base em meu trabalho de historiador da filosofia moderna e, em particular, da filosofia política de Espinosa.

Assim, a minha contribuição incidirá sobre a análise espinosana das condições de possibilidade da dominação política e sobre os "remédios" que Espinosa propõe para deter e impedir a própria possibilidade de uma tal aventura.

Espinosa nos deixou não apenas uma teoria dos afetos muito prospectiva para os fenômenos da violência e da dominação, mas também uma série de remédios institucionais, que ele expõe em seu *Tratado Político*, aplicáveis a esta violência dominadora, remédios inseparáveis das *invenções democráticas* necessárias para resistir às lógicas da dominação.

Minha reflexão repousa sobre quatro filosofemas de Espinosa:

1) *Primeiro*. A violência da dominação não é irracional ou nem extraordinária. Ela se manifesta seguindo leis fixas. Essas leis são aquelas das paixões, mas também aquelas – sob esta base passional - da lógica da guerra, explícita ou implícita, a que está sujeita a realidade política e, que seguem, portanto, os políticos hábeis ou prudentes. Estas leis, diz Espinosa, foram particularmente bem estudadas por Maquiavel que mostrou "para um príncipe animado só pela paixão de dominar"¹ quais são as maneiras de conquistar, preservar e fortalecer seu poder. Se "os homens são

¹ *Tratado Político*, V, 7.

maus", como escreveu Maquiavel² – e particularmente nos domínios da política e da história - esta é, portanto, a ordem natural das coisas. No entanto, diz Espinosa, é também "certo que sedições, guerras, desrespeito ou violação das leis devem ser atribuídos menos à maldade dos sujeitos do que à má organização do Estado. Os homens não nascem aptos e inaptos à condição social, eles se tornam."³ A realidade da violência, portanto, remete-nos também, de fato e acima de tudo, à questão da organização do Corpo político.

2) Para pensar no segundo filosofema recordemos, muito brevemente, as leis essenciais das paixões que devem, necessariamente, ser tidas em conta em toda reflexão política.

Não me ocuparei senão com a lei que desempenha um papel matricial: a lei da imitação dos afetas (fórmula por Espinosa na proposição 27 da Parte III da *Ética*). Por imitação, de fato, abstração feita de qualquer outro parâmetro, os homens se conformam de início com os desejos de seus semelhantes. E é assim que se constitui, Espinosa escreve, isto que "normalmente chamamos Humanidade."⁴ Espinosa, no entanto, também pôs um princípio de prazer⁵ a partir do qual ele destacou a resistência espontânea que todo singular opõe ao desejo de um igual que desejaria tornar-se a seu mestre. Os efeitos osmóticos das leis de imitação parecem assim, à primeira vista, contraditórios com esta resistência da singularidade. Na verdade, para remover a contradição, basta observar que, no contexto de imitação afetiva, a resistência ao outro- semelhante, deslocou-se em um afeto que Espinosa considera, conjuntamente com o princípio do prazer, como um "o móvel primordial da vida humana "⁶, qual seja, a ambição de glória. Pois a Humanidade, diz ele, é inseparável da "Ambição"⁷. Esta ambição de glória se manifesta no "zelo" com que se empenha o ambicioso para conformar-se com a multidão. Mas, no próprio ato pelo qual o sujeito tenta satisfazer o desejo do outro, ele experimenta o *poder* que pode ter sobre os afetos e as condutas de seus semelhantes e experimenta também o prazer que isso lhe dá! Daí a inevitável passagem do desejo de satisfazer o desejo do outro ao desejo de dirigir... E por isso, correlativamente, a recusa de sua dominação "em

² *Le Prince*, ch. XVII, XVIII, XXIII.

³ *Tratado Político*, V, 2.

⁴ *Ética* III, 29, scolie.

⁵ *Ibid.*, III, 28 ; et *Tratado Político* II, 6 : « Pois cada um tem o seu prazer principal que lhe move » [trata-se de uma citação de Virgílio, *Bucólicas*, II, 65, *Trahit sua quemque voluptas*].

⁶ *Tratado Político*, VII, 6 ; cf. também, *Ética* III a partir da proposição 29, depois 53 et corolário (et sq.) ; definições dos afetos 30 et 44 ; *Ética* IV, 52 et escólio, 58 et escólio. Espinosa no *Tratado Político* retoma a questão da glória em VII, 10 et X, 6.

⁷ *Ética* III, 29, escolio.

seguida, vemos que cada um, por natureza, aspira para que os outros vivam de acordo com seu próprio temperamento, e como todos aspiram por isso juntos todos se entavam; e, querendo ser louvados ou amados, todos se odeiam. "8

3) Neste horizonte da guerra, o terceiro filosofema deriva-se de uma lição aprendida por Espinosa. Não há, diz ele, solução política *durável* que possa se sustentar apenas sobre a decisão da razão ou sobre uma decisão que seria exclusivamente de tipo jurídico. As instituições têm realidade efetiva (isto é, potência e efeitos sobre a realidade histórico-social) se e somente se essas instituições concordam inteiramente com as forças reais do real, isto é, com as paixões humanas. O "direito", em sua definição espinosana – que Espinosa identifica com uma potência efetiva de fazer e/ou agir - "não governa", de fato, senão na medida em que ele é apoiado realmente "pelas paixões da humanidade. Sem isso, [...] se ele não tem o apoio senão sobre a razão, ele será impotente e facilmente violado."⁹ Face à violência do real, à sua lógica de guerra, face à habilidade dos ambiciosos que buscam a dominação, a medida da lei apenas (em sentido jurídico) é totalmente ineficaz. A *medida* que é necessária para a vida em comum, portanto, não vem apenas do direito, mas primeiro das paixões e dos desejos.

4) *Quarto filosofema*. Em seguida, para *pensar politicamente* é preciso se apoiar, diz Espinosa, sobre estas verdades efetivas: a lógica de guerra do real, a dinâmica da lógica dos afetos e a experiência dos homens. Devemos inicialmente abandonar os modelos políticos utópicos criados pela razão filosófica abstrata para estudar o caso de soluções (e/ou "remédios") que nos são dados pela própria realidade¹⁰. Com efeito, na duração específica de cada esforço individual para perseverar em seu ser (o que Espinosa chama, em latim, "conatus" e que considera como o princípio ou essência de todas as coisas¹¹), "toda a gente", diz ele, "tem experiência dos remédios para os afetos"¹². E esta experiência dos remédios constitui sempre já uma memória e uma certa inteligência do real que constituem a prática mesmo desse esforço, enquanto ele é necessariamente uma "prudência". Foi o que eu também chamei, em meu comentário de Espinosa, de "a estratégia do conatus"¹³.

⁸ *Ibid.*, III, 31, escolio.

⁹ *Tratado Político*, X, 9

¹⁰ *Ibid.*, capítulo I.

¹¹ *Ética* III, proposição 6 et sq.

¹² *Ibid.*, fim do prefácio da parte V.

¹³ *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, éd. Vrin 1996, réédition en 2012 (tradução portuguesa será lançada no Brasil em 2014). Cf. também nossa entrevista : « Uma filosofia de resistência à dominação », in *Baruch Spinoza. Um convite à alegria do*

Mas Espinosa precisa os limites dessa prudência espontânea que se desenvolve, ele diz, confusamente, "sem observar esses remédios com cuidado ou sem lhes ter claramente visto pelo só conhecimento da mente."¹⁴ Isso significa que esta prudência ou estratégia é, antes de tudo, muito pouco ajustada ou, nas palavras de Espinosa, muito pouco "adequada... " É mesmo, por vezes, paradoxal e catastrófica quando leva os homens a trabalhar para a sua própria servidão como se fosse sua salvação. Como quando uma parte da multidão oprimida adere à solução ditatorial de um homem providencial para quem ela confia sua salvação.

Apesar de tudo, no *Tratado Político*, Espinosa escreve que "a experiência" dos homens já mostrou "há muito tempo" todos os "meios" pelos quais, a fim de se proteger da opressão, pode se tentar "evitar a maldade humana"¹⁵, e que, assim, "a experiência já indicou" todas as formas de instituições "capazes de fazer os homens viver em bom acordo"¹⁶. Mas ele acrescenta logo em seguida (sublinhando os limites desta instrução por experiência) que estas indicações salutares mantiveram-se extremamente parciais e foram, além disso, apenas parcialmente recolhidas pela memória dos homens e pelo trabalho dos historiadores; e que não foram senão muito desigualmente implementadas ...

Estes remédios para os afetos, Espinosa elabora o projeto de reconsiderá-los do ponto de vista do conhecimento adequado do real sócio-histórico e dos afetos que lhe atravessam e o constituem para que estes remédios possam produzir plenamente os seus efeitos terapêuticos e políticos. Em outras palavras, o projeto de Spinoza é elevar a estratégia espontânea do real da prática comum dos homens (ou da "potência da multidão" que Espinosa pensa como princípio de toda a soberania¹⁷) a uma estratégia adequada ou racional. Para elevar ao regime de atividade otimizado de sua potência de agir - isto é, sua "adequação" - o esforço comum de perseverança.

Com base nestas teses prévias, em seguida, reiniciemos com a lógica dos afetos e, no plano da política dos remédios, com a primeira lição que ela oferece: a saber, que a ambição de glória torna insuportável a obediência um igual-semelhante.

pensamento, Revista IHU On-line (*Revista do Instituto Humanitas Unisinos*), nº 397 ano XII, 06-08-2012, São Leopoldo, p. 61-66.

¹⁴ *Ética*, fim de prefácio de parte V.

¹⁵ *Tratado Político*, I, 2.

¹⁶ *Ibid.*, I, 3

¹⁷ *Ibid.*, II, 17.

De fato, "nada é mais insuportável para os homens do que ficar submetido a igual e ser dirigido por ele."¹⁸

E deste princípio podemos deduzir duas séries de consequências de natureza política: "O resultado é este: ou a sociedade como um todo, se for possível, deve exercer o poder colegialmente, de modo que, desta maneira todos sejam obrigados a obedecer a si mesmos sem que ninguém tenha que obedecer a seu igual [e obtemos assim uma democracia]¹⁹; ou, se um número pequeno ou um único homem tem o poder, deve ter algo que está além da natureza humana comum ou, pelo menos, deve tentar assim persuadir o vulgar com todas as suas forças"²⁰[e com isso entramos nas mistificações que acompanham necessariamente a dominação²¹].

Vamos considerar o primeiro caso. Abstração feita de todas as outras considerações, a recusa por *uma parte* de ser dominada por um semelhante e a impossibilidade para a *outra parte* de tornar-se senhor (dada a resistência de cada um à dominação do igual-semelhante) é a medida consensual comum da igualdade de direitos (que satisfaz o desejo de não ser governado de cada um), que são resolvidas as contradições afetivas e efetivas da multidão. *A democracia é inicialmente esta resolução*: é o resultado de uma prudência comum. E é assim que Espinosa pode pensar que as primeiras formas de vida em comum tiveram que ser logicamente sociedades democráticas²².

A dinâmica afetiva resulta, portanto, de maneira imanente, na produção de um remédio para os afetos destrutivos, ou seja, na invenção de uma medida comum universalizável que seja satisfatória para todos, porque "todo mundo acha justo ter em relação ao seu vizinho o mesmo direito que o seu vizinho tem em relação a si"²³. Esta "igualdade" como *medida comum* define assim uma justiça aprovada e desejada antes mesmo que o novo Estado tome suas próprias medidas específicas sobre o justo e o injusto. É, portanto, a "igualdade" que dá a medida essencial do conviver. Sem igualdade "que é um dos primeiros requisitos da comunidade política"²⁴, "a liberdade comum cai em ruínas"²⁵.

Chegamos assim ao princípio mesmo da política da multidão como prática coletiva de resistência à dominação: uma multidão, cujo poder de agir vem de sua

¹⁸ *Tratado Teológico-Político*, V, [8].

¹⁹ Nós que frisamos.

²⁰ *Tratado Teológico-Político*, V, [8-9].

²¹ Nós que frisamos.

²² *Tratado Político* VIII, 12.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, VII, 20.

²⁵ *Ibid.*, X, 8.

própria multiplicidade e cuja política articula a afirmação das singularidades, a defesa da liberdade comum e a reivindicação por igualdade para todos, dentro e através da produção imanente de uma *medida comum*.

A ambição de dominação é realmente um desejo *excessivo* que não produz nenhuma medida, mas que, ao contrário, desequilibra todo o corpo coletivo até sua destruição. Em sua *Ética*, Espinosa chama *titillatio* o prazer de um corpo totalmente desequilibrado, quando uma de suas partes está experimentando um violento afeto de prazer à custa de todos os outros²⁶. E podemos pensar que, para o corpo político, dá-se exatamente o mesmo.

Em regime de dominação política, de fato, um prazer obsessivo de um só (ou de alguns) oprime violentamente todas as outras partes do corpo e, portanto, "impede o corpo seja capaz de ser afetado por um grande número outras maneiras"²⁷ (a grande maioria das partes do corpo fica determinada pela dor e pela tristeza de terror e da solidão). Sobre isso, Espinosa escreve que a paz da servidão é a de um deserto de relações humanas, é a paz, diz ele, da "escravidão" e da "barbárie"²⁸. O delírio de dominação divide, de fato, os indivíduos como átomos isolados, constringendo cada um a viver dobrado na sua solidão. Até mesmo a dinâmica de identificação imitativa que leva naturalmente - por "comiseração", "benevolência" e "indignação" - a resgatar seus companheiros da miséria e a se vingar daqueles que são causa de seu mal²⁹ é interrompida pela dominação. Cada um padece terror em sua solidão e torna-se incapaz de pensar em algo além de sua própria miséria e de sua própria sobrevivência... E é o processo mesmo da *antropogênese* que fica assim bloqueado, ou seja, a constituição da humanidade do homem desde o desenvolvimento múltiplo e diverso de suas formas de afetar e ser afetado³⁰. Tendencialmente, portanto, a dominação é a destruição lógica do Corpo comum.

O desejo de não ser governado por um igual semelhante produz, ao contrário, a *medida* do comum e do bem comum: aquela da "igualdade". Ele também produz uma política ativa de resistência à dominação, a democrática construção do comum.

²⁶ *Ética*, III, 11, escólio; IV, 43, demonstração.

²⁷ *Ibid.*, IV, 43, demonstração.

²⁸ *Tratado Político*, VI, 4.

²⁹ *Ética* III, 27, demonstração do corolário 3 ; et *La Stratégie du conatus*, op. cit., ch. IX, 3, « Bienveillance et Indignation : les « affects » de la résistance », p. 291-295.

³⁰ Desenvolvemos este tema em nosso estudo «Bestas ou Autômatos». A diferença antropológica na política espinosista., in *Lectures contemporaines de Spinoza*, sous la direction de P.-F. Moreau, Cl. Cohen-Boulakia et Mireille Delbraccio, PUPS, Paris 2012 p. 157-177. Cf. também nossa obra, *Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese*, traduction portugaise/brésilienne sous la direction de Marcos Ferreira, col. Invenções Democráticas, Autêntica ed., Belo Horizonte MG, 2010.

Podemos, então, no plano dos afetos, opor a *titillatio* da dominação à *hilaritas* do comum e do bem comum da multidão. A *hilaritas* - isto é, a hilaridade - consiste, de acordo com Espinosa, nisso que todas as partes do corpo são afetadas de alegria *igualmente*, isto é, o poder de agir deste corpo é aumentado ou favorecido de tal maneira que todas as partes mantêm entre elas a mesma medida ou a mesma relação de desenvolvimento dinâmico; assim, a *hilaritas* é um afeto "sempre bom e não pode ter excesso."³¹ No domínio dos afetos políticos, a medida da *hilaritas* nos oferece a paixão democrática por excelência. Na *hilaritas* se exprime, com efeito, a expansão de uma confiança comum (o que elimina qualquer desejo de abandonar a sua salvação em um homem providencial...), o prazer de fazer o Corpo juntos, o amor de viver em comum na igualdade³².

No entanto, a *medida comum* tem um duplo significado. Ela é entendida inicialmente, já vimos, como solução política da *multitudinis potentia*: é a invenção imanente de um princípio dinâmico do comum, de uma unidade de base ou de uma unidade de medida. Mas é preciso entender também por medida comum o meio que será implementado a fim de manter a igualdade para evitar tentativas de dominação. E é neste segundo sentido da medida, a criação de instituições (na forma de medidas e/ou decretos tomados conjuntamente pela assembleia soberana dos iguais) que o remédio deliberado pode ser muito parcial ou muito inadequado e isto por causa das leis dos afetam que continuam necessariamente a determinar o comportamento e as decisões da multidão reunida. Com efeito, as mesmas leis que levaram à democracia, diz Espinosa, também explicam porque as democracias não puderam ser mantidas por muito tempo. Quando a democracia é estabelecida, na verdade, ela está constantemente sob a ameaça das paixões destrutivas de seus próprios cidadãos, se eles não foram capazes de inventar instituições democráticas de contra-poderes capazes de manter o corpo político no seu princípio dinâmico fundador, a saber, a igualdade de todos.

Desde os primórdios da democracia, Espinosa observa "uma grande dificuldade surge." Esta dificuldade é "a inveja [invidia]"³³ e / ou ciúme despertado, no seio do jovem Estado democrático, pelos recém-chegados que podem desfrutar dos

³¹ *Ética*, III, 42 et demonstração. Cf. nosso estudo : « *Hilaridade e contentamento íntimo* », in *Psicopatologia: Clínicas de Hoje*, trad. portuguesa et ed. de David Calderoni (org.), éd. Via lettera, São Paulo, 2006.

³² A propósito do uso operatório da *hilaritas* (afeto que *transferimos* das reflexões éticas ao domínio da política e da história), pedimos a permissão para reenviar o leitor à introdução de nossa edição do Tratado Político, particularmente às páginas 58 a 87. Le Livre de Poche, Paris, 2002.

³³ *Tratado Político*, VIII, 12.

mesmos direitos que os cidadãos de origem. Na verdade, a consciência de uma unidade e de uma identidade *nacionais* têm se constituído, historicamente, em detrimento da própria democracia. O ciúme e a inveja dos nacionais impedem a recepção dos recém-chegados cujo acesso à igualdade de direitos é tido como injusto por aqueles que se consideram proprietários legítimos do Estado. Pois, Espinosa escreve: "Apesar de todos pensarem ser justo ter em relação ao seu vizinho os mesmos direitos que o seu vizinho tem em relação a si, eles pensam não ser justo que os estrangeiros que vieram em grande número para residir no país tenham os direitos iguais a si, no seio de um Estado que eles construíram para si mesmos com grande esforço e sobre um território que adquiriam com seu sangue"³⁴.

Assim, a decisão política conservadora de excluir a cidadania dos estrangeiros- que faz do Estado democrático nova instância de dominação sobre uma grande parte da população, é o que, portanto, põe em perigo a conservação mesma democracia. E, de fato, como mostra a história de Veneza³⁵, o primeiro Estado democrático vai necessariamente mudar a sua natureza fechando sua assembleia soberana aos estrangeiros para se tornar uma assembleia de "nobres" que vão eles mesmos se conduzir ao reino de um só, um "doge", que é eleito para toda a vida; uma situação, nota Espinosa, muito próxima da dominação monárquica³⁶.

Volto-me agora para o último ponto de minha comunicação, a saber, para os "remédios".

A inteligibilidade das lógicas de dominação política e de seus processos é certamente fundamental, mas ela não tem, por si só, nenhuma virtude preventiva sobre os delírios de dominação se esta inteligibilidade não encontra seus prolongamentos práticos em contrapoderes. Em seu *Tratado Político*, Espinosa deduz as medidas institucionais concretas que podem realmente prevenir o advento da dominação política³⁷. Medidas, portanto, providas da experiência da história e do conhecimento da lógica dos afetos. Eu não posso aqui entrar nos detalhes de todas as exigências da democracia comum formulados por Espinosa. Vou mencionar apenas o espírito geral e algumas medidas fundamentais.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Machiavel, *Discursos sobre a primeira década de Tito-Lívio*, I, 6.

³⁶ *Tratado Político*, VIII, 18.

³⁷ O *Tratado Político* ficou inacabado e Espinosa não escreveu seu capítulo sobre a democracia. Os capítulos VI a X da obra tratam, no entanto, de medidas necessárias à reforma democrática dos regimes monárquico e aristocrático. O que evocamos aqui são algumas destas medidas essenciais, pois podemos pensar logicamente que Espinosa os teria retomado para o regime democrático.

Em primeiro lugar, tratemos do exército. Ele não deverá ser constituído senão por cidadãos³⁸. Um exército de mercenários impõe ao Estado que ele deve proteger um verdadeiro "estado de guerra, onde apenas o exército é livre e todos são escravos."³⁹ Além disso, o general-chefe de todo o exército será nomeado apenas em tempos de guerra e o seu tempo de comando será estritamente limitado "por no máximo um ano e não poderá ser prorrogado nem tampouco o mesmo ser posteriormente renomeado."⁴⁰ Espinosa desconfia, como se fossa a peste, da construção de heróis. A igualdade não pode subsistir, ele escreve: "quando o direito público do Estado estabelece que honras extraordinárias são atribuídas a um homem ilustre por sua virtude."⁴¹

Acontece com frequência, com efeito, que em situações de crise, um homem famoso se torna o tirano de seu próprio povo em favor de suas vitórias presentes ou passadas, "em crises extremas do Estado, quando todos são capturados uma espécie de terror pânico, vemo-los todos se arranjar segundo o conselho que lhes inspira o terror do momento e, sem se preocupar nem com o futuro nem com as leis, voltar sua atenção para um homem conhecido por suas vitórias, liberá-lo de todas as leis, reforçar seu comando (que é exemplo dos mais perigosos) e, finalmente, confiar à sua única lealdade toda a república. Esta foi certamente a causa da ruína do Estado romano."⁴²

No entanto, esta entrega da soberania para um homem que se imagina ter uma força, uma razão ou uma virtude excepcional é, como já vimos, uma das formas mais ordinárias para encontrar, de maneira cega, uma solução simples e imediata para os problemas que atravessam a multidão. Solução das mais ilusórias e das mais perigosas ao passo que deveria ser questão, para os cidadãos, não de buscar a virtude salvadora em um homem providencial, mas, sim, de construir o equilíbrio, força e prudência racional do próprio Estado democrático. Um estado que, em tempos de crise, poderia encontrar em suas instituições, em si e por si, soluções adequadas, sem se deixar levar pelos medos e esperanças do momento⁴³.

³⁸ *Tratado Político*, VI, 10 e VII, 22.

³⁹ *Ibid.*, VII, 22.

⁴⁰ *Ibid.*, VIII, 9.

⁴¹ *Ibid.*, X, 8.

⁴² *Ibid.*, X, 10..

⁴³ « [...] imaginar que se pode conduzir a multidão ou aqueles que estão engajados nas lutas da vida pública a reger sua conduta apenas pelas prescrições da razão é sonhar com a idade do ouro e render-se a quimeras. O Estado será, portanto, pouco estável quando sua salvação depender da honestidade de um indivíduo e os negócios não possam ser bem conduzidos senão à condição de o serem por mãos honestas. Para que o Estado possa durar é preciso

Portanto, o que Espinosa visa é uma *despersonalização* radical das funções públicas, com *administradores* da República diametralmente opostos aos seus *dictatores*⁴⁴. *Dictatores* de que a democracia deve se proteger: *em primeiro lugar*, eliminando a prática de "segredos de Estado", que mantém a multidão em estado de desamparo e irresponsabilidade política⁴⁵... , Este "segredo", escreve Espinosa, é incompatível com a liberdade comum; e *em segundo lugar*, instaurando um sistema de assembleias muito vasto, em cada cidade de preferência, assembleias sustentadas por sistemas de contra poderes. Assim, a um sistema de representação política, Espinosa prefere um dispositivo de participação efetiva do maior número a funções de decisão comum; funções que são estritamente limitadas no tempo, em uma assembleia soberana cujos membros são substituídos, em parte, a cada ano. Uma assembleia ela mesma acompanhada de perto por uma pequena congregação de cidadãos cuja função é principalmente garantir a manutenção inviolável dos fundamentos da lei "no que se refere ao corpo legislativo e aos funcionários públicos"⁴⁶ (esta assembleia de vigilância é uma combinação prática de duas instituições da República romana que Espinosa julga positivas, mas das quais ele também pensa em evitar os defeitos: a saber, tribunos da plebe e ditadura curativa, cuja função por tempo limitado era reconduzir o Estado ao seu princípio)⁴⁷.

O dispositivo, com os sistemas de contrapoder, visa transformar o conjunto da sociedade num imenso Conselho que deve ser capaz de produzir as decisões⁴⁸ mais úteis por e para aqueles que estão concernidos, ou seja, todos os membros do

que os negócios públicos sejam ordenados de tal maneira que aqueles que lhe conduzem, agindo pela razão ou pela paixão, não possam ter má fé e agir mal. Pois pouco importa, para a segurança do Estado, que por este ou aquele motivo, desde que os negócios sejam bem administrados. A liberdade ou força do ânimo, com efeito, é a virtude dos particulares; mas a virtude do Estado é a segurança. *Tratado Político* I, 5-6.

⁴⁴ *Tratado Teológico-Político*, XVII, [4].

⁴⁵ *Tratado Político*, VII, 27-29.

⁴⁶ *Ibid.*, VIII, 20.

⁴⁷ A ambição de dominação é tão ameaçadora e tão perigosa que, aos olhos de Espinosa – mesmo num Estado democrático bem organizado – que seu *Tratado Político* preconiza de responder por um terror preventivo: aquele da pena de morte e do opróbrio eterno. Quem quer que, com efeito, propusesse de repor em questão os fundamentos ‘democráticos’ do Estado (como, ‘por exemplo, prorrogar o comando de um general do exército’) deveria ser punido com a morte e seus bens confiscados; e deveria permanecer, pela memória eterna de seu crime, algum signo público de seu suplício (*Ibid.*, VIII, 25). Estamos no século XVII e se Espinosa condena (o que é raro nesta época) o uso da tortura nos procedimentos de justiça, ele mantém, no entanto, a crença na utilidade exemplar da pena de morte (ao menos, nos casos considerados como atentados aos fundamentos do Estado). Podemos nos dias de hoje, com argumentos tirados da filosofia mesma de Espinosa, que ensina o ‘cultivo da vida e não da morte’, discutir e recusar racionalmente esta solução pelo terror.

⁴⁸ Sobre o processo de decisão política, cf. nosso estudo: « O direito à decisão em Spinoza e a questão do *sujeito* político », in *As ilusões do eu Spinoza e Nietzsche* p. 137-161, dir. A. Martins, H. Santiago, L. Cesar Oliva, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 2011.

Estado. Espinosa rejeita críticas quanto ao peso e à lentidão de um tal dispositivo com base na defesa dos princípios da vida comum e evocando, mais uma vez, a história romana: "Se Sagunto sucumbe enquanto os romanos deliberam, também é verdade que a liberdade e o bem comum morrem quando um pequeno número de homens decide tudo por sua mera paixão."⁴⁹ A exigência de princípios políticos não poderia, portanto, ceder aos imperativos técnicos, mesmo em caso de emergência.

Não há nenhum idealismo ou dogmatismo na defesa dos princípios. Mas a exigência de prudência e de verdade que se recusa a cumprir a pragmática do poder que, sob o pretexto de eficiência, destrói o exercício da política do comum em favor da dominação. Pois, se Espinosa nos adverte contra utopias e ensina, para pensar politicamente, um retorno à experiência, ou seja, à prática, isso não significa que ele abandonou a ligação estrutural da política com a verdade.

Encontramos esta ligação, de fato, na própria ideia de virtude ou prudência intrínseca a construir nas e pelas instituições da democracia e por sua defesa. Porque não se trata de amalgamar simples meios técnicos, mas de construir uma verdadeira *causalidade adequada*⁵⁰ do Corpo comum, ou seja, o movimento de emancipação real pelo qual o poder da multidão advém ao seu regime de adequação. Mas esse movimento real do real, de acordo com o qual, na conquista da autonomia, uma coisa qualquer produz e se produz em e através de seus próprios efeitos, isso é o que Espinosa *concebe*⁵¹, em sua filosofia, como o procedimento mesmo de produção de verdade.

Se este modelo de verdade, prudência e adequação é universalizável, deve-se notar, porém, que não existem no campo da política e da história senão construções singulares de verdade, válidas para cada sociedade em sua singularidade. E assim somos mais uma vez reenviados para a diversidade de histórias, exemplos, experiências e práticas e, por isso mesmo à ideia, elaborada por Espinosa, segundo a qual as invenções democráticas na construção do comum devem necessariamente

⁴⁹ *Ibid.*, IX, 14.

⁵⁰ « Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode se perceber claramente apenas por ela. E chamo inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode se compreender somente por ela » ; « Digo que agimos quando se faz em nós ou fora de nós algo de que somos a causa adequada, isto é, (pela definição precedente), quando de nossa natureza segue, em nós ou fora de nós, alguma coisa que pode se compreender claramente e distintamente somente por ela. E digo, ao contrário, que padecemos, quando se faz em nós algo ou quando de nossa natureza segue algo de que não somos a causa senão parcial.», *Ética*, III, definições 1 et 2.

⁵¹ E desde o *Tratado da Reforma do Intelecto* « (B 71) a forma do pensamento verdadeiro deve estar situada neste pensamento mesmo sem relação com outros; e ela não reconhece um objeto como causa, mas deve depender da potência mesma da natureza do intelecto [...] É por isto que o que constitui a forma do pensamento verdadeiro, deve se busca-lo neste pensamento mesmo e deduzi-lo da natureza do intelecto. ».

sempre ser "bem adequadas ao caráter de uma nação" (seguindo a expressão utilizada quando, no *Tratado Político*, VII, 30, ele dá um exemplo digno de memória, o estado dos Aragoneses). Porque, assim como a natureza que não produz senão singulares, a verdade universal e liberdade comum são construídas, elas mesmas, sempre de maneiras múltiplas e diversificadas, diz Espinosa, em relação com "a natureza dos lugares e com a complexidade particular" da multidão reunida em e para a produção indefinida do comum⁵².

Laurent Bove

Professor Emérito de Filosofia da Universidade de Amiens

Pesquisador UMR 5037/ENS-LSH

⁵² *Tratado Político*, X, 7.